Gayatri Chakravorty Spivak

Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía

En: Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subaltenidad.
Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán.
Traducciones de Raquel Gutierrez, Alison Speeding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui.
SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri; Editorial Historias. La Paz, Bolivia.

Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*

Gayatri Chakravorty Spivak

Cambio y crisls

El trabajo del grupo de Estudios de la Subalternidad nos ofrece una teoría del cambio. Generalmente, se define la inserción de la India en el colonialismo como el cambio de una sujeción semlfeudal a una sujeción capitalista. Tal definición teoriza el cambio dentro de la gran narrativa de los modos de producción y, por precaria implicación, dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo. En forma coincidente, se percibe este cambio como el momento inaugural de la politización del colonizado. Se percibe que el sujeto colonial emerge de esas fracciones de la élite indígena que llegan a ser vagamente descritas como "nacionalistas burguesas". El grupo de los Estudios de la Subalternidad está, a mi entender, revisando esta definición general y su correspondiente teorización, al proponer por los menos dos cosas: en primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como transición (de esta manera serían percibidos en relación a las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritas en la gran narrativa de los modos de producción) y, en segundo lugar, que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos. El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante. En los volúmenes de *Subaltern Studies* se señalan, sin embargo, mochos otros cambios funcionales en los sistemas de signos: los que van del crimen a la insurrección, del siervo al obrero, etc.

El resultado más significativo de esta revisión o cambio de perspectiva es que la iniciativa para tal cambio se sitúa en el insurgente o "subalterno”.

(En realidad, su preocupaclón por los cambios de función en los sistemas de signos -la frase "desplazamtentos discursivos" es algo más corta- se extiende más allá del terreno de la actividad insurgente o subalterna. En más de un artículo, Dipesh Chakrabarty aborda la manera en que "el discurso

* Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: *Subaltern Studies IV: Writings an South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.

autoconscientemente socialista" del sector de izquierda de la élite indígena está, se quiera o no, intentando desplazar al discurso de la autoridad feudal e imbuirle nuevas funciones[1]. Partha Chatterjee muestra a Gandhi "apropiándose políticarnente de lo popular en las formas cambiantes del nuevo estado indio" (3.156). La descripción meticulosamente documentada del surgimiento de Gandhi -que estaba lejos de ser un "subalterno"-como un significante político dentro del texto social, desarrollada a lo largo de vastos ensayos de las tres colecciones, es uno de los logros más asombrosos de estos estudios.)

Un cambio funcional en un sistema de signos es un hecho violento. Aún cuando sea percibido como "gradual", "fracasado" o, incluso como "en retroceso", el cambio mismo sólo puede ser puesto en marcha por la fuerza de una crisis. Lo que Paul de Man escribe sobre la crítica puede extenderse a una subalternidad que está poniendo el mundo "al revés": "En períodos que no son de crisis, o en individuos inclinados a evitar la crisis a cuarquier costo, puede haber todo tipo de acercamientos a (lo social, G.S.)... pero no puede haber (insurrección, G.S.)"[2]. Sin embargo, si el espacio para un cambio (necesariamente también una adición) no hubiera estado allí en la función previa del sistema de signos, la crisis no hubiera podido provocarlo. El cambio de función-significación suplementa la función precedente. "El movimiento de significación agrega algo... pero esta adición... viene a cumplir una función indirecta, a suplementar una carencia por parte del signíticado"[3]. El colectivo de tos Estudios de la Subalternidad comenta escrupulosamente sobre este doble movimiento.

En general, ellos perciben su tarea como la de elaborar una teoría de la conciencia o de la cultura antes que elaborar especificamente una teoria del cambio. Por esta razón, creo, la fuerza de la crisis, *aunque nunca se aleja de su argumento,* no es enfatizada sistemáticamente en su trabajo, y se alude a ella, a veces ingenuamente, como "interferencia", "combinación", "quedar atrapado en la ola general", "circunstancias para la unificación", "razones para el cambio", "ambigüedad", "malestar", "tránsitó", "llamar la atención sobre"; aún cuando también se la describe como "encenderse", "prenderse en llamas" y, en general, como "poner cabeza abajo": siendo todas ellas metáforas-conceptos críticos que indicarían fuerza[4]. En efecto, una sobriedad general de tono les impide enfatizar suficientemente el hecho de que ellos mismos estarían empujando a la historiografía hegemónica a una crisis. Esto los conduce a describir el funcionamiento clandestino de la suplementariedad como la inexorable lógica especulativa de la dialéctica. En esto me parece que se perjudican a sí mismos, ya que, como dialécticos declarados, se exponen a debates más viejos entre espontaneidad y conciencia o éstructura e historia. Su práctica real,

---

[1] Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford Univ.Press, 1984), p. 351. En adelante, los tres volúmenes de Subaltern Studier serán citados en mi texto como 1, 2 y 3, seguidos de las referencias de página.

[2] Paul de Man, Blindness and lnsight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1983), p. 8.

[3] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982), p. 289. Todas las traducciones han sido modificadas cuando se lo ha creido necesario.

[4] 1. 83, 86. 186; 2. 65, 115; 3. 21, 71. También en Ranajit Guha, *EIementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford Univ. Press, 1983). pp. 88, 226, 30, 318; de ahora en adelante será citado en mi texto como EAP, seguido de las referencias de página.

que está, como argumentaré, más cerca de la deconstrucción, cuestionaría estas oposiciones. Una teoría del cambio como espacio del desplazamiento de funciones entre sistemas de signos -que es lo que me obligan a leer en ellos- es una teoría de la lectura en el sentido general más fuerte del término. El espacio de desplazamiento de la función de los signos equivale a una noción de lectura como transacción activa entre pasado y futuro. Esta lectura transaccional como (la posibilidad de) acción, aún en su punto más dinámico, es tal vez lo que Antonio Gramsci quería decir con "elaboración", *e-laborare,* lograr con dificultad[5]. Visto de esta manera, el trabajo del grupo de los Estudios de la Subalternidad nos posibilita reiteradamente comprender que la metáfora-concepto de "texto social" no es la reducción de la vida real a la página de un libro. Mi intervención teórica es un modesto intento de hacer que recordemos esto.

Puede proponerse que su trabajo presupone que todo el *socius*, por lo menos en tanto objeto de su estudio, es lo que Nietzsche llamaría una *fortgesetzte Zeichenkette:* una "cadena-de-signos continua". La posibilidad de la acción reside en la dinámlca de desorganización de este objeto, en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena. Esta línea argumental no contrapone la conciencia al *socius*, sino que ve en ella misma a algo constituido como (y en) una cadena semiótica. Se trata entonces de un instrumento de estudio que participa de la naturaleza de su objeto de estudio. Percibir la conciencia de esta manera es situar al historiador en una posición de compromiso irreductible. Creo que es debido a esta doble ligazón que es posible desentrañar la observación aforística de Nietzsche que dibuja la imagen de la cadena-de-signos con referencia.a este doble nexo: "'Todo concepto en el que está concluído *(fasst sich zusammen)* un proceso completo, se resiste *(sich entzieht)* a la definición; sólo lo que no tiene historia es definible"[6]. En todo caso, estas presuposiciones no armonizan, estrictamente hablando, con el deseo de encontrar una conciencia (en este caso, la del subalterno) en un estado positivo y puro. Mi ensayo también tratará de desarrollar esta discrepancia.

El fracaso cognoscitivo es irreductible

Todas las relaciones que nos brinda el grupo sobre intentos de desplazamiento discursivo, son relaciones de fracasos. En el caso de los desplazamientos del subalterno, la razón que más frecuentemente se da para este fracaso es el muy superior alcance, organización y fuerza de las autoridades coloniales. En el caso del movimiento nacionalista por la independencia, se señala claramente que el rechazo "interesado" de la burguesía a reconocer la Importancia de (y la necesidad de aliarse con) un campesinado politizado, da cuenta del fracaso del desplazamiento discursivo que puso en marcha la politización de los campesinos. Sin embargo, hay también aquí un incipiente evolucionismo que, quizás intentando evitar una vulgar glorificación marxista del campesinado, le echa la culpa al "nivel existente de la conciencia campesina" por el hecho de que "la solidaridad y el poder campesinos fueron rara vez suficientes o

[5] Ver el tratamiento de la "elaboración" de Gramsci en Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 170-2.
[6] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Moral and Ecce Homo,* tr. Walter J. Kaufman (New York: Vintage Dooks, 1969), pp. 77, 80.

suficientemente sostenidos" (3. 52, 3. 115). Esto contradice la política general del grupo, que ve el aceso hegemónico de la élite a la "conciencia" como un constructo interpretable.

Para examinar esta contradicción debemos anotar primero que los desplazamientos discursivos que se manejan, a sabiendas o no, desde arriba, son también fracasos. Chakrabarty, Das y Chandra diagraman los fracasos del socialismo sindical, del empresarialismo funcionalista y del comunismo agrario en su intento de desplazar un discurso semifeudal hacia un discurso "moderno". Chatterjee muestra cómo la dinámica transacción inicial de Gandhi con el campo discursivo del imaginario religioso hindú tuvo que ser travestizado para que su ética de resistencia pudiera ser desplazada hacia el sistema de signos de la política burguesa[7]. (No cabe duda, si una "entidad" como la "política burguesa" fuera a exponerse al análisis discursivo, emergería la misma micro-dinámica de desplazamientos). Lo que trato de decir es, simplemente, que los fracasos o éxitos parciates en el desplazamiento del campo discursivo no necesariamente se relacionan, siguiendo una escala progresista, con el "nivel de conciencia" de una clase.

Procedamos ahora a anotar que lo que ha sido en apariencia algo perfectamente exitoso, a saber, la historiografía de élite-de derecha o' de izquierda, nacionalista o colonialista-, está en sí misma, según el análisis de este grupo, constituida por fracasos cognoscitivos. De hecho, si la teoría del cambio como lugar de desplazamiento de un campo discursivo es su argumento más generalizado, el anterior argumento le sigue muy de cerca. Aquí tampoco se hace ninguna distinción -a mi modo de ver, correctamente- entre traspiés deliberados y no deliberados. Hardiman apunta al persistente (des)conocimiento de los nacionalistas del desplazamiento del campo discursivo por parte del subalterno como una marca de la Sanscritización[*] (3. 214). El autor busca en los análisis contemporáneos -como el estudio de Paul Brass sobre el faccionalismo- los sintomas de lo que Edward Said llamara "orientalismo" (1.227). Se sugiere correctamente que el sofisticado vocabulario de gran parte de la historiografía contemporánea es *exitoso* al encubrir este *fracaso* cognoscitivo y que este éxito-en-el-fracaso, esta ignorancia sancionada, es inseparable de la dominación colonial. Das muestra en funcionamiento la teoría de las expectativas racionales -ese pilar hegemónico aunque difunto (fracaso cognoscitivo exitoso una vez más) del neocolonialismo-, en la idea de una "Revolución Verde para Impedir una Revolución Roja', [lema moderno de la India] (2.198-9).

