

CULTURAS DE HISTORIA
Y ETNOGRAFÍA

2. INSURGENTES SUBALTERNOS Y SUBALTERNOS INSURGENTES

A fines de los años setenta, un pequeño grupo de jóvenes historiadores del sur de Asia, radicales y entusiastas, concentrados en Inglaterra, celebraron una serie de reuniones con un distinguido y experimentado erudito marxista de la India colonial, Ranajit Guha, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex en Falmer cerca de Brighton. Los allí reunidos compartían una sensibilidad política mutua nacida de los sucesos del 68 y del movimiento maoísta Naxalbari en la India; una intención política común que había sido alimentada por un radicalismo poco espectacular pero decidido de los años setenta en Gran Bretaña (y otros lugares), y una voluntad de participación colectiva que había sido agudizada por los excesos de la policía y del gobierno durante el Estado de emergencia política —provocado por la entonces primera ministra Indira Gandhi— entre 1975 y 1977 en India.¹ El propósito de estas discusiones en Sussex era llegar a un acuerdo sobre una nueva agenda para la historiografía de la India, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados —protagonistas legítimos pero desheredados— en la hechura del pasado, y con ello corrigiera el desequilibrio elitista de gran parte de lo que se escribía al respecto. Así nació *Subaltern Studies*, un proyecto que hasta ahora ha visto la publicación de 10 volúmenes de ensayos, además de varios libros debidos a la pluma de miembros del grupo de base de este proyecto, que también forman parte de su impulso más amplio.

En una de las primeras declaraciones acerca del programa de trabajo de este grupo, Ranajit Guha definía el objetivo de *Subaltern Studies* como un esfuerzo “para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sudasiáticos, para rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y del trabajo aca-

¹ Véase Gyan Prakash, “Subaltern Studies as postcolonial criticism”, *American Historical Review*, 99, 1994, en particular, pp. 1476-1479.

démico”.² Desafiando las afirmaciones simplistas de un marxismo ingenuo según las cuales la economía y sociedad sudasiáticas podían entenderse en términos de claras divisiones de clase, el proyecto emprendió la elaboración de la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos de Antonio Gramsci, como una metáfora para los atributos generales de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, ya se expresara ésta en términos de clase, casta, edad, género o cargo público. En la naturaleza misma de las dimensiones de cajón de sastre de esta categoría, más que como un matizado instrumento heurístico, lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular. No obstante, como una forma abreviada para referirse a un conjunto de problemas por analizar, la categoría de subalterno también contenía ya en sí la posibilidad de fundamentar análisis que profundizaban la articulación de principios diferentes, entrelazados, de división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación.

Estas versiones bastante diferentes de lo subalterno como una categoría, se han interpretado de maneras interesantes e intrigantes a lo largo del desarrollo del proyecto. Con el amargo despecho de los críticos de Subaltern Studies, los primeros ejercicios surgidos del proyecto reconstruían las variadas trayectorias y modos subyacentes de la conciencia de los movimientos de grupos subordinados de India para destacar la autonomía y condición de agente (*agency*) de estas comunidades, mediante la delimitación de lo subalterno como una categoría más o menos homogénea.³ Desbaratando las reclamaciones de censores y comentaristas, los ejercicios más recientes del proyecto han examinado las mediaciones múltiples — de naturaleza social y epistémica, de carácter cultural y discursivo— que

² Ranajit Guha, “Preface”, en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, p. viii. A principios de los años ochenta, el comité editorial de *Subaltern Studies* estaba compuesto por Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ranajit Guha, David Hardiman, Gyanendra Pandey y Sumit Sarkar. Recientemente se reorganizó el comité de *Subaltern Studies* y ahora los miembros de base son: Shahid Amin, Gautam Bhadra, Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey. David Arnold, Dipesh Chakrabarty y David Hardiman siguen siendo consejeros editoriales, acompañados en esta función por Sudipto Kaviraj, Shail Mayaram, M.S.S. Pandian, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu.

³ Véase en particular a Rosalind O’Hanlon, “Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia”, *Modern Asian Studies* 22, 1988, pp. 189-224, la mejor de estas críticas. Véase asimismo Christopher Bayly, “Rallying around the subaltern”, *Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988, pp. 110-123.

sostienen la producción de sujetos subalternos, y convertido lo subalterno en una perspectiva y una metáfora para cuestionar las formas dominantes de conocimiento de imperio y nación, Estado y modernidad. En discusiones acerca de Subaltern Studies, las críticas de montajes homogéneos de lo subalterno que se consideran idealizaciones del pasado han sido remplazadas por acusaciones de una heterogeneidad implacable que se ha entendido como una fragmentación de la historia.⁴ Las intervenciones dentro del proyecto mismo continúan encontrando nuevos significados para lo subalterno como una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica.⁵

ORA ESTO, ORA LO OTRO

¿Cómo entender Subaltern Studies? ¿Acaso es esta empresa una extensión creativa de la tradición de las historias desde abajo, un esfuerzo que se ha extraviado en los imperativos posmodernos, postestructuralistas y poscoloniales? ¿O designa otra iniciativa, una forma distinta de crítica poscolonial? Importantes intervenciones en el debate acerca de Subaltern Studies reflejan las polaridades polémicas en el fondo de estas cuestiones. El resultado: respuestas tendenciosas, programáticas. En contraste, en este capítulo ofrezco una discusión sustantiva de las maneras como Subaltern Studies ha animado y articulado tanto las historias desde abajo como las perspectivas poscoloniales.⁶

⁴ Véase la más importante de estas críticas recientes en Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, 1997. Por lo menos en parte, la acusación clave de la crítica de Sarkar proviene del hecho de que él es ex miembro del grupo de Subaltern Studies.

⁵ Respecto a las discusiones teóricas y críticas de la categoría de lo subalterno y de Subaltern Studies desde el interior del proyecto, véase Veena Das, “Subaltern as perspective”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI*, Delhi, 1989, pp. 310-324. Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985, pp. 330-363. Dipesh Chakrabarty, “Invitation to a dialogue”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985, pp. 364-376. Véase también Gyan Prakash, “Writing post-orientalist histories of the third world: Indian historiography is good to think”, en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, 1992, pp. 353-388.

⁶ Para discusiones acerca de los debates más amplios en historia del sur de Asia, véase Gyan Prakash, “Writing post-orientalist histories of the third world”, en N. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; y Sumit Sarkar, “The many worlds of Indian history”, en S. Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, 1997.

Como es sabido, desde los años sesenta hemos presenciado el desarrollo de una tendencia mundial de la historiografía conocida como “historia del pueblo”, “historia desde abajo” e “historia desde abajo hacia arriba”.⁷ Este desarrollo, parte de la expansión más amplia de la historia social, se ha convertido en un paso historiográfico significativo en India sólo desde fines de los años setenta. En esto se puede atribuir un papel decisivo al trabajo de Subaltern Studies.⁸ Ahora bien, Subaltern Studies no es sólo una forma específica de escritura de la historia y de crítica cultural en India, sino también parte integrante de movimientos transnacionales más extensos en la historiografía. Así, la primera parte de este capítulo examina la formación de la historia desde abajo en India, ubicándola en el contexto más amplio de las primeras vetas abiertas en el campo internacional de la historia del pueblo, exponiendo las directrices iniciales de desarrollo y énfasis de este género en India, e indicando algunos de los problemas que se han presentado —y todavía asedian— a los profesionales de la historia desde abajo.