Dentro de este rastreo del fracaso cognoscitivo exitoso, la maniobra más interesante consiste en examinar la producción de la "evidencia", piedra angular del edificio de la verdad histórica (3. 231-70), y diseccionar así la mecánica de construcción del Otro que consolida al Sí mismo: el insurgente y la insurrección. En esta parte del proyecto, Guha parece radicalizar la la historiografía de la India colonial mediante una combinación del análisis semiótico soviético con el barthesiano. Se revela así la discursividad (el fracaso

---

[7] Uso la palabra "imaginario" aproximadamente en el sentido que le da Jacques Lacan. Para una breve definición, ver Jean Laplanche y J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, tr. David Nicholson-Smith (New York: Norton, 1973), p, 2 10.

[*] N.E.: Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones bajos del sistema de castas de la religión hindú, adoptando su tradición clásica escrita en sanscrito.

cognoscitivo) de la lristoriografía desinteresada (exitosa y, por lo tanto, verdadera). Se muestra a la musa de la historia y a la contrainsurgencia como cómplices (2.1-42 &. *EAP* [Ver tanrbién pp. 33 - 72 , en este volumen]).

Estoy sugiriendo, por supuesto, que un conjunto de presupuestos implícitamente evolucionistas o progresistas destinados a medir el fracaso o el éxito en términos del nível de conciencia resultaría demasiado simple para la práctica del grupo. Si observamos las variedades de actividad que ellos abordan: la subalterna, la insurgente, la colonialista y la historiográfica, nos hallamos frente a un campo general de fracasos. De hecho, el trabajo del colectivo está haciendo que la distinción entre éxito y fracaso resulte indeterminada, ya que revela que aún el registro histórico más exitoso estará entrecruzado por el fracaso cognoscitivo. Dado que en el caso del subalterno toman en cuenta a la conciencia (por "negativa" que sea) y a la cultura (por determinante que sea); y, en el caso de la élite, a la cultura y a la manipulación, resulta que el subalterno también está obrando en el teatro de la "cognición". Sea como fuere, ¿dónde comienza y dónde termina la cognición? Consideraré más adelante los posibles problemas que conllevan tales percepciones compartimentalizadas de la conciencia. Baste decir aquí que, según las normas habituales de coherencia, y en términos de su propia metodología, la posibilidad del fracaso no puede derivarse de ningún criterio de éxito, a menos que este último sea una ficción teórica[8].

Lo que aqui se señala viene a ser un comentario sobre la "alienación", tal como la conciben los miembros de este grupo, entendiendo por ella "un fracaso de *auto*cognición";

> Sobreestimar... (la) lucidez o profundidad (de la conciencia del subalterno) sería... desatinado... Esta expresión característica de una conciencia negativa de parte del insurgente es equiparable a otro de sus síntomas, es decir, la autoalienación. Él estaba aún embarcado en una visión de su próxima guerra con el Raj coma si fuera el proyecto de una voluntad independiente de sí mismo, y veia su propio papel en ella como algo únicamente instrumental... (En su propia proclamación) *parwana* .... los autores no reconocieron ni siquiera su propia voz, sino tan sólo escucharon la voz de Dios *(EAP 28).*

Como para confirmarlo, dentro de esta taxonomía narrativa progresista, Hegel describe la marcha de la historia en términos de una disminución en !a autoalienación del denominado agente histórico mundial. Kojêve y sus seguidores en Francia distinguieron entre este Hegel, narrador de (una) historia, y el Hegel especulativo que perfiló un sistema de lógica[9]. En el interior de este sistema, la alienación es irreductible en cualquier acto de conctencia. A menos que e! sujeto se separe de sí mismo para comprender al objeto, no hay cognición; de hecho, no hay pensamiento, no hay juicio. El Ser y la Idea Absoluta, la primera y

---

[8] Como siempre, mi ejemplo preferido de tíccibn teórica sigue siendo el proceso primario de Freud. *The Complete Psychological Works*, tr. James Strachey et al. (London: Hogarth Press, 1961), vol. 5, p. 598f.

[9] Para un excelente tratamiento de esto, ver Judith Butler, "Geist ist Zeit: French lnterpretations of Hegel's Absolute'", *Derkshire Review* (Verano, 1985; en prensa).

última secciones de *La Ciencia de la Lógica* -dos consideraciones sobre la simple inalienabilidad-, no son accesibles a la conciencia individual o personal. Por lo tanto, desde el punto de vista estrictamente filosótico, tanto (a) la historiogratia de élite, como (b) la explicación burguesa nacionalista, y (c) la re-inscripción de parte del grupo de Estudios de la Subalternidad, estarían funcionando por obra de la alienación -*Verfremdung* tanto como *Entãu Berung.* Las lecturas que hace Derrida de Hegel, como en *Glas*, cuestionarían el argumento de la inalienabilidad aún de la Necesidad Absoluta y del Conocimiento Absoluto, aunque aquí no necesitamos ir tan lejos. Debemos formular la pregunta contraria. ¿Cómo debemos abordar la sugerencia de Marx de que el hombre debe procurar !a autodeterminación y la práctica desalienada, y la de Gramsci de que "las clases bajas" deben "lograr la autoconciencia mediante una serie de negaciones"?[10]

Formular una respuesta a estas preguntas puede conducir a efectos prácticos de gran alcance, si se acepta el riesgo de irreductìbilidad del "fracaso" cognoscitivo y de la "alienación". La propia práctica del grupo puede así ser graficada en esta trama de "fracasos", a través de la generalizacibn y re-inscripción del concepto de fracaso, como lo he sugerido anteriormente. Esto subvierte el inevitable vanguardismo de una teoría que, en otros sentidos, desarrolla una crítica al vanguardismo de la teoría. Esta es la razón por la cual espero alinearlos con la deconstrucción: "Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo"[11].

Esta es la virtud rnás grande de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo; transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad[12]. Busquemos tas implicaciones de ello para nuestro caso particular.

El grupo, como hemos visto, sigue la huella de estos fracasos en el intento de desplazar los campos discursivos. Un acercamiento deconstructivo centraría la atenctón en el hecho de que ellos mismos están comprometidos en el intento de desplazar los campos discursivos; que ellos mismos "fracasan" (en el sentido general), por razones tan "históricas" como las que aducen para los agentes heterogéneos que estudian; e intentaría forjar una práctica que tomara esto en consideración. De otro modo, quiérase o no, al negarse a reconocer las implicaciones de su propia línea de trabajo, por ser politicamente incorrectas, ellos terminarían "objetivando insidiosamente" al subalterno (2. 262), controlándolo mediante el conocimiento, aún si al mismo tfempo le restauran versiones de causalidad y autodeterminación (2. 30); en fin, en su deseo de totalidad (y, por lo tanto, de totalización) (3. 317), se harían cómplices con una "ley (que) asign(a)

---

[10] *Antonio Gramsci,* citado en *EAP 28.*

[11] Derrida, *Of Grammatology,* tr. Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), p. 24. [N. de T. Para la persente versión, se ha consultado la traducción castellana de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, *De la Gramatología.* (México: Siglo XXI, 1986) pp. 29-30.]

[12] Dado que, en el trabajo del colectivo, el historiador es genéricamente específico (ver pp. 33-43), he utilizado consistentemente el masculino.

un nombre (propio) indiferenciado" (EAP 159) al "subalterno como tal".

Los Estudios de la Subalternidad y la crítica europea al humanismo

Un "lenguaje religioso les dio a los montañeses (de los Ghats orientales) el marco para conceptualizar sus dificultades y buscarles soluciones" (1. 140-1). El lenguaje de las recientes teorías interpretativas europeas parece otorgar un marco similar a este colectivo. Como lo he sugerido anteriormente, al trabajar su desplazamiento, están expandiendo el alcance semántico de las nociones de "lectura" y "texto", palabras que, dicho sea de paso, no se destacan en su vocabulario. Ésta es una transacción audaz y puede compararse favorablemente con algunos estuerzos similares realizados por historiadores en los Estados Unidos[13]. Está debidamente marcada por el intento cte hallar paralelos locales -como en el concepto de *atidesa* en el trabajo de Guha--, y de insertar lo local en lo general, como en las generalizadas referencias a la insurrección inglesa, francesa, alemana y, ocasionalmente, italiana en *EAP*, así como en la invocación a la antropología del Africa en el trabajo de Partha Chatterjee sobre los modos de poder.

Es la fuerza de una crisis la que produce desplazamientos funcionales en los campos discursivos. En mi lectura de los volúmenes de *Subaltern Studies,* esta fuerza crítica o este provocar-la-crisis pueden localizarse en su enérgico cuestionamiento al humanismo del sector post-nietzschiano del estructuralismo europeo occidental; es decir, para nuestro grupo, Michel Foucault, Roland Barthes y un cierto Lévi-Strauss. Estos estructuralistas cuestionan el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad, del poder. Hay una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo. Sin embargo, la crisis del antihumanismo -*como todas la crisis*- no conmueve "plenamente" a nuestro colectivo. Así, la ruptura demuestra también ser una repetición. Retroceden al apoyarse en nociones como totalidad, conciencia-como-agente, y hasta en un cierto culturalismo, que los divorcian de la crítica del humanismo. Parecen no percatarse de la procedencia histórico-política de sus diversos "colaboradores" occidentales. Para ellos, Vygotsky y Lotman, Victor Turner y Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, y Hindess y Hirst pueden alimentar el mismo fuego que Foucault y Barthes. Dacio que no se puede acusar a este grupo de un eclecticismo de consumidor de supermercado, se debería percibir en su práctica no sólo una repetición sino también una ruptura del predicamento colonial. La calidad transaccional de las fuentes metropolitanas, conflictivas entre sí, elude con frecuencia al intelectual (post)colonial.

Cabe recordar al lector que, según mi punto de vista, tales "fracasos cognoscitivos" son irreductibles. Dado que mi propósito es reflexionar sobre el lugar de la "conciencia" en los trabajos del grupo Estudios de la Subalternidad, no es mi intención sugerir una fórmula para lanzar jugadas cognoscitivas correctas.

---

[13] El ejemplo más importante es Dominick LaCapra,*Rethinking Intellectual History*. (lthaca: Cornell Univ. Press.1983), e *History and Criticism* (Itaca: Cornell Univ. Press, 1984).

El problema de la conciencia del subalterno

He intentado leer el trabajo del grupo a contrapelo de su autorepresentación teórica. Su figuración de la conciencia del campesino o subalterno hace que tal lectura resulte particularmente productiva.

Investigar, descubrir y establecer la conciencia campesina o subalterna parece ser a primera vista un proyecto positivista: un proyecto que -de ser llevado a cabo adecuadamente- conduciría supuestamente a terreno firme, a *algo* que puede ser revelado. Esto es tanto más significativo en el caso de la recuperación de la conciencia, dado que para la tradición post-Ilustración de la que participa el colectivo como historiadores intervencionistas, la conciencia deviene en *el* terreno que hace posibles todas las revelaciones.

Y por cierto, el grupo es susceptible a tal interpretación. Se presupone aquí la *existencia* de cierta reflexión unívoca o teoría de la significación, a partir de la cual "la acción campesina, tanto en tiempo de hambre como de rebeldía", se supone que refleja "...una sola conciencia subyacente" (3.112); y la "solidaridad" es vista como un "significante de la conciencia", donde significación equivale a representación, figuración, propiación (rigurosa de-limitación dentro de un perfil único y autoadecuado) e impresión (EAP 169).

Sin embargo, aún si la "conciencia" fuera considerada como un significado o fundamento indivisible, autoinminente, estaria obrando aqui una fuerza que "pondría en tela de juicio tal metafísica; puesto que aquí la conciencia no es una conciencia-en-general, sino una forma política e historizada de la misma, es decir, la conciencia subalterna. En un pasaje en que la palabra "transcendental" se usa como "transcendente, porque moldea una narrativa hegemónica", más que en un sentido estrictamente filosófico, Guha lo expresa adrnirablemente: "Toda vez que una rebelión campesina ha sido asimilada a la trayectoria del *Raj,* de la Nación o del Pueblo, se vuelve fácil abdicar de la responsabilidad que tiene el historiador de explorar y describir la conciencia específica de cada rebelión y contentarse con atríbuirle una conciencia trascendental... representándolos como simples instrumentos de otra voluntad" (2.38).

Debido a esta atribución de especificidad histórica a la conciencia en el sentido estrecho -aunque en sentido amplio ésta obre como un presupuesto metodológico metafísico-, en el trabajo del grupo se da siempre la interpretación contrapuesta: que la conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la élite, que nunca es completamente recuperable, que siempre es obicua respecto a sus significantes aceptados, que de hecho se la borra incluso cuando se la revela y que es irreductiblemente discursiva. En los ensayos más teóricos, por ejemplo, se trata principalmente de un asunto de "conciencia negativa". Aunque la "conciencia negativa" se concibe aqui como una etapa histórica peculiar de los grupos subalternos, no hay razón lógica por la cual, dado que este argumento está inevitablemente historizado, tal perspectiva "negativa" -en lugar de la visión positiva fundante de la conciencia-no pueda ser generalizada como presupuesto metodológico del grupo. Una interpretación de la "conciencia negativa", por ejemplo, la percibe como conciencia, no del ser de los subalternos, sino del de sus opresores *(EAP* cap. 2, 3.183). En

vagos trazos hegelianos, aqui puede hallarse una posición anti-humanista y anti-positivista, según la cual es siempre el deseo por/de (el poder del Otro) lo que produce una imagen del sí mismo. Si esto se generaliza, como en mi lectura del argumento del "fracaso cognoscittvo", es el subalterno quien brinda el modelo para una teoria general de la conciencia. Y sin embargo, dado que el "subalterno" no puede aparecer sin el pensamiento de la "élite", la generalización sería incompleta por definición; o para ponerlo en lenguaje filosófico, seria "no-originaria" o, como en la versión más temprana del *"unursprünglich",* no primordial. Esta "huella instituida en el origen" es una representación de la crítica deconstructiva a los orígenes simples. Hablaré más adelante sobre las consecuencias prácticas que traería consigo la identificación de los rastros de tal estrategia en el trabajo del grupo.

Un punto adicional en la deconstrucción en contrapunto de la metafísica de la conciencia en estos textos, se revela en el hecho reiterado de que sólo los textos de contra-insurgencia, o la documentación de élite, nos permiten saber algo sobre la conciencia de los subalternos. "Probablemente la visión campesina de la lucha nunca sea recuperada, y todo lo que se diga de ella en esta etapa será obligadamente tentativo" (1.150 [en este volumen, p. 80]); "En vista de los problemas que implica el documentar la conciencia de los trabajadores de las hilanderías de yute, su voluntad de resistir y cuestionar la autoridad de sus empleadores puede interpretarse sólo en términos de la sensación de crisis que produjo entre !a gente de autoridad" (3.121 [en este volumen, p. 161]); "Debería ser posible ... leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencia" (*EAP* 15). Con seguridad, se trata del vocabulario de "esta etapa", la "voluntad de resistir" y la "presencia". Sin embargo, este lenguaje parece también estorzarse en reconocer que la perspectiva, la voluntad y la presencia del subalterno, no pueden ser sino una ficción teórica que habilita el proyecto de lectura. No puede ser recuperada, "probablemente nunca sea recuperada". En el registro más o menos esotérico del lenguaje post-estructuralista francés, esto podría expresarse así: "(El) *pensamiento* (en este caso, el pensamiento acerca de la conciencia del subalterno, G.S.) es aqui, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la diferencia"[14].

Una vez más, en el trabajo de este grupo, lo que parecia ser la dificultad histórica del subalterno colonial puede convertirse en una alegoría de la dificultad de *todo* pensamiento y de *toda* conciencia deliberativa, aunque la élite piense lo contrario. Esto podría parecer absurdo a primera vista, y amerita una reconsideración. Es lo que haré para cerrar esta sección de mi ensayo.

La accesibilidad definitiva de la conciencia del subalterno queda también en entredicho cuando se la localiza como diferencia y no como identidad: "Los términos 'pueblo' y 'clases subalternas' han sido

[14] Derrida, *Of Gramatology*, p. 93. Ya que mi intención aquí es simplemente ofrecer un momento de transcodificación, no he emprendido la "explicación" de este pasaje derrideano. [N. de T. En la citada traducción caatellana de Del Barco y Ceretti (*De la Gramatología*, México, 1986), esta referencia figura en la p. 126].

utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota[*]. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como 'élite'"* (1.8*;* énfasfs del autor). Remito al lector a un ensayo anterior, donde comento extensamente sobre esta ambigüedad específica: entre el manifiesto lenguaje de la cuantificación -la diferencia *demográfica-* que es positivista, y el discurso de una diferencia definitiva -la *diferencia* demográfica-que abre la puerta a gestos deconstructivos[15].

En consecuencia, me inclinaría cada vez más a leer la recuperación de la conciencia del subalterno como un diagrama de lo que en el lenguaje post-estructuralista se denominaría el efecto-de-sujeto de la subalternidad[16]. Un efecto-de-sujeto puede ser brevemente esbozado como sigue: aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua ("texto" en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. (Si se aisla cada una de estas hebras, se la puede tamblén percibir como un tejido de varios hilos.) Los diferentes anudamientos y configuraclones de estas hebras, definidos a través de determinaclones heterogéneas -que a su vez dependen de una miríada de circunstancias-, producen el efecto de un sujeto actuante. Sin embargo, una conciencla deliberativa continuista y homogeneizante requiere sintomáticamente de una causa continua y homogénea para ese efecto y por to tanto postula la existencia de un sujeto soberano y determinante. Este último sería entonces el efecto de un efecto, y su postulado una metalepsis, o sea, la sustituclón de un efecto por una causa. Así es como, en la siguiente descripción, los textos de la contra-insurgencia identifican una "voluntad" como causa soberana, cuando no es más que un efecto del efecto-de-sujeto subalterno, que se produee como tal por obra de coyunturas particulares, las que a su vez salen a la luz en las crisis meticulosamente descritas por los diversos autores de *Subaltern Studies:*

> Es por supuesto cierto que los informes, despachos, minutas, juicios, leyes, cartas, etc., en los que policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros elementos hostiles a la insurrección registran sus sentimientos, son a la vez portadores de su voluntad. Pero estos documentos no adquieren su contenido tan sólo de esta voluntad, ya que ésta se funda a su vez en otra voluntad: la del insurgente. Debería ser posible, por lo tanto, leer la presencia de una conciencta rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencia (*EAP* 15).

Leyendo el trabajo de los Estultos de la Subalternidad desde adentro, pero a contrapelo, sugeriría que existen elementos en su texto que justifican la lectura de su proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos como un intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva y "situar" al efecto del sujeto como subalterno. Habría que leerlo, entonces, como un uso *estratégico* del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible. Esto los alinearía con el Marx que identifica la

---

[*] Ver el "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad", de Guha, en este volumen, p. 32 .

[15] Spivak, "'Can the Subaltern Speak?", en Larry Grossberg y Cary Nelson, eds., *Marxist Interpretations of Lirerature and Culture: Lirnits, Frontiers, Boundaries* (Urbana: Univ. of Illinois Press, en prensa).

[16] El más espectacular --tal vez excesivo-- despliegue de este argumento está en Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* tr. Robert Hurley et. al. (New York: Viking Press, 1977).

fetichización como determinación ideológica de lo "concreto" y la enlaza con la narrativa del desarrollo de la forma-dinero; con el Nietzsche que nos ofrece una genealogía en lugar de una historiografía, con el Foucault que diagrama la construcción de una "contra-memoria", con el Barthes de la semiotropía y con el Derrida de la "deconstrucción afirmativa". A su vez, esto les permitiría usar la fuerza crítica del anti-humanismo y compartir al mismo tiempo su paradoja constitutiva, a saber, que el momento esencializador, el objeto de su crítica, es irreductible.

Tal estrategia resulta sumamente útil cuando el término "conciencia" está siendo utilizado en sentido estrecho, es decir como autoconciencia. Cuando se usa "conciencia" de esta manera, la noción marxista de una práctica desalienada o la noción gramsciana de una "filosofía espontánea de la multitud", "ideológicamente *coherente",* resultan plausibles y poderosas[17]. Es así que la conciencia-de-clase no compromete el nivel básico de la conciencia, la conciencia en general. La "clase" no es, después de todo, una descripción inalienable de una realidad humana. En el nivel *descriptivo*, la conciencia-de-clase como tal es una comprensión unificante artificial y estratégica que, en el nivel *transformativo,* busca destruir la mecánica que construye el perfil de la propia clase en la cual se ha desarrollado situacionalmente una conciencia colectiva. "Cualquier miembro de la comunidad insurgente"-Guha destina un capítulo entero a mostrar cómo se desarrolla esta conciencia colectiva de comunidad- "que opta por continuar en condición subordinada, es considerado hostil al proceso de reversión que inaugura la lucha y por ende, como si estuviera de parte del enemigo" (*EAP* 202). La tarea de la "conciencia" de clase o de colectividad, en el interior de un campo social de explotación y dominación es así necesariamente autoalienante. La tradición inglesa en las traducciones de Marx frecuentemente borra este hecho. Considérese, por ejemplo, el siguiente conocido pasaje del *Manifiesto Comunista:* " If the proletariat in struggle *[im Kampfe]* against the bourgeoisie is compelled to unite itself in a class *[sich notwending zum Klasse vereint],* and, by means of a revolution, it makes itself the ruling class, and, as such sweeps away by force the old conditions of production, it thus sweeps away the conditions of class oppositions *[Klassengegensatz]* and of classes generally, and abolishes its own lordship *[Herrschaft]* as a class"[18]. Las frases traducidas como "suprime por la fuerza" *[sweeps away], y "suprimi" [abolishes]* son, en el texto de Marx, "aufhebt". "Aufheben" tiene aquí un doble significado: por un lado, quiere decir preservar, mantener, pero también significa ocasionar el cese de, poner fin a... Ambas definiciones de "aufheben" pueden buscarse en el diccionario como dos *significados* de esta palabra[19]. En la misma vena de "mantener y causar el cese de", en el pasaje citado de *EAP,* reescribiríamos el término "reversión" como "desplazamiento".