Más cerca de nosotros, aproximadamente durante los últimos 10 años, las maneras de escribir la historia —incluyendo la historia desde abajo— han experimentado más transformaciones en el contexto mundial, y la historiografía india no ha permanecido al margen. Algunos de estos cambios han sucedido porque los historiadores y antropólogos han hecho cola, cada vez en mayor número, para presentarse ante los críticos literarios, los nuevos jefes de “teorilandia”. Por otra parte, si bien ciertos trabajos dentro de Subaltern Studies se han adaptado y contribuido a esta erudición tipo encuentro de la orilla izquierda con el East Village, los más de los volúmenes de la serie han revelado una heterogeneidad interna y una frescura de propósitos al acometer las tareas que se les presentan. Al mismo tiempo, también ha habido un cambio de énfasis dentro del proyecto, de las primeras construcciones del pasado de grupos subordinados a las recientes inquisiciones de las

⁷ A lo largo de este ensayo, uso indistintamente las frases historia del pueblo e historia desde abajo.

⁸ *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha, Delhi, 1982-1989; *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, 1992; *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

historias de estados y naciones. La última parte de este capítulo explora las implicaciones de este nuevo acento en Subaltern Studies, acento que a la vez es una inquisición de las razones de Estado y un registro de estados de ánimo. Juntas, ambas constituyen un esfuerzo de mi parte por transmitir una percepción de la trayectoria y carácter así como de las posibilidades y problemas de la nueva historia cultural que trabaja con materiales del sur de Asia, que articulan un conjunto más amplio de preocupaciones.

HISTORIAS DESDE ABAJO

La idea de una historia del pueblo se remonta a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Europa. Movimientos de autodescubrimiento nacional y el “descubrimiento” de lo “folclórico” produjeron historias de las costumbres y tradiciones “del pueblo”.⁹ Además, el término ha comprendido escritos que varían enormemente en sus posturas políticas y en consecuencia en su elección y tratamiento de los temas. Lo que ha sido común a las diferentes formas de la historia del pueblo es que, en lugar de un interés exclusivo en los gobernantes y la forma como gobernaron, se han enfocado —de maneras diferentes, a menudo contradictorias— en el pueblo llano.¹⁰ Éste es el significado de historia del pueblo en su sentido más amplio e inclusivo. Aquí uso el término de una forma más restringida para referirme a los pasos hacia el estudio histórico de grupos subordinados que se han dado desde los años sesenta. Tal uso del término historia del pueblo o historia desde abajo no niega que estos estudios posteriores estén marcados por continuidades con el pasado o que difieran entre ellos en método y posturas políticas. Lo que quiero demostrar es que a diferencia de las iniciativas de antes, dispares y aisladas, la historia desde abajo, en el contexto político específico de los años recientes, ha surgido como una especie de historiografía alternativa dentro de las instituciones académicas (y fuera de ellas): ha esta-

⁹ Véase, de Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, 1978, y “People’s history or total history”, en *People’s History and Socialist Theory*, editado por Raphael Samuel, Londres, 1981. Burke examina las limitaciones de este género, particularmente las ambigüedades en el uso del término “pueblo”.

¹⁰ Burke, “People’s history”.

blecido un notable discurso historiográfico con una presencia internacional.¹¹

Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido ver a los grupos subordinados —las mujeres, grupos étnicos, trabajadores— como objetos privados de conciencia y como víctimas pasivas de la historia. Como corolario, las rebeliones y revueltas de grupos subordinados se explican como reacciones directas, ciegas, a presiones económicas. Las “masas” se parecen a un volcán: permanecen pasivas, dormidas, hasta que se levantan como “multitud” cuando los fuegos del estómago empiezan a quemar. Desafiar semejante concepción de los grupos subordinados ha ayudado a constituir una importante veta dentro de la historia desde abajo. El mejor trabajo dentro de esta tradición ha considerado a los grupos subordinados como *agentes conscientes de la historia*, que han moldeado y sido moldeados por los procesos sociales, que vivían y hacían el pasado. Esta postura está relacionada, además, con otra importante veta dentro de la historia del pueblo. Esta tradición historiográfica, cada vez más, se ha centrado en las *formas de cultura y conciencia* de los grupos subordinados. Este enfoque tiene como premisa reconocer que la cultura y la conciencia de los grupos subordinados, como se expresan en sus manifestaciones y prácticas, tienen una lógica y una racionalidad distintivas que es posible definir en términos de su universo conceptual y de la validez de su experiencia.

Estos dos aspectos interrelacionados se entienden mejor mediante ejemplos específicos. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una estable sociedad paternalista en la que los valores de la “*gentry*” (hidalguía) habían sido asimilados en todos los niveles sociales. No sorprende que así se explicara la deferencia de los *lower orders* (clases bajas). Sólo era durante épocas de agudas carencias y escasez que estos *lower orders*, como reacción ante diversos estímulos económicos, se llevaban las manos al vientre y participaban en disturbios por alimentos. És-

¹¹ Véanse las recientes reseñas de la historia desde abajo y las formas en que los géneros de historia oral, feminista y microhistoria —y los últimos desarrollos dentro de la antropología histórica— se enlazan con los intereses de la historia desde abajo, por ejemplo en *New Perspectives on Historical Writing*, editado por Peter Burke, University Park, Pennsylvania, 1992, pp. 1-66, 93-139; *The New Cultural History*, editado por Lynn Hunt, Berkeley y Los Ángeles, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987, pp. 18-77; y *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, editado por Aletta Biersack, Washington, 1991.

ta es, por lo menos, la visión desde arriba. Estudios de la Inglaterra dieciochesca dentro de la tradición de la historia del pueblo, en particular la obra de E.P. Thompson, han revelado una rica y autónoma cultura popular.¹² Los grupos subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII fueron participantes creativos en un vigoroso “proceso de formación de la cultura desde abajo”.¹³ Estos grupos se servían de su experiencia de trabajo y relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y al sistema de creencias, a las prácticas y ritos, de la cultura popular del siglo XVIII. Si nos situamos dentro de esta cultura, la deferencia aparece como “en parte autoconservación necesaria, en parte la calculada extracción de cualquier cosa que pudiera ser extraída de los gobernantes”.¹⁴ Además, la acción de la multitud durante épocas de escasez en el siglo XVIII no se puede reducir a meras presiones económicas y descartarse mediante el uso de términos como “disturbio” y “multitud”, los cuales tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, denotan un carácter convulsivo y falta de organización. La mayor parte de los ejemplos de acción de la multitud no eran inconscientes o desorganizados. En lugar de ello, estaban animados por la lógica de la “economía moral”, una noción de normas y obligaciones y de las funciones económicas propias de los diferentes grupos dentro de la comunidad, lo cual era una característica central de la cultura popular del siglo XVIII.¹⁵ Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por una clara lógica. Los pa-

¹² El examen de la cultura popular de la Inglaterra del siglo XVIII que sigue se basa en buena medida en el trabajo de Thompson y de Hans Medick. E.P. Thompson, “Patrician society, plebian culture”, *Journal of Social History*, vol. 7, núm. 4, 1974; E.P. Thompson, “Eighteenth century English society: class struggle without class”, *Social History*, vol. 3, núm. 2, 1978; E.P. Thompson, “Time, work-discipline and industrial capitalism”, *Past and Present*, núm. 38, 1967; E.P. Thompson, “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”, *Past and Present*, núm. 50, 1971; E.P. Thompson, “The crime of anonymity”, en Douglas Hay *et al.*, *Albion's Fatal Tree*, Londres, 1975; E.P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, 1977; Hans Medick, “Plebian culture in the transition to capitalism”, en *Culture, Ideology and Politics*, editado por Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones, Londres, 1983; Hans Medick, “The proto-industrial family economy”, en *Industrialization before Industrialization*, editado por Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm, Cambridge, 1981.

¹³ Thompson, “Patrician society”, p. 393.

¹⁴ Thompson, “Eighteenth century English society”, p. 163. Véase también Thompson, “Patrician society”.