---

[17] Gramsci, *Prison Notebooks,* tr. Quintin Hoare y Geoffrey Noel-Smith (New York, International Publishers, 1971). p. 421.

[18] Karl Marx y Friedrich Engels, "Tlte Manifesto of the Communist Party", en *Selected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1951). p. 51. [N.E. Para la presente versión hemos consultado la traducción castellana de Editorial Progreso (C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas,* Moscú, s.f., p. 50). que dice: "Si en la lucha [*im Kamppfe]* contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente como clase *[* sich *notwendig zum Klasse vereint];* si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante. suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estar relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase *[Klassengegensatz]* y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación *[Herrschaft]* como clase".]

[19] Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *The Science of Logic,* tr. A.V. Miller (New York: Humanities Press, 1976), p. 107.

Es entonces en el marco de este interés estratégico en el movimiento autoalienante de desplazamiento que se opera en y por la conciencia de colectividad, que puede introducirse el tema de la autodeterminación y la autoconciencia desalienada. En las definiciones de "conciencia" que ofrece el grupo de Estudios de la Subalternidad, hay abundantes señas de que lo que realmente: les interesa no es la conciencia en general, sino la conciencia en este decisivo sentido estrecho.

La conciencia del subalterno, como una suerte de autoconciencia, es la que habita "todo el ámbito del pensamiento, la conjetura y la especulación... independientes, de parte del campesinado" (1.188 [Ver aqui Pandey, p. 115]); la que ofrece "prueba clara de una interpretación distintiva e independiente del mensaje (de Gandhij" (3.7), la doe anima los "debates entre sus dirigentes para sopesar con seriedad los factores en pro y en contra de cualquier recurso a las armas" (2.1 [Ver aqui Guha, p.]); la que efectivamente respalda todas las invocaciones a la voluntad de los subalternos.

La conciencia del subalterno como conciencia colectiva emergente es uno de los temas principales de estos libros. Entre los mochos ejemplos que podrían citarse me referiré a dos: "lo que se expresa, fuera de toda duda, en estos extractos del diario de Abdul Majid (un tejedor) es una conciencla de "colectividad": la comunidad. Sin embargo, tal conciencia de comunidad era una conciencia ambigüa, que cabalgaba entre la fraternidad religiosa, la clase, la *qasba*[*] y *mohalla*[**]*"* (3.269). "La conciencia de sí misma (de la tribu) como un cuerpo de insurgentes era de este modo indistinguible del reconocimiento de su ser étnico"*(EAP* 286). El grupo contrasta firmemente esta teoria de la emergente conciencia del subalterno con aquella tendencia del marxismo occidental que le niega conciencia-de-clase al subalterno pre-capitalista, especialmente en los escenarios del Imperialismo. Su gesto confronta así la noción de E.J. Hobsbawm de lo "pre-político", tanto como los argumentos funcionalistas que ven la "reciprocidad y economía moral" entre "jornaleros" y "propietarios campesinos", como "un intento de negar la relevancia de las identidades de clase y del conflicto de clase para las relaciones agrarias en Asia hasta fecha muy reciente" (3.78). El análisis de Chakrabarty en torno a lo históricamente errónea que resultaría la simple inversión de este gesto, al intentar imponer una conciencia marxista de clase *trabajadora* sobre el proletariado urbano en contextos coloniales y por implicación -como muestra Guha-, sobre el subalterno rural, halla así un espacio en el interior de esta confrontación.

Para los lectores que advierten los puntos de contacto entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la crítica al humanismo representada por Barthes y Foucault, la confusión emana de los usos de la palabra "conciencia", que nos remiten inevitablemente a una cuestión post-fenomenológica y post-psicoanalítica en dichos autores. No es mi intención aclarar esta confusión revelando analiticamente que el grupo de Estudios de la Subalternidad no considera en absoluto a la "conciencia" dentro de esa configuración y que

[*] N.E. Pequeño pueblo: centro administrativo, manufacturero y comercial.
[**] N.E: Barrio, cuadra o distrito de un poblado.

más bien trabaja exclusivamente con la conciencia colectiva de segundo nivel que podemos hallar en Marx y en la tradición marxista clásica. Antes bien, propongo que, aunque el grupo no se comprometa a sabiendas en una comprensión post-estructuralista de la "conciencia", nuestra propia lectura transaccional de su trabajo se justifica si percibimos que se adhieren *estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia -que sería vulnerable a la critica antihumanista-, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica.

La historiografía como estrategia

¿Puede una estrategia ser inconsciente? Por supuesto que no completamente. Sin embargo, tomemos afirmaciones como las siguientes: "existe necesariamente (una) discrepancia en algunas etapas de la lucha de clases entre el nivel de su articulación objetiva y el de la conciencia de sus sujetos"; "a pesar de todo su compromiso práctico con una rebelión, las masas podían aún ser inducidas por una falsa conciencia a confiar en las facultades mágicas de héroes guerreros..."; o incluso, "el rebelde campesino de la índia colonial sólo podia hacerlo (aprender su primera lección de poder, G.S.) si la volvía a traducir al lenguaje semifeudal de la política en el que había nacido" (EAP 173, 270, 7G). Una teoria que admite una falla parcial de ajuste en la construcción de cualquier estrategia no puede considerarse inmune a su propio sistema, pues tiene que quedar atrapada en la posibilidad de que esa disyuntiva se aplique a su propio caso. Si el historiador de la subalternidad, al volver a traducir fragmentos de la teoria del discurso y de la crítica al humanismo al lenguaje de una historiografia esencialista, acaba por alinearse con las pautas de conducta de los propios subalternos, sólo una visión progresista, que diagnostica al subalterno como necesariamente inferior, percibirá tal alineamtento como carente de valor intervencionista. En efecto, es en su propia insistencia sobre el subalterno como sujeto de la historia, que el grupo lleva a cabo tal re-traducción, como estrategia intervencionista sólo parcialmente inconsciente.

Si se abrazara como estrategia, el énfasis sobre "la soberanía... consistencia y.., lógica" de "la conciencia rebelde" (*EAP* 13) podría percibirse entonces como "deconstrucclón afirmatlva". Peso al percatarse de que tal enfasis es teóricamente inviable, el historiador termina por romper su teoría en aras de un "interés político" escrupulosamente delineado[20]. Si, por otra parte, el historiador percibe que la restauración al subalterno de una posición-de-sujeto en la historia equivale a establecer una verdad inalienable y final de las cosas, entonces cualquier énfasis en la soberanía, la consistencia y la lógica, como he sugerido más arriba, objetivará inevitablemente al subalterno y quedará atrapado en el juego del conocimiento como poder. Aún si la discursividad de la historia es perciblda como un *fortgesetzte Zeichenkette,* no puede emprenderse una genealogía restaurativa sin la ceguera estratégica que terminará por enredar al genealogista en la cadena. Viendo esto, en 1971 Foucault recomendó el uso del "sentido histórico", a la

[20] La metáfora-concepto de "interés" es orquestada por Derrida en *Spurs*, tr. Barbara Harlow (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978) con nociones de "deconstrucción afirmativa", lo que equivaldría a reconocer que ningún ejemplo de deconslrucción puede equiparasse a su discurso.

manera dei boletín diario reiteradamente revisado por el locutor de televisión, para evitar la arrogancia de una genealogia exitosa[21]. Es en esa vena que leo a los Estudios de la Subalternidad, a contrapelo de sí mismos, proponiendo que su propia subalternidad, al alegar una posición-de-sujeto *positiva* para el subalterno, podría re-inscribirse como una estrategia para nuestros tiempos.

¿Qué bondades tendría tal re-inscripción? La de reconocer que el terreno del persistente impulso del subalterno hacia la hegemonia, permanecerá siempre y por definición heterogéneo con respecto a los esfuerzos del historiador disciplinario. El historiador debe persistir en sus esfuerzos por ser consciente de que el subalterno es necesariamente el límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica. Ésta es una lección difícil de aprender, pero no aprenderla equivaldría simplemente a formular soluciones elegantes para una virtual práctica teórica correcta. ¿Alguna vez la historia ha desmentido que la práctica norma a la teoría, como en este caso la práctica del subalterno norma a la historiografía oficial? Si este supuesto, más que la disonante tesis de la infantilidad del subalterno, fuera acogido por los Estudios de la Subalternidad, entonces su proyecto estaría en concordancia consigo mismo, al reconocer que nunca puede estar en plena concordancia con "la conciencia del subalterno"; que nunca puede gozar de continuidad con respecto a la entrada desigual y situacional del subalterno al campo de la hegemonía política (y no meramente disciplinaria, como es el caso del colectivo), como sucede con el contenido de una descripción post facto. He aqui la relación siempre asimétrica entre interpretación y transformación del mundo, que Marx recalca en la onceava tesis sobre Feuerbach, Allí se da un contraste entre las palabras *haben interpretiert* (participio presente -una acción culminada- de *interpretieren,* el verbo romance que enfatiza el establecimiento de un significado proporcional al fenómeno por la vía de una metáfora referida al justo intercambio de precios) y *zu verándern* (infinitivo -siempre abierto al futuro- del verbo alemán que "significa", estrictamente hablando, "hacer otro"). Esta última expresión no se equipara a *haben interpretiert* ni en su carga filosófica derivada del latín, ni en su significado de idoneidad y completitud, como lo hubiera hecho *transformieren. A* pesar de no ser una palabra inusual, no es la más común para la noción de "cambio", *verwandeln,* en alemán. En la versión más abierta "hacer otro" *-ver- ánderung-* a partir de lo idóneamente autoidéntico -adecuadamente, *interpretiert*-- subyace una alegoría acerca de la relación del teórico con su tema. (No hay espacio aquí para comentar sobre la riqueza de "es kommt darauf an", la frase sintáctica que une las dos partes de la Onceava Tesis). No sólo la "mala" teoría, sino toda teoría es susceptible a esta apertura.

Las descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales, en la misma medida en que el teórico se da cuenta de la importancia decisiva de su reiterada producción. De lo contrario, dado que tal vez sus autores desean alegar que existe alguna fuerza no especificada que intervierie directamente en la práctica subalterna, las conclusiones de estos ensayos se tornan abruptas, no concluyentes, casi como una serie de postergaciones en algún proyecto empírico.

[21] Michel Foucoult, *Language*, *Counter-Memory, Practice,* tr. Donald F. Bouchard y Sherry Simon (lthaca, Cornell Univ. Press. 1977), pp. 156, 154.

Un ejemplo sorprendente de este deseo bloqueado de antemano lo ofrece Das, en un ensayo de otra manera brillante, al repudiar la *formalización* como frustrante para la práctica, mientras deplora la falta de suficiente *generalización,* que habría permitido el florecimiento de la práctica subalterna (2.227).