¹⁵ Thompson, “Moral economy”.

trones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían gastos extravagantes de acuerdo con la condición social, el prestigio y el lujo, una vez que las necesidades inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Semejante comportamiento podría parecernos hoy antieconómico e irracional. Sin embargo, en un contexto de incertidumbre económica fundamental y de incesantes amenazas de pérdidas, tales gastos ayudaban a los grupos subordinados a definir su propia conciencia: fortalecían lazos familiares, de vecindad y amistad dentro del ámbito de la cultura popular.¹⁶ El capital que se invertía era monetario y emocional: lo que se producía y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales estos grupos subordinados recurrían en tiempos de carencia y escasez.¹⁷

He aquí un segundo ejemplo. En un debate acerca de la esclavitud de los afroamericanos en Estados Unidos, los historiadores conservadores hablaban de los aspectos benevolentes y paternalistas del sistema esclavista. En cambio, los historiadores liberales y radicales subrayaban el carácter inhumano y opresor de la esclavitud. Ambas posturas trataban a los esclavos como objetos. Contrariamente a esta imagen, los historiadores dentro de la tradición de la historia del pueblo han subrayado que aunque la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no eran víctimas pasivas de este sistema. Por ejemplo, Eugène Genovese ha afirmado que la población afroamericana no aceptaba irreflexivamente el cristianismo —la religión que los amos buscaban imponer a sus esclavos como mecanismo de control. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma por medio de un proceso de préstamo selectivo de los motivos e ideas de la religión del hombre blanco.¹⁸ De manera parecida, Lawrence Levine ha destacado la autonomía de la cultura y conciencia negras expresada en sus cuentos folclóricos, en su humor y en los espirituales negros. Cuando los esclavos cantaban “*Didn't my Lord deliver Daniel... then why not every man?*” [¿Acaso mi señor no libertó a Daniel... entonces por qué no a todos los hombres?], expresaban su experiencia de

la opresión, su dolor y humillación y su deseo de libertad. Las historias populares del *animal trickster*, que siempre vence a los animales más grandes gracias a su astucia, también revelan los contornos de una conciencia que rehusaba someterse a una obediencia ciega.¹⁹ La cultura y religión que los esclavos crearon y alimentaron les proporcionó un “espacio vital” [*living space*].²⁰ Les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones sumamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y subversión ocasional de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos también significaba que en otras áreas aceptaban las relaciones básicas de dominación y subordinación. Esto estableció los límites de la cultura y conciencia de los esclavos. Las rebeliones y revueltas de los esclavos contra la institución del esclavismo no correspondían verdaderamente a su cuestionamiento de este sistema social represivo e inhumano. La lógica que animaba la cultura de los esclavos era la de una “conciencia contradictoria”.²¹ Más adelante retomo el problema de la condición de agente [*agency*] —grupos subordinados como participantes en un proceso social— seguido del enfoque centrado en la cultura.

El contexto político que definió el desarrollo temprano de la historia desde abajo fue el del desencanto ocasionado por los partidos comunistas organizados burocráticamente. Esto venía, en buena medida, de un reconocimiento de los problemas del comunismo estalinista. La búsqueda de un comunismo genuinamente libertario y democrático que respetara la dignidad humana y en el que las voces del pueblo no fueran silenciadas ha tenido su corolario en la escritura de la historia. Los socialistas recurrieron al pasado para recuperar los movimientos de masas democráticos y libertarios que afirmaban la dignidad humana en condiciones sumamente adversas y para restaurar las voces del pueblo silenciadas por la práctica histórica establecida. Este contexto político se ha caracterizado cada vez más por iniciativas políticas y culturales, a menudo al margen de los partidos comunistas ortodoxos —grupos ambientalistas y en favor del desarme nuclear, movimientos feministas de liberación y de homosexuales—, y ha hecho posibles otras dos vetas, importantes y en extremo valiosas, dentro de la historia del pueblo. La primera ha consis-

¹⁶ Medick, “Plebian culture”; Medick, “Proto-industrial family economy”. Véase asimismo Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

¹⁷ He examinado estas y otras dimensiones de la cultura popular del siglo XVIII en mi “Popular culture and capitalism: Eighteenth century England”, texto inédito.

¹⁸ Eugène D. Genovese, *Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974.

¹⁹ Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness*, Nueva York, 1977.

²⁰ Tomo la noción de “espacio vital” de Genovese, *Roll Jordan Roll*.

²¹ T.L. Jackson Lears, “The concept of cultural hegemony: problems and possibilities”, *American Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 1985.

tido en los intentos de ciertos grupos por democratizar el acto de producción histórica, sacándolo de la academia y ampliando el padrón de escritores de historia. Los grupos étnicos, las mujeres y los trabajadores han empezado conscientemente a reflexionar sobre su propio pasado y a escribir sobre ello. La otra veta, que trajo consigo el movimiento feminista como secuela, es que se escriba la historia, por mujeres y hombres, considerando el tema del género como uno de los principios organizadores de los sistemas sociales. Estos desarrollos, me parece, contribuyen en alguna medida a definir la historia del pueblo no sólo como una alternativa, sino también como una historia de oposición.

En India, el impulso inicial para el desarrollo de la historia desde abajo vino del debate sobre el lugar que ocupan los movimientos de campesinos, trabajadores y grupos tribales en el movimiento nacionalista indio: varios historiadores subrayaron entonces la mayor militancia y la autonomía relativa de estos movimientos en relación con la organización del Congreso Nacional Indio, si bien se consideraba que los dirigentes del Congreso estaban restringiendo estos movimientos.²² Sin embargo, el problema que había con varias de las primeras aportaciones a este debate fue que el Congreso Nacional Indio persistió como su único punto de referencia. Lo que estos historiadores buscaban era el grado de autonomía de los movimientos de campesinos y tribales respecto del Congreso. Como resultado, los ámbitos políticos de los propios grupos subordinados, incluyendo sus formas constitutivas de cultura y conciencia, no se exploraron cabalmente. La maduración del proyecto de Subaltern Studies ha tenido un papel significativo en la superación de esta debilidad.²³

La aspiración de Subaltern Studies ha sido “fomentar un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sobre el sur de Asia para rectificar la tendencia elitista de gran parte del

²² Véase una lista exhaustiva de estas obras en Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983. El trabajo de Sarkar es importante porque recoge estos problemas y explora la compleja dialéctica entre los relativamente autónomos movimientos campesinos y tribales, por un lado, y el Congreso y las organizaciones de las elites, por el otro.

²³ *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha, Delhi, 1982-1989; *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, 1992; *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

trabajo de investigación y académico”.²⁴ Como categoría, subalterno ha sido usado como un atributo general de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, expresado en términos ya sea de clase, ya de casta, ya de edad, ya de género, ya de cargo gubernamental. Los historiadores de lo subalterno empezaron reconstruyendo la trayectoria de los movimientos de los grupos subordinados en India y exploraron la conciencia que animaba estos movimientos. Ahora bien, en lugar de tratar de hacer un inventario exhaustivo de los primeros trabajos emprendidos por el proyecto Subaltern Studies, limito aquí el enfoque a unas cuantas de las primeras colaboraciones, representativas de las vetas abiertas por este proyecto historiográfico. Este ejercicio, me parece, es una forma de destacar la riqueza y novedad de las historias desde abajo de India.

Permítaseme añadir aquí, sin embargo, que mi lectura de las historias desde abajo de India no carece de una actitud crítica. Así, tras una reseña de los argumentos de algunos de los primeros trabajos importantes del proyecto Subaltern Studies, señalo asimismo ciertos problemas críticos que acosan a estos relatos históricos. Estas dificultades tienen que ver con la manera como estos relatos se apoyaban, en ocasiones, en modelos teleológicos, con su más o menos tenue dominio de la categoría de cultura, con un trabajo inadecuado de la relación entre estructura y condición de agente que a menudo surgía a raíz de un uso irreflexivo —en algunos de los relatos— de métodos estructuralistas, y por último, con una falta de compromiso con los problemas de género. Y aquí, a la vez que señalo estos problemas, también esbozo definiciones más completas de las categorías de cultura, estructura y la condición de agente. Ahora bien, si las más importantes de las primeras vetas dentro de Subaltern Studies con frecuencia implicaban la elaboración de una nueva perspectiva en el estudio de movimientos anticoloniales e iniciativas que se oponían a la situación colonial por parte de grupos subalternos —y de la relación de estos esfuerzos (simultáneamente discursivos y prácticos) con el nacionalismo de clase media—, muchas de las colaboraciones importantes recientes de Subaltern Studies se han interesado más bien en la construcción de críticas teóricas más amplias del Estado, la nación y la modernidad y su historiografía en la India colonial y contemporánea. Dicho de otro modo: ha habido cierto cambio en la atención antes fija-

²⁴ Ranajit Guha, “Preface”, *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982, p. viii.

da en el ámbito político sobre los grupos subordinados, hacia la arena de las imaginaciones y negociaciones de la modernidad colonial, los nacionalismos dominantes y el Estado moderno, por parte de la clase media. Este cambio reciente y estas nuevas preocupaciones son objeto de la última parte de este capítulo y aquí también un espíritu crítico anima mi trabajo. De hecho, construyo una lectura oblicua a las vetas de los nuevos relatos dentro de Subaltern Studies para afirmar que nuestras críticas teóricas de las modernidades coloniales y de los estados modernos (y su historiografía), en particular si se moldean como relatos históricos, necesitan cuidarse de la tendencia a aceptar las categorías heredadas como algo dado, que proceden de planos *ur* de la historia; necesitan prestar atención a las refundiciones críticas y procesos plurales que animan la construcción y elaboración de historias (y escritos históricos), en lugar de enmarcar nuestros análisis en términos de modelos omnímodos y más o menos singulares, y en cualquier caso, necesitan evitar las muchas variedades superficiales y en boga de retórica antiilustrada. Habiendo aprendido mucho del espíritu crítico de Subaltern Studies, amplío los enfoques críticos de razonamiento sobre esta empresa historiográfica y teórica.

NACIONALISMOS SUBALTERNOS

Empecemos por un estudio ubicado en la intersección de dos perspectivas distintas: la sociología de la protesta campesina en la India colonial y el estudio de la historia según una orientación ecológica. El autor, Ramchandra Guha, se ocupa de la trayectoria y lenguaje de la protesta social en la región Kumaun en el norte de India a principios del siglo XX.²⁵ La introducción de la silvicultura comercial debida al gobierno colonial perturbó el patrón de uso de los recursos forestales de los pobladores de las montañas. Además, la llegada del departamento forestal colonial hizo que aumentara la incidencia del *begar* o trabajo forzado. Las nuevas leyes y reglamentos amenazaban la considerable autonomía de la comunidad aldeana, transgredían las nociones que los pobladores de las montañas tenían de la relación entre el gobernante y los gobernados y, por ello,

²⁵ Ramchandra Guha, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

chocaban con sus nociones de justicia. Lo que se ponía en juego era un conflicto entre dos concepciones encontradas de propiedad, dos visiones del mundo diferentes: por un lado, el derecho al libre uso de los recursos forestales de los aldeanos, sancionado por la costumbre y reglamentado por la comunidad entera, concepción que funcionaba al margen de nociones desarrolladas de propiedad privada y enraizada en una economía de subsistencia orientada según valores de uso respecto de los recursos naturales; por el otro, la afirmación del Estado de su monopolio sobre los bosques, monopolio que se explotaría comercialmente. Este conflicto fraguó el descontento de los pobladores de las montañas que se manifestaba de diferentes formas: abandono de las aldeas, desobediencia e infracción de leyes impuestas e incendios provocados de bosques. En el nivel organizativo, la protesta aldeana provocó que cierto grupo llamado Kumaun Parishad se hiciera más radical. Tras el éxito de la campaña de Kumaun Parishad contra el trabajo forzado, esta organización lanzó un movimiento contra las leyes forestales, caracterizado principalmente por el incendio de bosques, bajo el mando de Badridutt Pande. El carácter específico y la forma de protestar de Kumaun se relacionaba estrechamente con la estructura política y económica de la región. Así, si la cohesión y el espíritu colectivo de la comunidad aldeana constituía el motivo principal de la acción política, el verdadero lenguaje sociocultural de resistencia —abandono y contravención de leyes, actos caracterizados por la relativa ausencia de violencia, al compararlos con las rebeliones campesinas en otras partes de India— era moldeado por la considerable autonomía de la comunidad aldeana (y por la ausencia de una clase social que pudiera absorber el impacto cultural en la misma). Además, el lenguaje sociocultural de resistencia estaba ligado estrechamente a la historia particular de la resistencia campesina en Kumaun, especificada por el *dhandak*, una forma de protesta, sancionada por la costumbre, a la cual podía recurrir el pueblo en momentos en que se transgredía la relación tradicional *raja-praja* (gobernante-gobernado).

El trabajo de Ramchandra Guha ilustra el doble movimiento efectuado por Subaltern Studies: se salía de los estudios convencionales, centrados en el Congreso Nacional Indio, de movimientos campesinos y tribales, y rompía con la tradición de ver estos movimientos como expresiones directas de cambios "fundamentales" en la economía. Esto condujo a explorar las causas, la trayectoria, las características y el lenguaje de diversos movimientos de grupos subordinados, lo cual se llevó a ca-

bo, necesariamente, en los niveles regional y local.²⁶ También condujo a esfuerzos por ocuparse del complejo problema de la cultura y la conciencia que definía el ámbito de la política de los grupos subordinados.

El estudio de Gyanendra Pandey de los movimientos Kisan Sabhas (colectividad campesina) y Eka (unidad) en Awadh, en la India rural del norte entre 1919 y 1922, delineó los contornos de la perspectiva campesina que dio lugar a estas iniciativas.²⁷ Estos movimientos empezaron por el surgimiento de Kisan Sabhas.²⁸ La solidaridad de casta y la autoridad de la casta panchayat tuvieron un papel significativo en este esfuerzo de organización de los campesinos de Awadh. Las sanciones consuetudinarias de las organizaciones de casta de la aldea pusieron en vigor la práctica tradicional del boicot social —*nai-dhobi band* o suspensión de los servicios cotidianos del barbero y el lavandero— contra aquellos campesinos que desafiaban la autoridad de Kisan Sabhas. De hecho, la conciencia de casta siguió siendo importante incluso cuando los movimientos de Kisan Sabhas habían logrado el apoyo de arrendatarios y labriegos de diferentes castas (invierno de 1920-1921). Además, el movimiento campesino de Awadh se caracterizó por un extendido simbolismo religioso. Baba Ramchandra, el más conocido de los dirigentes de la iniciativa, leía fragmentos del *Ramcharitmanas* de Tulsidas en las primeras reuniones de campesinos. *Sita-Ram*, cierta forma de saludo que hacía caso omiso de la deferencia verbal, remplazó el *salaam* (un saludo que habitualmente era dirigido por una persona subordinada a un superior) en el ámbito de la convivencia social campesina. Ahora bien, se atribuyeron

²⁶ Véase David Arnold, “Rebellious hillmen: the Gudern-Rampa uprisings”, en *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982; Stephen Henningham, “Quit India in Bihar and the Eastern United Province: the dual revolt”, y Gautam Bhadra, “Two frontier uprisings in Mughal India”, en *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1983; David Hardiman, “Adivasi assertion in south Gujarat: the Devi movement”, en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1984; y David Hardiman, “From custom to crime: the politics of drinking in colonial Gujarat”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

²⁷ Gyanendra Pandey, “Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-1922”, en *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982.