Louis Althusser habló de la siguiente manera acerca de los limites a la producción teórica disciplinaria: "(Una) nueva práctica de la filosofia puede transformar la filosofia. Pero además, en esa medida puede *ayudar [aider â sa mesure]* a la transformación del mundo. Tan sólo ayudar..."[22]. En su crítica trivializadora de Althusser, E.P. Thompson privilegia el estilo británico de enseñanza-de-la-historia sobre el estilo francés de enseñanza-de-la-filosofía[23] . Cualquiera que sea la posición que tomemos en la vieja pelea entre historia y filosofía, es forzoso que nos demos cuenta que, como *disciplinas,* ambas deben seguir siando heterogéneas, así como discontinuas, respecto a la práctica social subalterna. Reconocer esto no significa dar lugar a una abdicación funcionalista. En la trayectoria de Foucault, es un hecho curioso que, en cierta fase de su influyente último período, llevara a cabo algo así como una abdicación, negándose a "representar" (como si tal negativa fuera posible) y privilegiando al sujeto oprimido, que supuestamente podia hablar por sí mismo[24]. El grupo de Estudios de la Subalternidad, que busca metódicamente las huellas de la representación, no puede seguir por el mismo camino. Luego de "situar" la semiología, Barthes se volcó en gran medida a la autobiogratía y a la celebración del fragmento. El grupo de Estudios de la Subalternidad no puede seguir a Barthes en esto, no sólo por ser devotos de la semiótica, sino también porque tratan de ensamblar una *bio*-grafía histórica de aquéllos cuyas vidas activas sólo pueden revelarse mediante un registro deliberadamente fragmentario producido en algún otro lugar. Deben seguir comprometidos con el subalterno como sujeto de su historia, pues mientras continúen fieles a esta estrategia, nos revelarán los límites de la crítica al humanismo, tal como se practica en Occidente.

El/la intelectual radical en Occidente se halla, ya sea atrapado/a en una deliberada opción por la subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que critica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad. La negación lógica de esta posición se da en el discurso dal post-modernismo, donde "la masa es sólo masa porque su energía social ya se ha congelado. Es una reserva fría, capaz de absorber y neutralizar cualquier energía caliente. Se parece a esos sistemas medio muertos en los que se inyecta más energía de la que se extrae, esos depósitos exorbitantemente mantenidos en un estado de explotación artificial". Esta negación conduce a un vaciamiento de la posición-de-sujeto: "No es llegar al punto en el que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo"[25]. A pesar de que algunos intelectuales occidentales expresan una genuina preocupación por los estragos del neocolonialismo contemporáneo en sus propios estados-naciones, no están muy bien informados sobre la historia del imperialismo, sobre la violencia epistémica

---

[22] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, tr, Ben Fowkes (New York: Monthly Review Press, 1971). p. 68,

[23] Trato brevemente la mecánica de la crítica de Thompson en "Explanation and Culture: Marginalia", *Humanities in Society*, 2.3 (Summer, 1979). p. 220, n. 14.

[24] Puede encontrarse una exposición ejemplar de esto en "Intellectuals and Power", en *Language. Counter-Memory, Practice*.

[25] Jean BaudriIlard, *ln the Shadow of the Silent Majorities or the End of the Social Arul Other Essays*, tr. Paul Foss, et al. (New York; Semiotext(e); 1983), p. 26; y Deleuze y Guattari, *On the Line*, tr. John Johnston (New York: Semiotext(e), 1983). p. I.

que constituyó/borró a un sujeto, obligándolo a ocupar (en respuesta a un deseo) el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo.

Es casi como si la fuerza generada por su crisis estuviera separada de su campo propio por obra de la ignorancia sancionada de esa historia.

Sostengo que si el grupo de Estudios de la Subalternidad fuera capaz de ver su propio trabajo de restauración-del-sujeto como decisivamente estratégico, no pasaría por alto este vacío sintomático en el anti-humanismo occidental contemporáneo. En su innovador ensayo sobre los modos de poder, Partha Chatterjee cita a Foucault y a su trabajo sobre el siglo XVIII, y escribe:

> Foucault ha buscado demostrar las complejidades de este nuevo régimen de poder en sus estudios sobre la historia de la enfermedad mental, de la práctica clínica, de la prisión, de la sexualidad y del surgimiento de las ciencias humanas. Cuando uno observa los regímenes de poder en los llamados países atrasados en el mundo de hoy, no sólo el dominio de los modos de ejercicio de poder característicamente "modernos" parece limitado y cuestionado por la persistencia de modos más antiguos, sino que debido a su combinación en un estado y formación particulares, parece abrir al mismo tiempo una gama completamente nueva de posibilidades para las clases gobernantes en el ejercicio de su dominación (3.348-9).

He dicho antes que la fuerza de la crisis no se enfatiza sistemáticamente en el trabajo del grupo. El ejemplo foucaultiano que aquí consideramos, puede, por ejemplo, ser percibido en el sentido de que marca una crisis *dentro* de la conciencia europea. Pocos meses antes de leer el ensayo de Chattarjee, puse sobre el papel opiniones extrañamente parecidas a las suyas, en torno al mismo pasaje de Foucault. Soy consciente de que escribo en un contexto laboral comprometido con la producción ideológica del neocolonialismo, incluso a través de la influencia de pensadores como Foucault. No es pues, necesariamente, señal de extraordinaria perspicacia que lo que aquí llamo crisis de la conciencia europea se ponga en relieve más nítidamente en mi párrafo, al que me tomo la libertad de citar. Sostengo que la relación entre el post-marxismo anti-humanista del primer mundo y la historia del Imperialismo no es simplemente una cuestión de "ampliar la gama de posibilidades", como Chatterjee sugiere sobriamente en el texto citado.

> A pesar de que Foucault es un pensador brillante del poder-en-el-espaciamiento, la conciencia de la reinscripcíón topográfica del imperialismo no moldea sus presupuestos. Se ve engañado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y ayuda así a consolidar sus efectos. Nótese, por ejemplo, en el siguiente pasaje, la omisión del hecho de que el nuevo mecanismo de poder en los siglos XVII y XVIII (la extracción de plusvalía sin coerción

> extra-económica es su descripclón marxista) se asegura *por medio del* Imperialismo territorial -la Tierra y sus productos- "en otra parte". La representación de la soberanía es decisiva en tales escenarios: "En los siglos XVII y XVIII tenemos la producción de un importante fenómeno: la emergencia, o más bien, la invención de un nuevo mecanismo de poder poseedor de técnicas procedimentales altamente específicas... lo que es también, creo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía...". Estoy proponiendo que aceptar una versión auto-contenida de Occidente es ignorar sintomáticamente su producción por el espaciamiento-temporalización del proyecto Imperial. A veces parece que la misma lucidez del análisis de Foucault sobre siglos de Imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo: manejo del espacio, pero por doctores; desarrollo de administraciones, pero en asilos; consideraciones de la periferia, pero en términos de los dementes, prisioneros y niños. La clinica, el asilo, la prisión, la universidad, parecen alegorías de pantalla que clausuran de antemano una lectura de las narrativas más amplias del Imperialismo[26].

Así, el discurso de la conciencia unificada del subalterno *debe* habitar la estrategia de estos historiadores, así como el discurso del sujeto micrologizado o "situado" debe marcar el de los anti-humanistas al otro lado de la división internacional del trabajo. Las dos siguientes aseveraciones de Ranajit Guha y Louis Althusser pueden ser entonces percibidas, no como señal de una contradicción, sino como la fractura de una discontinuidad de niveles filosóficos, así *como* de una asimetría estratégica: "Sin embargo proponemos", escribe Guha en los años ochenta, "concentrarnos en esta conciencia como nuestro tema central, porque no es posible explicar la experiencia de la insurrección simplemente como una historia de acontecimientos carentes de sujeto" (4.11). Precisamente, "no es posible". En tanto Althusser escribe en 1967:

> Innegablemente, ya que ha sido admitido en su obra -y *El Capital* lo demuestra- Marx le debe a Hegel la decisiva categoría filosófica de proceso. L.e debe aún tanto más, que el propio Feuerbach no lo sospechaba. Le debe el concepto de proceso *sin sujeto...* El origen, indispensable para la naturaleza teleológica del proceso... debe ser *negado* desde el principio, de modo que el proceso de alienación pueda ser un proceso sin sujeto... La lógica de Hegel es la del Origen afirmado-negado: la primera forma de un concepto que Derrida ha introducido a la reflexión filosófica, la *borradura*[27].

Como ha remarcado correctamente Chakrabarty, "Marx pensaba que la lógica del capital podia ser descifrada mejor sólo en una sociedad donde 'la noción de igualdad humana hubiera ya adquirido el arraigo de un prejuicio popular" (2.263). La primera lección de ideología consiste en que un "prejuicio

---

[26] Spivak, "Can the Subaltern Speak?"
[27] Althusser, "Sur le rapport de Marx à Hegel", en *Hegel et la pensée moderne. e*d. Jacques d'Hondt (Paris: Presses universitaires, 1970), pp. 108-9.

popular" se confunde con la "naturaleza humana", esa lengua materna original de la historia. La historiografia marxista puede quedar atrapada en la lengua materna de una historia y una cultura que han coronado en el individualismo burgués. Mientras grupos como el colectivo de Estudios de la Subalternidad Intenten abrir los textos de Marx más allá de su procedencia europea, más allá de un Internacionalismo homogéneo, en la via de un reconocimlento persistente de la heterogeneldad, el propósito mismo de "olvidar su lenguaje original (o "enraizado" -*die ihm angestammte Sprache)* mientras se usa el nuevo" tiene que ser reinscrito[28]. Un reconocimiento reiterado de la complicidad de lo nuevo con lo "original" está a la orden del día. He tratado de indicar esto deconstruyendo, por un lado, la oposición entre el colectivo y su objeto de investigación -el subalterno-; y por otro, deconstruyendo la aparente continuidad entre ellos y sus modelos anti-humanistas. Desde este punto de vista, sería interesante si, en lugar de hallar su único internacionalismo en la *historia* europea y la *antropología* africana (un desglose disciplinario interesante), encontrasen también líneas de contacto, por ejemplo, con la *economía política* del movimiento campesino independiente de México[29].

Sólo es posible leer a contrapelo si existen ciertos desajustes en el texto, que nos señalen el camino. (Se los llama a veces "momentos de transgresión".) Me gustaría redondear el conjunto de mi argumento analizando dos de estos momentos en el trabajo de este grupo. En primer término, su tratamiento del rumor; y en segundo, el lugar de la mujer en su argumento.

El rumor

El tratamiento más extenso del rumor, que puede hallarse en EAP, no forma parte, estrictamente hablando, del trabajo del grupo. Sin embargo, creo estar en lo correcto al sostener que las páginas de Guha explicitan un conjunto implícito de supuestos sobre la naturaleza de los medios de comunicación del subalterno, tales como el rumor, y sobre su papel en la movilización de la insurgencia, que están presentes en el trabajo de todo el grupo. Esto también pone en relieve la contradicción inherente a la práctica general del grupo -que se inclina hacia el post-estructuralismo-, y a su adhesión a la primera época semiológica de Barthes, Levi-Strauss y Greimas y a los estructuralistas taxonómicos como Vygotsky, Lotman y Propp.