²⁸ Los antecedentes del movimiento residían en un complejo proceso de cambios en las relaciones agrarias en Awadh desde 1856, *ibid.*, pp. 144-147.

a *Sita-Ram* poderes milagrosos: el saludo llegó a usarse entre los campesinos de todas las comunidades y se convirtió en el principal grito de unión del movimiento campesino. Está claro que un modo religioso de entender el mundo era la base de la idea de una lucha justa y moral que era “fundamental para la aceptación de los campesinos de la necesidad de rebelarse”.²⁹ Según la concepción de los campesinos del orden prescrito y “natural” del mundo, había gobernantes (*raja*) y gobernados (*praja*). Un verdadero gobernante era justo. En cuanto a los gobernados, su subordinación no era injusta, sino inevitable. La premisa de la relación “tradicional” entre el gobernante y el gobernado consistía en suponer la existencia de una población sometida pero conforme que se ganaba la vida y se ocupaba sólo de su propia existencia. Estaba prohibido transgredir esta relación. Así, cuando el arrendador decidió aplicar excepcionalmente nuevos y opresivos impuestos en épocas de considerable estrechez a importantes secciones de la población campesina, los campesinos de Awadh esgrimieron la resistencia como algo que se consideraba moralmente correcto y necesario.

Habría que añadir algo más a esta imagen. La visión de los campesinos de su rebelión y sus dirigentes se enraizaba en la noción de una relación alternativa y verdaderamente justa entre los gobernantes y los gobernados: “*Baba Ram Chandra ke rajwa, praja maja urawenai* [En el reino de Baba Ramchandra, el pueblo gozará]”.³⁰ Como sugiere Pandey, es cierto que en el transcurso del movimiento, los campesinos superaron algunas de sus “limitaciones tradicionalistas”.³¹ Al mismo tiempo, Pandey parece pasar por alto que lo evidente aquí no era una transformación radical, sino más bien un desarrollo ulterior de la conciencia campesina —un desarrollo, quisiera observar, que subrayaba el carácter contradictorio de esta conciencia. Hacia principios de los años veinte, cuando se desarrollaba el movimiento Eka, los campesinos de Awadh adoptaron una postura militante en contra del orden “tradicional”; pero los marcos de referencia de estos campesinos rebeldes seguían arraigados en una visión religiosa del mundo y delineados por las categorías del gobernante y los gobernados. Así, aun después del derrumbe del movimiento Eka, debido a la falta de apoyo del Congreso Nacional Indio, los campesinos

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³⁰ *Ibid.*, p. 166.

³¹ *Ibid.*, p. 175.

de Awadh no comprendieron completamente esta “traición” y perdieron su fe en Gandhi. Estos campesinos siguieron considerando a Gandhi como una parte muy importante del mundo de su imaginación y de sus prácticas, como un Mahatma, un Pandit, un brahmín (un gran espíritu y un hombre instruido, ritualmente puro).³² Quizá mis diferencias con Pandey aquí son poco más que cuestión de énfasis. En cambio, es más importante que el ensayo de Pandey haya señalado la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y su dirigencia, en particular de Gandhi y su mensaje, que moldeaban los grupos subordinados, y de explorar los marcos culturales de referencia en los que se engastaban estas visiones.

Sumit Sarkar abordó estos temas respecto al “sistema de correlaciones y oposiciones, estructuras de mentalidades colectivas que llevan a la rebelión o lo contrario” que construyó utilizando material sobre la militancia subalterna en Bengala entre 1905 y 1922.³³ Según Sarkar, una percepción del fracaso de la autoridad y la dominación fue central para los movimientos populares. Tal fracaso, que sirvió para minar la hegemonía ejercida por grupos dominantes, era de dos tipos. Un cambio repentino en las condiciones de vida de los subalternos —por ejemplo, aumento de precios, malas cosechas, la entrada de los opresores vistos como “outsiders” [intrusos]— suscitó la resistencia, caracterizada por una evocación de normas anteriores, contra las circunstancias que se percibieron como nuevos desarrollos. Y el rumor de un fracaso de la autoridad —en la forma de un conflicto entre superiores o de una noción del derrumbe de cualquier autoridad existente debido al surgimiento de un nuevo centro de poder simbólico y alternativo que hacía a un lado los viejos depositarios del control— a menudo era decisivo para que se desarrollara la resistencia. La religiosidad era un rasgo crucial de tales percepciones del fracaso de la autoridad. También definía otros rasgos fundamentales de los movimientos populares de principios de la época de Gandhi en Bengala. Así, los rumores, parte significativa de estos movimientos, eran de tres tipos.

El primero presentaba a Gandhi como un avatar (una encarnación) que quebrantaba las leyes normales de la naturaleza, que era indestructi-

ble, que otorgaba dones milagrosos a los creyentes para aliviarlos de sus males personales y que castigaba a aquellos que no aceptaban su autoridad. El segundo tipo de rumor afirmaba que el poder de obrar milagros había pasado a los seguidores del Mahatma (Gandhi) y a dirigentes locales menores. Los del tercer tipo transmitían el tema de una transformación total, repentina y milagrosa, un mundo puesto de cabeza: durante 1921, por ejemplo, la promesa de Gandhi de *swaraj* (libertad) antes de un año condujo a la predicción de fechas en las que habría un cambio diametralmente opuesto, y el contenido de *swaraj* siguió ampliándose, hasta que a comienzos de 1922 incluía visiones de un repudio total a los impuestos, rentas y pagos de intereses. El culto a Gandhi que así surgía, además, imponía obligaciones éticas y rituales a sus devotos seguidores: un marcado acento de purificación moral interna era prominente en muchos de estos movimientos populares; gran parte del atractivo de la campaña contra las bebidas embriagantes de Gandhi descansaba en su papel purificador para las castas bajas, y el valor simbólico del *khadi* (tela basta tejida a mano) y del *charkha* (rueda o torno de hilar rústico manejado a mano) era mucho más grande que las limitadas ganancias materiales que los campesinos podían esperar de la rehabilitación de estas artesanías. Por último, el atractivo de Gandhi para la imaginación de los campesinos se relacionaba con su evocación de la disposición al renunciamento, la austeridad y el sacrificio. A diferencia del concepto y conjunto de imágenes del *puja* (culto ritual) —ligado integralmente a principios de exclusión y a jerarquías sociales y divinas en las que se excluye a los musulmanes de cualquier *puja* (culto) y la presencia de castas bajas contamina el culto en templos u hogares de las castas altas—, el camino de la *sannyasa* (renunciamento) está abierto para todos. De hecho, ha habido innumerables santos, *sadhus* (renunciantes hindúes) locales y *pirs* (ascetas musulmanes), cuyo culto ha trascendido las barreras de casta y credo. Como corolario, sobra señalar la importancia de la virtud del sacrificio en el contexto indio. Fue la combinación específica de la imagen de Gandhi como un *sannyasi* (renunciante) y una reputación que ya había adquirido de hacer algo eficaz respecto de males específicos, de prometer ahora un cambio total (*swaraj* o libertad en menos de un año), lo que llevó a los campesinos a imaginar a Gandhi como Mahatma, un gran espíritu. Y si Gandhi siguió siendo importante para los campesinos a pesar de sus varias “traiciones”, la explicación está en el hecho que una “parte de la fuerza de una fe religiosa proviene de la forma interconstruida que tiende a contener para explicar el

³² *Ibid.*, p. 166.

³³ Sumit Sarkar, “The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22”, en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1983, p. 20.

fracaso”.³⁴ Cuando un devoto o devota no obtiene los beneficios específicos por los que ha estado orando, ¿acaso la falla es de la deidad (que no puede fallar) o del devoto (que puede no haber cumplido los ritos con propiedad o sinceridad)? Según Sarkar los campesinos recurrían a este tipo de explicación y el propio Gandhi fijaba la responsabilidad por los retiros que ordenaba por las fallas suyas y de sus seguidores acerca de cuestiones como la no violencia y la condición de intocable.

El argumento de Sumit Sarkar plantea una cuestión fundamental. Los objetivos y métodos de los movimientos gandhistas eran amplios y suficientemente adaptables para suministrar un contexto apropiado para que los grupos subordinados llevaran a cabo iniciativas como éstas en sus propios lenguajes culturales con el fin de lograr varios fines particulares y específicos. Otro ejemplo sirve para aclarar esta cuestión. El movimiento de Jitu Santal en 1924-1928 en Malda, en el oriente de India, tenía varios lazos con los dirigentes nacionalistas bengalíes swarajistas, y aparentemente rechazó la identidad nativa de santal para tratar de alcanzar en cambio la condición social hindú. Sin embargo, Tanika Sarkar afirma que este movimiento no debe adscribirse a la gran narración de la “Historia de la lucha por la libertad” o visto meramente como un sencillo movimiento de incorporación al sanskritismo.³⁵ La noción de una *desh* (tierra, país) específicamente santal animaba la concepción de Jitu Santal de un nuevo orden: correspondía a una antigua visión santal de

³⁴ *Ibid.*, p. 316.

³⁵ Tanika Sarkar, “Jitu Santal’s movement in Malda, 1924-1932: a study in tribal protest”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985. El concepto de “incorporación al sanskritismo [*sanskritization*]” fue desarrollado primeramente por M.N. Srinivas. Se refiere a la adopción por parte de miembros de castas bajas, de prácticas, ritos y símbolos de una casta alta. Véase M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, 1952; y *Social Change in Modern India*, Berkeley y Los Ángeles, 1966, pp. 1-45. El concepto ha sido incansablemente usado, discutido y criticado en el transcurso de los años. David Hardiman se ha ocupado de esta categoría y ha producido una crítica efectiva reciente de la misma. Mis propias críticas del concepto recogen y desarrollan los argumentos de Hardiman: la idea de incorporación al sanskritismo subestima el conflicto creado por la apropiación por parte de las castas bajas de símbolos de las castas altas; la teoría carece de una dimensión histórica convincente; para salir del estancamiento hace falta relacionar los valores con el poder. Al mismo tiempo, también subrayo que tal apropiación de símbolos de castas altas tiende a reproducir el significado de los sentidos y funciones dominantes dentro de límites hegemónicos. David Hardiman, *The Coming of the Devi*, Delhi, 1987, pp. 157-165;

un estado perfecto de libertad.³⁶ “Al desafiar la formación política recibida de dirigentes externos, al desafiar incluso los objetivos (de incorporación a lo hindú) expresados por su [*sic*] propio movimiento, el santal regresaba así a su código autóctono de creencias. Su [*sic*] entendimiento de la política nacional —ya fuera la del comunismo hindú, ya la del congreso gandhista— finalmente se enmarcó en este código. Fuerzas políticas más amplias se aceptaron filtradas por la lógica y necesidades tribales”.³⁷ Está claro que de lo que se trataba aquí era de un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de símbolos, ideas y prácticas por parte de grupos subordinados; refundiciones desplegadas por estos grupos según sus propios fines.

Este énfasis analítico se desarrolla aún más en el examen que Shahid Amin hace de cómo la idea del Mahatma (asignada a Gandhi) se pensaba y refundía en la imaginación popular en Gorakhpur, en el norte de India, en el mes siguiente a la visita de Gandhi a la región en febrero de 1921.³⁸ Este examen se basa en rumores asociados a Gandhi de los que se informó en *Swadesh*, semanario regional del Congreso Nacional Indio, y en otros diarios. Estas historias examinaban los poderes para obrar milagros de Gandhi, y describían lo que les pasaba a aquellos que se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular los tabúes de la bebida, el tabaco y la comida. En la aldea de Nainpur (Azamgarh), el becerro perdido por largo tiempo de un campesino regresó a su corral como resultado de una gracia otorgada por Mahatmaji; un hombre en el pueblo de Danariya profirió insultos al Gandhiji y en consecuencia se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921 un renunciante llegó a la aldea de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de mariguana, pero cuando la gente trató de hacerle entrar en razón empezó a insultar al Mahatmaji, y a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento.³⁹ Estas historias, afirma Amin, indican cómo “las ideas acerca

Saurabh Dube, “Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, 1992.

³⁶ Tanika Sarkar, “Jitu Santal’s movement in Malda”, pp. 157-162.

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ Shahid Amin, “Ghandi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22” en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1984.

³⁹ *Ibid.*, pp. 27-47.

de la *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje venía de creencias y prácticas hindúes y la cultura material del campesinado”.⁴⁰ Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) se usaba para reuniones públicas y en panfletos y llegó a estar inextricablemente ligado a la noción de *swaraj*. La popular noción de la *swaraj* del Gandhiji era diferente del concepto de *swaraj* de los dirigentes de distrito del Congreso de Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* del Gandhiji implicaba una especie de utopía campesina de impuestos reducidos y rentas nominales. Asimismo, el grito “*Gandhi Maharaj ki jai*” [victoria para Gandhi] tomó la función de los gritos tradicionales de guerra tales como “*Bam Bam Ma-hadeo*”, para volverse una apremiante exigencia de acción directa. Tal acción recibía su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi.

INSURGENTES SUBALTERNOS

Estos intentos por descubrir las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y del nacionalismo han formado una parte de un ejercicio más amplio de explorar aquellas formas de cultura y conciencia que constituían los modos de lo subalterno en India.⁴¹ Permítaseme ahora centrarme en una importante veta temprana abierta en este campo que sigue siendo una de las más significativas contribuciones al proyecto Subaltern Studies y un hito en la historiografía india: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ranajit Guha.⁴²

Lo que Guha persigue en *Elementary Aspects* es situar al campesino como sujeto-agente de la historia, consciente y político. Para ello, examina las rebeliones campesinas del siglo XIX en India para identificar los “aspectos elementales” de las formas comunes e ideas generales de la insurgencia, la conciencia que animaba las actitudes de los campesinos rebeldes. El punto de partida de la investigación de Guha es el principio de negación: “el campesino aprendió a reconocerse no por las propiedades y atributos de su propio ser social, sino por una disminución, si no es que negación,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ Esto se verifica en muchas de las colaboraciones en *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por R. Guha, Delhi, 1982-1989.

⁴² Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983.

de las de sus superiores”.⁴³ La revuelta de los campesinos contra la autoridad tomaba gran parte de su fuerza de la misma conciencia y era un proyecto constituido negativamente. La negación característica de la insurgencia se llevaba a cabo en términos de dos conjuntos de principios: discriminación e inversión. Los campesinos usaban la discriminación al dirigir selectivamente la violencia contra objetivos particulares, y una conciencia negativa de este tipo ampliaba su alcance por un proceso de analogía y transferencia. La inversión hacía que los campesinos pusieran el mundo de cabeza al violar los códigos básicos que gobernaban las relaciones de dominación y subordinación: normas de deferencia verbal y las correspondientes estructuras de autoridad se derrumbaron mediante el insulto directo a los superordinados y la adopción de sus modos de habla; la palabra escrita —un signo del enemigo del campesino y un medio de explotación— fue destruida y, en ciertos casos, apropiada simbólicamente; se desafiaron otros sistemas de signos no verbales de autoridad —formas de movimientos y gestos corporales, usos del espacio—; y como objeto de ataques se eligió a los símbolos obvios de la autoridad, condición social y poder de los grupos dominantes: ropas, medios de transporte, lugares de residencia. Los campesinos rebeldes destruyeron o se apropiaron de los signos de la dominación. Al hacerlo, buscaban abolir las marcas de su propia condición de subalternos.