Steven Ungar delinea la trayectoria de Barthes de la semiología a la semiotropía, a través de la semioclastia, en *Roland Barthes: the Professor of Desire*[30]. Cualquier uso del Barthes de la primera época tendría que refutar, así sea brevemente, la propia refutación y rechazo que hace Barthes de sus posiciones tempranas.

---

[28] Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", en *Surveys from Exile,* ed. David Fernbach (Nueva York: Vintage Books, 1974). p. 147.
[29] Para una obra histórica relacionada a su lucha contemporánea, ver John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution* (Nueva Yurk, Knopf: 1969).
[30] Steven Ungar. *Roland Barthes: the Professor of Desire* (Lincoln: the Univ. of Nebraska Press. 1983).

Una de las empresas cuestionadas por la crítica del sujeto de conocimiento identificada con el anti-humanismo post-estructuralista, es el deseo de producir taxonomías exhaustivas, de "asignarle nombres mediante una operación metaÌingüística" (2.10 [Ver aquí Guha, p. 42]). Ya he tratado extensamente esta cuestión en otra parte de mi ensayo. Todos los autores arriba citados serían susceptibles a esta acusación. Aquí quiero señalar su común fonocentrismo, la convicción de que el habla es una representación directa e inmediata de la conciencia-de-voz y de que la escritura es una transcripción indirecta del habla. Como dice Guha, citando a Vygotsky, "La velocidad del discurso oral es desfavorable a un proceso complicado de formulación; no deja tiempo para la deliberación y la elección. El diálogo implica la expresión inmediata no premeditada" (EAP 261).

Según esta consideración, la historia de la escritura es coincidente con la inauguración y desarrollo de la explotación. Ahora, no hay razón para cuestionar este recuento bien documentado de lo que podría denominarse escritura en el sentido "estrecho" o "restringido". Sin embargo, frente a este modelo restringido de escritura, no debiera erigirse un modelo de habla al que se le asignara una autoidentidad total basada en un modelo psicológico tan tosco que implicara que el espacio de "premeditación" está confinado a la conciencia deliberativa, basándose en "evidencia" empírica tan impresionista como "la velocidad del discurso oral".

En contraposición, las teorias post-estructuralistas de la conciencia y del lenguaje sugieren que toda posibilidad de expresión, hablada o escrita, comparte un distanciamiento común respecto a un sí mismo, para que el significado pueda surgir: pero no sólo el significado para los otros; también el significado de sí mismo y para sí mismo. He adelantado esta idea en mi análisis de la "alienación". Además, estas teorías sugieren que el "sí mismo" *[self]* es en sí mismo, siempre producción más que fundamento, idea que he abordado en mi tratamiento del "efecto-de-sujeto". Si se percibe la escritura en términos de su aserción histórica, la producción de nuestro sentido del sí mismo como fundamento parecería estar estructurada como la escritura:

> Los predicados esenciales en una mínima determinación del concepto clásico de escritura... (son que) un signo escrito... es una marca que queda (*reste*),... (que) lleva consigo una fuerza que rompe con su contexto,... (y que) esta fuerza de ruptura está ligada al espaciamiento... lo que lo separa de otros elementos de la cadena contextual interna... ¿Están estos tres predicados, junto con todo el sistema que implican, estrictamente limitados, como frecuentemente se cree, a la comunicación "escrita" en el sentido estrecho de la palabra? ¿No puede hallárselos en todo el lenguaje, en el lenguaje hablado, por ejemplo, y por último, en la totalidad de la "experiencia" en cuanto que es inseparable de este campo de la huella, vale decir, de la red de obliteración y de diferencia, de unidades de iterabilidad, que son separables de su contexto interno y externo, así como de sí

mismos, puesto que la misma iterabilidad que constituía su identidad no les permite ser una unidad de autoidentidad'?[31]

Debemos volver a "Signature Event Context" de Derrida, de donde se tomó el extenso pasaje citado, para lo que hace a una consideración más amplia de cómo las exigencias de la teoría prohiben la manipulación ideológica del psicologismo y empirismo *ingenuos.* Baste decir aquí que esta línea de pensamiento podría armonizarse con el argumento de que lo abstracto determina lo "concreto"[32]. Tal argumento no se asienta en una prioridad cronológica, sino en una prioridad lógica. Y es lamentable que, gracias a los nobles esfuerzos de Engels por hacer accesible a Marx, su idea de la "determinación" haya sido frecuentemente reducida a la "causalidad". No puedo elaborar sobre esta situación histórica aquí, Baste decir además que, según esta línea de argumentación, no sólo pareceria que "describir el habla como la expresión inmediata del ser" marca el lugar de un deseo que está obligado a pasar por alto la complejidad de la producción de (un) sentido(s) del ser. Según esto, también habría que reconocer que ningún habla, ningún "lenguaje natural" (un oximorón inconsciente), ni siquiera un "lenguaje" gestual, puede significar, indicar o expresar sin la mediación de un código pre-existente. Además, habría que comenzar a sospechar que las manifestaciones más autoritarias y potencialmente más explotadoras de la escritura en el sentido estrecho -los códigos de la ley- obran bajo un fonocentrismo implícito, el presupuesto de que el habla es la expresión inmediata del sí mismo.

Considero más apropiado pensar que el poder del rumor en el contexto subalterno deriva de su participación en la estructura de la escritura ilegítima más que de la escritura autoritaria de la ley, la misma que es confirmada por el modelo fonocéntrico del espíritu de la ley. "La escritura, el proscrito, el hijo perdido. Debe recordarse aquí que Platón siempre asocia habla y ley, *logos* y *nomos*. Las leyes hablan. En la personificación de *Crito*, las leyes le hablan a Sócrates directamente"[33].

Consideremos ahora las páginas 259-64 de EAP, donde se lleva a cabo el análisis del rumor. (Estas páginas se citan en 3.112, n. 157.) Recordemos también que el marco mental de los campesinos está tan afectado por el fonocentrismo de una tradición en la que *sruti* -lo que se oye- tiene la mayor autoridad, como el marco mental del historiador por el fonocentrismo de la lingüística occidental. Nuevamente, es más una cuestión de complicidad que de distancia de conocimiento.

Si, entonces, "el rumor es expresión hablada *par excellence"* (EAP 256), es preciso ver que su "inmediatez funcional" reside en su no pertenencia a una conciencia-de-voz *única.* Cualquier lector/a puede "llenarla" con su "conciencia".

---

[31] Derrida, "Signature Event Context", en Margins of Philosophy. tr. Alan Bass (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982), p. 317-I8.
[32] Para otra transformación contemporánea de este noción, ver Antono Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundisse,* tr. Harry Cleaver et al. (South Hadley: Begin and Garvey, 1984), pp. 41-58.
[33] Derrida, "Plato's Pharmacy", en *Dissemination,* tr. Barbara Johnson (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981). p. 146.

El rumor evoca la camaradería porque pertenece a cada "lector" o "transmisor'. Nadie es su origen o fuente. De esta manera, el rumor no es error, sino primordialmente (originariamente) errante, siempre en circulación, sin una fuente asignable. Esta ilegitimidad lo hace accesible a la insurgencia. Su "transitividad absoluta" (diríamos "indefinida", dado que "puede atribuírsele fuente(s) ficticias"), que se desmorona en el origen y en el final (clara imagen de la escritura), puede describirse como el modelo recibido de *habla,* en el sentido estrecho ("la colateralidad de palabra y hecho brotan de una voluntad común"), tan sólo bajo la influencia del fonocentrismo. De hecho, quince páginas más adelante, el autor mismo se acerca a esta posición cuando se percata que los insurgentes -quienes también están bajo la influencia del fonocentrismo- restringen la verbalidad abierta del rumor a través de un horizonte apocalíptico. El subalterno, la autoridad de élite y el crítico de la historiografía se hacen cómplices aquí. Sin embargo, la descripción del rumor en sus "rasgos distintivos [de]... anonimato y transitividad" (EAP 260) señala una contradiccìón que nos permite leer a contrapelo el texto de *Subaltern Studies.*

El extraño maridaje entre el estructuralismo soviético y el anti-humanismo francés produce a veces un efecto enganoso. Por ejemplo, la aplicabilidad al rumor de la sugerencia barthesiana de que la atribución de autoría cierra del todo la *escritura,* debería alertarnos sobre el carácter escritural *(scriptible)* del rumor, en lugar de obligarnos a desplazar al habla la aseveración de Barthes vía Vygotsky. El diálogo, según Vygotsky, es el ejemplo privilegiado de la denominada comunicación de verbalidad directa entre dos "autores" o fuentes inmediatamente autopresentes. Se supone que el diálogo es "impremeditado" (a pesar de que las teorias del efecto-de-sujeto o de la determinacfón abstracta de lo concreto considerarían dudoso este alegato). El rumor es un relevo de algo siempre asumido como pre-existente. En efecto, las autoridades coloniales se equivocaron al tomar el rumor como habla, al imponer los requerimientos del habla, en el sentido estrecho, a algo que extrae su fuerza de su participación en la escritura, en el sentido amplio.

El grupo de los Estudios de la Subalternidad nos ha conducido aquí a un tema de gran riqueza. El entrecruzamiento de las posibilidades revolucionarias no posesivas en la estructura de la escritura en general y su control por el fonocentrismo del subalterno nos da acceso a una micrología, o funcionamiento en escala diminuta, del mundo filosófico del subalterno. El asunto del "papel en blanco que cae del cielo" o el uso de material aparentemente "fortuito" "para...transmitir... la propia orden del Thakur por escrito" (EAP 248-9), por ejemplo, nos podría proporcionar un texto muy complejo para el uso de la estructura de la escritura en la fábula de la "conciencia del insurgente". El tema del papel de "la lectura de los periódicos en voz alta" en la construcción de Gandhi como significante, se deja de lado quizás muy rápidamente como instancia de dependencia respecto al "lenguaje hablado", coando lo que demuestra tal acto es que "una historia adquiere autentificación de su tema y del nombre de su lugar de origen más que de la autoridad del corresponsal" (3.48-9). Me he detenido tanto en este punto que aliora sólo me resta decir que el periódico es escritura explotadora en el sentido estrecho, que "el lenguaje hablado" es un concepto fonocéntrico en el que se supone que la autoridad emana directamente de la conciencia-de-voz del

hablante autopresente, y que la lectura en voz alta de un texto ajeno, como lo hace "un actor en escena", no es otra cosa que la puesta en marcha de la escritura en el sentido general. Para corroborar esto, puede verse el contraste que se establece entre hablante y rétor en la tradición occidental, desde el Sócrates platónico, pasando por Hobbes y Rousseau hasta J.L. Austin[34]. Cuando los periódicos empiezan a publicar rumores (3.88), la gama de posibilidades especulativas se vuelve aún más seductora. La propia investigadora resulta tentada por el circuito de "absoluta transitividad".