La inversión era característica no sólo de la insurgencia, sino también de ciertas formas de delito rural. Aquí hay cierta ambigüedad, y desde los puntos de vista tanto de las elites como de los campesinos, debido a razones completamente opuestas, no se podía ver la diferencia entre los dos códigos. Una poderosa revuelta campesina tendía a imbuir nuevos significados a disparejos ataques a la propiedad y a la persona, y a integrarlos de nuevo como parte de la rebelión. Esto quería decir que los campesinos tendían a entender cualquier forma de desafío a la ley como justificables actos de protesta social, mientras las concepciones elitistas hablaban de la insurgencia como una especie más grande de delito producto de la conspiración. Al mismo tiempo, eran las características mismas que distinguían a la insurgencia del delito las que constituían la modalidad de la rebelión. La rebelión era necesariamente un acontecimiento abierto y público. En varios casos, los rebeldes aseguraban tener la aprobación de una autoridad pública que afirmaba y legitimaba sus actos. Ar-

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

mada la resistencia de semejante aprobación, bendición y apoyo putativos provenientes de la autoridad pública (con frecuencia la más alta), se seguía que, en la percepción de los rebeldes, la violencia insurgente podía tomar la forma de un servicio público.

El aspecto comunitario masivo de la violencia campesina venía de su carácter público y abierto. Una rebelión era una “empresa colectiva”. Se servía de procesos y formas comunitarias de movilización masiva, expresaba la violencia masiva en un lenguaje de trabajo comunitario, y estimulaba la apropiación comunitaria de los frutos del saqueo. En definitiva, las formas en que la violencia corporativa minaba la autoridad de los enemigos de los campesinos al destruir sus recursos —la insignia y los instrumentos de esa autoridad— variaba en los diferentes casos y regiones. Al mismo tiempo, también había ciertas regularidades en los acentos y patrón de esta variedad. Estas regularidades revelan que había disciplina y orden, una lógica clara, en lo que parece ser espontaneidad y caos, confusión y desorden. Guha indentifica cuatro métodos de resistencia que eran muy notorios y frecuentes en las rebeliones campesinas durante el siglo XIX: destrucción, incendio, consumo de alimentos y saqueo. Estas formas de lucha, aunque analíticamente distintas unas de otras, constituían una violencia total e integrada. Dicho de otro modo, los cuatro tipos de actividad destructiva perdieron su identidad particular y funcionaron como elementos conectados de un complejo único durante las rebeliones, y esto sirvió para definir —en términos de las formas que tomaba y los objetivos elegidos para los ataques— el carácter plural y total de la violencia insurgente.

¿Qué sostenía la transmisión de la rebelión? La tendencia del discurso de las autoridades coloniales, a menudo reproducida por los historiadores, es describir y ocuparse de la propagación de la violencia campesina en términos de un contagio, de una enfermedad o virus que afligía el campo. Esto define la violencia y su propagación como irracionales y los trata como fenómenos naturales. Guha, en cambio, afirma que la propagación de la insurgencia en la India del siglo XIX se llevaba a cabo por sujetos conscientes y que tenían una clara lógica y racionalidad. En pocas palabras, constituía un hecho cultural del mundo social. Lo que estaba en juego aquí eran procesos que implicaban medios particulares de las culturas principalmente orales que habían tenido un contacto limitado con la alfabetización.

Los modos de transmisión de la rebelión tomaban dos formas básicas: comunicación no verbal y comunicación verbal. La comunicación

no verbal en su forma auditiva —tambores, flautas y cuernos eran los instrumentos más utilizados— actuaba como un sustituto del habla humana y servía para destacar la gran semejanza entre la lucha y otras formas de trabajo comunitario. Los signos visuales constituían la otra forma de comunicación no verbal, en los que la insurgencia extendía el campo de estos sistemas de signos y aumentaba su alcance.⁴⁴

La transmisión verbal de la insurgencia, aunque inseparable en la práctica de las formas no verbales, era sin embargo lo suficientemente clara para considerarse una categoría aparte. En su forma escrita, los ejemplos más claros de tal transmisión verbal son el tipo de escritura que era conscientemente dirigida hacia la difusión de la rebelión. Sin embargo, este modo no era muy frecuente ya que sólo lo usaban los miembros de la elite que en su momento se aliaban a los rebeldes o por unos pocos rebeldes subalternos que habían sido alfabetizados. De hecho, los altos niveles de analfabetismo también significaban que los campesinos a menudo transformaban los signos escritos en puramente visuales y les imbuían sus propios significados. La palabra hablada era mucho más importante para la transmisión verbal de la insurgencia. Expresiones habladas con nombre de autor que podían remontarse a personas conocidas, por lo general algún dirigente carismático, tenían un papel clave en esto. De hecho, no es de sorprender que esta clase de discurso constituyera un componente importante del carisma de los dirigentes del mundo de la insurrección subalterna: estas expresiones habladas con nombre de autor se componían de palabras y expresiones con sus referentes en un universo que rebasaba el ámbito práctico de la insurrección y representaba el deseo de cambio en un lenguaje religioso. Así, los dirigentes de varias rebeliones —Titu Mir, Sido y Kanhu Santals, Birsa Munda— hablaban el inspirado lenguaje de los profetas y reformistas, sus políticas se concebían y expresaban en términos religiosos, y muchos de estos movimientos tomaron la forma final de “sectas” exclusivas.

La categoría de expresiones habladas anónimas, en su forma clásica de rumor, también resultó ser un vehículo de los que pueden inflamar la mente de los pueblos. De hecho, el rumor se volvió el instrumento necesario de la transmisión de la rebelión en su papel doble de disparador y

⁴⁴ Ejemplos de tales signos visuales incluyen los chappatis que circularon durante las *jacqueries* de 1857 y la flecha de guerra usada por los kols y la rama del árbol sal que circuló durante la rebelión santal, ambas en los años cincuenta del siglo XIX.

movilizador de la imaginación subalterna. Tal necesidad se debía, por una parte, a la existencia de aquellas condiciones culturales en las que el pueblo recurre a formas de comunicación visual y no gráfica, y, por la otra, a la particularidad que tiene el rumor de ser una especie de discurso que logra sacar partido de cuestiones importantes en épocas de tensión social.⁴⁵ La transmisión del rumor también generaba cierta solidaridad: el proceso socializador del rumor reunía a la gente y evocaba la camaradería para contribuir a su fenomenal velocidad; el origen del rumor en lugares en los que la gente se reunía en grandes cantidades (como los bazares) junto con la íntima asociación del habla con intercambios ritualmente importantes tendía a reafirmar la autoridad del rumor como una especie de discurso popular. Por último, la anonimidad del rumor lo abría como un receptáculo para nuevas asignaciones de significado. El rumor funcionaba en situaciones de tensión social, en buena medida como una forma libre proclive a un considerable grado de improvisación. Las adiciones y mutilaciones, las improvisaciones y giros introducidos en un rumor en su curso de difusión transformaban su mensaje para permitirle ajustarse a las variaciones dentro de modos de expresión popular y ampliar su público. En verdad, la improvisación contribuyó directamente a la eficacia del rumor como un instrumento de la movilización rebelde. Al mismo tiempo, el rumor podía improvisarse sólo en la medida en que lo permitían los códigos relevantes de las culturas en que funcionaba, códigos culturales que daban al rumor tanto forma como significado. El código de pensamiento político de los insurgentes en la India decimonónica se basaba en su conocimiento y percepciones de los valores y relaciones del poder de su mundo. También podía incluir concebir toda autoridad como “cuasi divina”. El entendimiento de los campesinos de las relaciones, instituciones y procesos de poder y, en consecuencia, de las vicisitudes de la rebelión a menudo se enraizaban en la religión. En opinión de Guha, esto produjo cierta especie de alienación. Hizo que los campesinos vieran su destino no como algo en función de su propia voluntad y acción, sino como el predicado de fuerzas independientes y ajenas a ellos. El rumor servía para transformar pequeñas perturbaciones agrarias en acontecimientos de

⁴⁵ Véase una crítica del concepto de Guha del rumor como una especie de discurso en Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

masas: contribuía a la extensión del ámbito de la insurgencia. Pero el rumor también enajenaba al campesino rebelde a una visión de sí mismo como un agente intencional de cambio histórico.