Sin ceder a esta seducción puede formularse la siguiente pregunta: ¿de qué sirve reparar en el desajuste entre la estructura sugerida de la escritura-en-general y el interés declarado en el fonocentrismo? ¿De qué sirve señalar que un fonocentrismo común une al subalterno, a la autoridad de élite y al historiador crítico-disciplinario, y que sólo una lectura a contrapelo podría revelarnos la adhesión a la ilegitimidad por parte del primero y el tercero? Dicho de otro modo, citando a Terry Eagleton:

> Marx es un metafísico, como lo es Schopenhauer y como lo es Ronald Reagan. ¿Se ha ganado algo con esta maniobra? ¿Si es verdadera, es esclarecedora? ¿Qué está en juego ideológicamente en tal homogeneización? ¿Qué diferencias materializa para suprimir? ¿Incomodaría o deprimiría a Reagan? Si lo que está en juego para el deconstruccionismo es el discurso metafísico, y si éste es completamente generalizado, entonces, hay un sentido en que al leer a contrapelo estamos subvirtiéndolo todo y nada[35].

No todos los modos de comprender el mundo y de actuar sobre él son *igualmente* metafísicos o fonocéntricos. Por otra parte, si *hay* algo compartido por la élite (Reagan), la autoridad colonial, el subalterno y el mediador (Eagleton/Estudios de la Subalternidad) que preferiríamos no reconocer, cualquier solución elegante que formulemos por medio de tal negación no pasaría de ser la marca de un sitio del deseo. Lo óptimo sería entonces el intento de forjar una práctica capaz de cargar con el peso de tal reconocimiento. Al usar el funcionamiento enterrado de la estructura de la escritura como palanca, el lector estratégico puede revelar la asimetría entre los tres grupos mencionadas arriba. No abstante, como "una lectura a contrapelo" tiene que permanecer estratégica siempre, nunca podrá alegar que ha establecido la verdad autoritaria de un texto, deberá seguir siendo siempre dependiente respecto a las exigencias prácticas y nunca conducir legítimamente a una ortodoxia teórica. En el caso del grupo de Estudios de la Subatternidad, tal lectura le evitaría la peligrosa trampa de alegar que se ha establecido el conocimiento verdadero sobre el subalterno y su conciencia.

---

[34] El tratamiento de la autoridad que realiza Hobbes en el *Leviathan* y el tratamiento del genio que realiza Kant en *The Critique of Judgement* son dos de los muchos *loci classici.* Existen extensos tralamíentos de esta temática, -como puede encontrársela en el Sócrates platónico, en Rousseau y en J.L. Austin-, en "Plato's Pharmacy", en *Of Grammatology*, y en "Signature Event Context" de Derrida, respectivamente.

[35] Terry Eagleton, *Walter Benjamin: or Towards A Revolutionany Criticism* (London: Verso Press, 1981). p.140.

La mujer

El grupo es escrupuloso en su consideración hacia las mujeres. En varios lugares, registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha (1.178, *EAP* 130) y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase (2.71, 2.241, 243, 257, 275). Empero, creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. Con esta consideración llevaré a término el conjunto de mi argumento.

En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la "femineidad" es un campo discursivo tan importante como la "religión". Así, cuando la protección a las vacas se convierte en un significado volátil para la re-inscripción de la posición social de varios tipos de grupos subalternos, semisubalternos y de élite indígena, la vaca se transforma en una figura femenina de uno u otro tipo. Considerando que en el siglo XIX británico el acceso femenino al "individualismo posesivo" es una de las fuerzas sociales rnás importantes, ¿qué significa sugerir que la "femineidad" tiene el mismo sentido y fuerza discursivos para todos los grupos heterogéneos meticulosamente documentados por Pandey? Chakrabarty realiza una investigación análoga sobre la figura del "trabajador". No hay tal suerte para la "mujer".

En el nivel más "antiguo e indígena" de lo religioso, un nivel que "tal vez dio (al montañés rebelde) una potencia extra (sic) en tiempos de desgracia colectiva y opresión externa" (1.98), todas las deidades son diosas devoradoras de hombres. A medida que este nivel de colectividad pre-insurgente se va transformando gradualmente en revuelta, continúan ofreciéndose más sacrificios a las diosas que a los dioses. Así, incluso cuando este nivel de revuelta liderizada por gente subalterna se compara con las "luchas de élite del período anterior" (1.124), notamos que en ese período, las luchas comenzaron en dos ocasiones porque los hombres no aceptaban el liderazgo femenino:

> Con la destitución de Ananta Bhupati en 1836, 17avo Zamindar de Golgonda, el Recaudador de Vishkhapatnam colocó a Jamma Devamma, viuda del 15avo Zamindar, en su lugar. Esta era una afrenta a los *mutttadars*[*] *y mokhasadars*[**] de Gudem, a quienes no se consultó... y que protestaron en sentido de que nunca habían sido gobernados por una mujer... En Rampa, después de la muerte del Mansabdar Ram Bhupatl Dev en marzo de 1835, vino una revuelta de *muttadars* contra la hija que había sido designada como sucesora (1.102).

[*] N. de *T. Mutta* - Gran heredad, que usualmente comprendía varias aldeas en Andhra. Por lo tanto, *-dar:* tenedor de una *mutta.*
[**] N. de *T. Mokhasadar* - Tenedor de una tenencia *mokhasa* de aldea o tierra asignada a un individuo sea gratuitamente, sea a cambio de una pequeña renta fija con la condición de prestar servicios en la región Telugu.

En términos de una semiosis social, ¿cuál es la diferencia entre diosas devoradoras de hombres, objetos de reverencia y generadoras de solidaridad, por un lado, y por otro, hijas y viudas seculares, inaceptables como líderes? Con motivo del "cultivo de la caña de azúcar" en UP oriental, Shahid Amin habla de la no coincidencia deliberada que se creó entre la inscripción natural (como en *script*, guión de teatro) del calendario de la cosecha y la inscripción artificial del circuito del capital monopólico colonial. Por supuesto, sería muy interesante preguntarse cómo se hubiera desarrollado la composición del campesinado y la tenencia de la tierra, si se hubiera permitido que ambas fnscripciones coincidieran. Sin embargo, también debe advertirse que la dote es la demanda *social* invariablemente mencionada, que permitía que las demandas de la naturaleza devastaran al campesino por medio de las demandas del imperio. ¿Deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel tan decisivo en tantos frentes? ¿Deberíamos tomar nota de que el proverbio mencionado en 1.53[***], es recitado por una hija joven, que se niega a las demandas de su amante para preservar los sembradíos de su padre? ¿Deberíamos prestar atención a esa división metafórica de la sexualidad (en el caso de la mujer, el sexo es, por supuesto, idéntico a su ser o a su conciencia) que la equipara con una heredad, que se transfiere o no, del padre al amante? Realmente, en un colectivo que presta tanta atención a la subjetividad o posicionamiento-de-sujeto del subalterno, resulta sorprendente encontrar tal indiferencia por la subjetividad, e incluso por la indispensable presencia, de la mujer como instrumento decisivo. Estas cuatro oraciones podrían servir para ilustrar mi argumento:

> No era inusual que un *Patidar* [+]"superior" gastara su dinero de dote y devolviera la esposa a su padre, para poder casarse otra vez y obtener otra dote. Entre *patidars*, se consideraba muy vergonzoso tener que recibir a una hija devuelta [!]... Se formaban gols[++] para impedir desastrosos matrimonios hipergámicos con linajes *patidar* "superiores"..: Por lo tanto, descubrimos aquí una forma fuerte de organización subalterna dentro de la casta *patidar*, que permitía un control respecto al poder de la élite *patidar*... Ni Mahatma Gandhi pudo romper la solidaridad del *gol* patidar de las 21 aldeas.

No veo cómo puede pasarse por alto aquí la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico. Sin embargo, se llega a esta conclusión: "la solidaridad de los *Gols* era una forma de solidaridad de clase" (1.202, 203, 207). La condición de la mujer "mejora" como secuela, al igual que la condición del insurgente bajo el poder colonial; pero entonces, ¿cuál es la diferencia? El subalterno masculino y el historiador resultan unidos aquí en el supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas -si acaso- se considera parte de la sociedad civil.

[***] N.E. Se refiere al proverbio "Aunque amor mío tu eres muy querido para mi, ¿por qué me pides toda la rama? No estoy dispuesta a llegar siquiera con media rama, porque es de mango (y por lo tanto, muy valiosa)", analizado por Shahid Amin, "Small Peasant Commodity Production and Rural Indebtedness: the Culture of Sugarcane in Eastern UY.P., c. 1880-1920". En: *Suhaltern Studies 1* Ranajit Guha (ed.) 1996 (1982).

[+] N. E. Casta dorninante de Gujarat.

[++] N.E. Círcuto matrirnonial Patidar.

En el contexto de la India contemporánea, estas cuestiones no carecen de importancia. Así como los *ulgulan* [rebeliones] de 1899-1901 des-hegemonizaron el cristianismo milenarista en el contexto indio, también *los adivasis* parecen haberle sacado el jugo a las posibilidades emergentes de una religión centrada en deidades femeninas en el movimiento Devi de 1922-23,.un movimiento que impugnó activamente la re-inscripción de la tierra como propiedad privada[36].En el actual contexto indio, ni la religión ni la femineidád muestran un potencial emergente deeste tipo.

He dejado para el final dos amplias áreas en las que la instrumentalidad de la mujer adopta su forma más impresionante: las nociones de territorialidad y modo comunal de poder.

Metáforas-concepto de territorialidad y de mujer

El concepto de territorialidad está implícito en la mayoría de los ensayos de los tres volúmenes de *Subaltem Sludies.* Nuevamente, la exposición teórica explícita se encuentra en este caso en *EAP.* La territoriatidad es la "atracción combinada de los lazos primordiales de parentesco y de comunidad" que forma parte "de la mecánica real de ... la movilización autónoma"*(EAP* 118).En el nivel más simple posible, es evidente que las nociones de parentesco resultan ancladas y consolidadas por medio del intercambio de mujeres. Esta consolidación, según Guha, rebasa la división religiosa entre lo hindú y lo musulmán. "En Tamil Nadu... con las cuatro (subdivìsiones de la comunidad musulmana, G.S.), la endogamia ayuda a reforzar sus identidades diferenciadas tanto en términos de parentesco como de territorio" (EAP 299). En "Allahabad... los Mewati... realizaron una movilización masiva de sus aldeas exógamas densamente emparentadas entre sí" (EAP 316). En todos estos ejemplos, la mujer es el sintagma olvidado en la semiosis de la subalternidad de la insurrección.

A lo largo de estas páginas, mi propósito ha sido el de mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí tarnbién, la tendencia de los historiadores, no de ignorar, sino de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como "clase" o "solidaridad de casta" (*EAP* 316), guarda una suerte de relación con el intento general de los campesinos por anular la distinción entre consanguinidad y coresidencia, Como en el caso de las brutales costumbres matrimoniales de los *patidars,* aquí el historiador menciona la simple exclusión del subalterno como sujeto femenino (sexuado), sin detenerse a reflexionar sobre ella; "En cada una de estas (aldeas rebeldes), casi toda la pobiación, *excluyendo a las mujeres adquiridas por matrimonio,* alegaba ser descendiente de un patrilinaje común, consanguíneo o mítico, y se consideraba como miembro del mismo clan o *gotra*. Esta creencia en un ancestro compartido hizo que la aldea se afirmara positivamente al actuar como una unidad de solidaridad y negativamente al poner en marcha un elaborado código de discriminación contra los extraños" (*EAP* 311; énfasis mio).

[36] Ver Hardiman, "Adivasi Assertion in South Gujarat: the Devi Movernent of 1922-3", en 3.

A pesar de que todos aceptaron sin gran énfasis y trivialmente que la mujer, carente de una identidad propia, era quien hacía funcionar este patrilinaje consanguíneo o mítico; y a pesar de que, en opinión del historiador, "estos lazos primordiales con base aldeana eran el medio principal de movilización rebelde, de *rnauza* a *mauza*, por todo el norte y el centro de India en 1857" *(EAP* 315*),* parece que no podemos dejar de investigar la privación-de-sujeto de la mujer en el funcionamiento de esta movilización y esta solidaridad. Me parece claro que, si la cuestión de la conciencia subalterna femenina, cuya instrumentalidad es tan frecuentemente percibida como decisiva, es una pista falsa[*], la cuestión de la conciencia del subalterno como tal debe juzgarse también como una pista falsa.

"La territorialidad actuaba en grado nada despreciable para frenar la resistencia contra la soberanía británica" *(EAP* 331). Lo que esta resistencia requería era un concepto de "nación". Hoy, después de la computarización de la economía global, los conceptos rnismos de nación se están volviendo problemáticos de manera específica:

> El modo de integración de los países subdesarrollados a la economía internacional ha cambiado, de una base exclusivamente ligada a la explotación de materias primas y mano de obra, a otra en que la manufactura ha ganado preponderancia. Este movimiento ha ocurrido paralelamente a la proliferación de zonas de procesamiento de exportaciones (ZPEs) en todo el mundo. Más que un concepto uniformemente definido o geográficamente delimitado, la zona de procesamiento de exportaciones provee una serie de incentivos y laxas restricciones para las corporaciones multinacionales de parte de los países en desarrollo en su esfuerzo por atraer inversión extranjera a la manufactura orientada a la exportación. Esto ha dado lugar a nuevas ideas sobre el desarrollo que *frecuentemente cuestionan las nociones preexistentes de soberanía nacional*[37].

Si el insurgente campesino fue la víctima y el héroe desconocido de la primera ola de resistencia contra el imperialismo territorial en la India, se sabe muy bien que, por razones de connivencia entre las estructuras patriarcales pre-existentes y el capitalismo internacional, la mujer sub-proletaria urbana es el sujeto paradigmático de la configuración actual de la División Internacional del Trabajo[38]. Conforme investigamos las pautas de resistencia entre estas "eventuales permanentes", los problemas de constitución-de-sujeto en la mujer subalterna van adquiriendo importancia.

---

[*] N. E. En el original, *red herrring*, lit. "arenque rojo", expresión intraducible que indica algo que hace desviar la atención del punto principal.

[37] June Nash y María Patricia Kelley, eds., *Women, Men, and the Internacional Division of Labor* (Albany: Suny Press, 1983), p. viii.

[38] Trato este asunto en "The Politics of 'Feminist Culture'", en prensa en *Praxis Internacional.*

El modo comunal de poder y el concepto de mujer

A pesar de que el concepto de modo comunal de poder de Partha Chatterjee no está implícito de modo tan generalizado en todo el trabajo del grupo, se trata de un argumento importante y sustantivo para el proyecto de los Estudios de la Subalternidad. Aquí se muestra que la importancia de las estructuras de poder comunales, basadas en gran parte en la familia y en el clan, abarcan partes extensas del mundo pre-capitalista. Nuevamente, la importancia definitoria decisiva, sintagmática y micrológicamente anterior, de la diferencia sexual en el despliegue de tal poder es excluida de antemano, de modo que se percibe a la sexualidad sólo como un elemento entre los muchos que Impulsan esta "organización social de la producción" (2.322). La tarea de hacer visible la figura de la mujer no es, quizás, una tarea que se pueda pedir con justicia al grupo. A esta lectora le parece, sin embargo, que una historiadora feminista de la subalternidad tendría que plantearse el problema de la mujer como un asunto estructural más que marginal en cada uno de los muy diferentes tipos y culturas que Cliattarjee invoca en "Más sobre los modos de poder y el campesinado".

Si en la explicación de la territorialidad yo noto una tensión entre las descripciones consanguíneas y espaciales que comparten el subalterno y el historiador, en el caso del "modo comunal de poder", se nos muestra un choque entre las explicaciones que emanan de percepciones "políticas" y aquellas que surgen del parentesco. Esta es otra versión de la misma batalla: la aparente neutralización genérica del mundo, que se explica finalmente mediante la razón, negando y subsumiendo la sociedad doméstica en la sociedad civil.

El antagonismo entre parentesco y política es uno de los argumentos principales de Chatterjee. ¿Qué papel juega aquí la figura de la mujer? En la dispersión del campo de poder, la división sexual del trabajo se define progresivarnente desde arriba como participación compartida en el poder. Ese relato es la parte subyacente de la taxonomía de poder que Chatterjee expone.

Así, puede que haya otros modos de sustentar la propuesta de que "la estructura de la autoridad comunal debe localizarse fundamentalmente en la ideología". Nuestra explicación tomaría en cuenta las estructuras específicamente patriarcales que produce el campo discursivo de la unidad de la "comunidad en su conjunto". "La fuente de toda autoridad es la comunidad en su conjunto, donde nadie es depositario permanente de poderes delegados" (2.341). Si se lee la narrativa de "la institucionalización de la autoridad comunal" (2.323) con esto en mente, puede hacerse que la taxonomía de los modos de poder interactúe con la historia de la sexualidad.

Chatterjee cita a Víctor Turner, quien propone que el resurgimiento de los modos comunales de poder frecuentemente crea formas de combatir a las estructuras feudales: "la resistencia o revuelta frecuentemente adopta la forma de... *communitas"* (2.339). Este aserto es particularmente desafiante en el caso de la deshegemonización de la monarquía. En esta fábula de ritmo rápido sobre el progreso de los

modos de poder, puede verse que la idea de un tipo de rey puede haber suplido una brecha inherente a la ideología de la comunidad-en-su-conjunto: "un nuevo tipo de jefe a quien Tacitus denomina'rey' (*rex*) que fue elegido dentro del 'clan real'" (2.323). La figura de la mujer intercambiada todavía produce la unidad cohesiva de un "clan", aún si lo que de ello emerge es un "rey". Y así, cuando la *comunidad* insurgente invoca al monarca contra la autoridad *feudal,* la explicación de que ellos están re-infundiendo en el rey -o re-llenándolo-con- la vieja ideología patriarcal de la consanguinidad, que nunca está lejos de la metáfora del Rey como Padre, parece aún menos sorprendente (3.344).

Mi argumento es, por supuesto, que a través de todos estos heterogéneos ejemplos de territorialidad y de modo cotnunal de poder, la figura de la mujer, trasladándose de clan a clan, de familia a familia, como hija/hermana y esposa/madre, realiza la sintaxis de la continuidad patriarcal, aún si ella misma resulta así vaciada de una identidad propia. En este área particular, la continuidad de la comunidad o de la historia, tanto para el subalterno como para el historiador, se produce por encima (pretendo una metáfora copulativa, filosófica y sexualmente) del encubrimiento de su discontinuidad, por encima del repetido vaciamiento de su significado como instrumento.

Si aqui parezco intransigente, quizás la distancia recorrida entre el alto estructuralismo y el actual anti-humanismo puede ser medida, de mejor minera, a partir de dos célebres pasajes de dos hombres famosos. Primem, un ejemplo de olímpica destitución, que ignora el papel de la representación en la constitución-del-sujeto:

> Toda la demostración... ha podido ser llevada a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje... El hecho de que el mensaje *(message,* G.S.) esté aqui constituído *por las mujeres del grupo* que circulan entre los clanes, líneas de descendencla o famílias (y no como en el lenguaje propiamente dicho, *por las palabras del grupo* que circulan entre indìviduos) no altera en absoluto la identidad del fenómeno considerado en ambos casos. Este equivoco (entre valores y signos, G.S.) se manifiesta divertidamente en una crítica que ha sido a veces dirigida a las *Structures élémentaires de la parenté:* libro "anti-feminista", han dicho algunos, porque en él las mujeres son tratadas como objetos... (Pero. G.S.) a diferencia de las mujeres, las palabras no hablan. Las mujeres son productoras de signos al mismo tiempo que los signos, como tales, no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas[39].

Y el segundo, que es el reconocimiento de un límite:

[39] Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, tr. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf (Garden City: Anchor Books, 1967), p. 60. [N. E. Para la presente versión se ha consultado la traducción de Eliseo Verón, Antropologia Estructural, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, pp. 56-57.] Énfasis adicional.

> Las significaciones o valores conceptuales que aparentemente están en juego, y son los medios, en todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, la "incesante guerra entre los sexos", el "odio mortal entre los sexos", el "amor", el erotismo, etc., están todos en el vector de lo que puede denominarse el proceso de *propiación* (apropiación, expropiacibn, tomar, tomar posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). Mediante numerosos análisis, que no puedo proseguir aquí, parece ser que, en virtud de la ley que hemos formalizado, algunas veces la mujer es mujer al dar, *al darse a sí misma,* mientras que el hombre toma, posee, toma posesión, y algunas veces, por contraste, la mujer al darse a sí misma, se da-a-sí-misma-como, y así simula y asegura para sí misma el dominio posesivo... Como una operación sexual, la propiación es más poderosa, por indecidible, que la cuestión de *ti esti* (qué es, G.S.), que la cuestión del velo de la verdad o el significado del Ser. Tanto más -y este argumento no es ni secundario ni suplementario- porque el proceso de propiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje y del intercambio simbólico en general, (ncluyendo, entonces el de todos los enunciados *(énoncés)* ontológicos[40].

Cito estos pasajes, de Lévi-Strauss y Derrida, separados por 20 años, como un signo de los tiempos. Pero no necesito agregar que, en el íntimo caso, la cuestión del ser y el enunciado ontológico se relacionarían a la fenomenalidad de la conciencia subalterna como tal.

Envío

En estas páginas, he puesto énfasis reiteradamente en la compticidad entre el sujeto y el objeto de la investigación. Como sujeto de la investigación, mi papel en este ensayo ha sido enteramente parasitario, ya que mi único objeto han sido los mismos *Subaltern Studies.* Sin embargo, tarnbién yo misma soy parte de su objeto. Situada dentro del actual escenario académico del imperialismo cultural, con una cierta *carte d'entrée a* los talleres teóricos de élite en Francia, traigo noticias de las líneas-de-poder desde dentro del palacio. Nada puede funcionar sin nosotros, pero la parte que nos toca es por lo menos históricamente irónica.

¿Qué queda de la sugerencia post-estructuralista acerca de que *todo* trabajo es parasitario, ligeramente a un lado de lo que se desea cubrir adecuadamente; a saber, que el crítico (historiador) y el texto (subalterno) están siempre "fuera/al lado de sí mismos"? La cadena de complicidades no se detiene con el cierre de un ensayo.

---

[40] Derrida, *Spurs,* pp. 109-11.