Esta dualidad también era característica de otro rasgo que define a la insurgencia campesina, y que Guha llama “territorialidad”. La territorialidad consistía en un sentido de pertenencia a un linaje común (consanguinidad), un hábitat común (contigüidad) y una mezcla de estos lazos. En general, los levantamientos campesinos hasta 1900 tenían un carácter local. En todos ellos, la visión rebelde de los enemigos como un intruso respecto de un espacio étnico y de un espacio físico daba al ámbito de la resistencia determinaciones fundamentales. La hostilidad hacia los extranjeros era un rasgo prominente de las rebeliones tribales —la palabra *diku* (intruso, extranjero), por ejemplo, ha conservado sus connotaciones despectivas hasta hoy— y esto se demuestra con la violencia selectiva dirigida contra los *dikus* por los insurgentes kol o santal y en el movimiento de Birsa Munda. Ideas relativas a la etnicidad también fueron usadas por una tribu para afirmar su identidad más positivamente. En forma similar, la noción de espacio físico permitió a los insurgentes afirmar su identidad en términos de su patria: la idea de recuperar una patria conquistada por los *dikus* encendió la imaginación de los rebeldes santal y también fue un objetivo central de la campaña de Birsa Munda.⁴⁶ Un correlativo de la categoría de espacio era el sentido del tiempo. En su forma más generalizada, esto se expresaba como un par contrastado de “antes y ahora”, un buen pasado negado por un mal presente. A la vez una estrategia y una fantasía, este par contrastado funcionaba para dar a la lucha contra el intruso la misión de recuperar el pasado entendido como el futuro.

Entre el campesinado no tribal, el papel de la territorialidad como una fuerza de movilización rebelde queda expuesto por los levantamientos de 1857. A menudo éstos eran asuntos locales. Operaban dentro de vecindades locales distintas y tenían sus bases sociales en áreas locales con fronteras claramente reconocidas. La conciencia de casta subyacente que animaba algunos de estos levantamientos ayudó a destacar aún más su regionalidad y etnicidad. En la India del siglo XIX, la territorialidad favoreció la propagación de la insurgencia porque ambos espacios, el étnico

⁴⁶ Véase otra descripción reciente de las tradiciones de protesta entre los santales del movimiento Birsa Munda en Susana Devalle, *Discourse of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi, 1992.

y el territorial, no coincidían cuando se acercaban: “Había límites territoriales que eran hogar de más de un grupo étnico y había regiones étnicas que se extendían sobre más de una unidad territorial. Un levantamiento campesino tendía a llenar el vacío por su propio contenido y estimular una coincidencia entre comunidad y hábitat”.⁴⁷ La rebelión santal de la década de 1850 llegó a asimilar a los hindúes de casta baja tal como la insurrección kol del mismo periodo excedió sus límites geográficos del área de Chottanagpur y atrajo paisanos kol de regiones vecinas. Al mismo tiempo, la territorialidad también servía como freno a la insurgencia campesina. Según Guha, el “localismo” obstaculizó el progreso de los insurgentes en momentos críticos, casta luchando contra casta e incluso cuando la solidaridad entre grupos étnicos triunfaba sobre lo que los dividía —se debilitaba bajo la presión de un enemigo común.

He dedicado bastante espacio a estos argumentos. Sin embargo, no puedo afirmar haber expuesto toda la variedad de riqueza de los primeros trabajos llevados a cabo por el proyecto Subaltern Studies. Esta riqueza también se hace patente en las nuevas formas en que viejas fuentes —por ejemplo archivos e informes oficiales de los administradores coloniales— se han usado para revelarnos un rico campo de inmensas posibilidades, en el diálogo iniciado con otras disciplinas (en particular la antropología y la lingüística estructuralista), y en el reconocimiento del carácter político de la historiografía. Las vetas abiertas por el proyecto Subaltern Studies iniciaron un proceso en el que nuevas preguntas se han planteado en el estudio histórico de los grupos subordinados. Además, estos desarrollos también influyeron en los ejercicios historiográficos que no estaban conectados directamente con Subaltern Studies, en particular en la medida en que la escritura de la historia feminista en India empezó a presentar desafíos a los supuestos masculinos de la historiografía tanto de la corriente dominante como de la radical. Todo esto hablaba de una convergencia y un debate de importancia. La historiografía de grupos subordinados en India llegó a establecerse como un participante y un interlocutor en el discurso historiográfico internacional del que he hablado antes. Al mismo tiempo, la inercia que padece gran parte del círculo dominante de historiadores de India, ha provocado que éste haya permanecido indiferente respecto a estos avances, mientras otros sectores mejor informados a menudo optaron por tomar una actitud hostil hacia los nuevos pasos que se daban.

⁴⁷ Guha, *Elementary Aspects*, p. 330.

TELEOLOGÍA Y CULTURA

A pesar de las vetas abiertas por Subaltern Studies, lo que quedaba eran grandes zonas de silencio, un vasto espacio sin explorar. Fue dentro de este espacio que, hace como 15 años, algunos de nosotros, profundamente influidos por los cambios que se desarrollaban, sentimos la necesidad de que era en este espacio que la historia de los grupos subordinados tenía que establecerse como una historiografía alternativa, de oposición. Pero también estaba claro que ciertos problemas —con frecuencia inherentes a las formas de escribir la historia, inherencia que también corresponde a Subaltern Studies— estorbaban nuestra construcción de las historias desde abajo.

El primero de estos obstáculos tiene que ver con la avasalladora tendencia entre los historiadores a trabajar con construcciones teleológicas. El significado de movimientos, ideas y acontecimientos en el pasado se busca enteramente en términos de la medida en que se considera que anticipan, o se aproximan a acontecimientos ulteriores. El rasgo característico de tal escritura de la historia es su tendencia a asimilar sucesos en el pasado a un tema amplio omnímodo, negando con ello la conciencia que animaban las acciones de la gente que estaba haciendo esos momentos y la forma como esta gente entendía estas acciones. Al examinar la participación de las mujeres en el Movimiento de Desobediencia Civil de principios de los años treinta, Sumit Sarkar, por ejemplo, escribió que “señaló de hecho un gran paso hacia adelante en la emancipación de las mujeres indias”.⁴⁸ Así, Sumit Sarkar situó implícitamente este acontecimiento de la participación de las mujeres en el eje del tema omnímodo de la emancipación de la mujer india.⁴⁹ Tal proceso de asimilación pasó por alto las maneras en las que esta participación era entendida por mu-

⁴⁸ Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983, p. 290.

⁴⁹ Tanika Sarkar ha examinado los problemas que hay en la manera como las categorías de “politización” de las mujeres —en el sentido de su participación en los movimientos— y su “emancipación” general se usan casi como sinónimos. Pone en tela de juicio semejante supuesto en el contexto del movimiento nacionalista de fines de la década de 1920 y principios de la de 1930 en Bengala. Sin embargo, me parece que Tanika Sarkar conserva una distinción implícita entre lo público y lo privado en su uso de los términos “política” y “politización”. Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal —the conditions and meaning of participation”, *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1, 1984.

jeros y hombres, entre otras, la que Tanika Sarkar ha llamado una “forma especial de sacrificio en un proceso esencialmente [*sic*] religioso”, el cual ciertamente no desafió al sistema más amplio de dominación masculina.⁵⁰ Tales errores han perdurado entre los profesionales de la historia desde abajo, quienes han permanecido atrapados en el debate acerca de la extensión de la autonomía de los movimientos de los grupos subordinados durante el movimiento nacionalista (y su papel como dirigentes de estos movimientos). Los argumentos se han basado implícitamente en un modelo teleológico: el de la dirección del “Movimiento Nacional”. Así, han supuesto un significado unitario del nacionalismo para todos los grupos sociales. Esto ha servido para pasar por alto las formas en que la independencia, la libertad y el nacionalismo se percibían en términos de estructuras y códigos de entendimiento profundamente enraizados en la cultura y conciencia de los grupos subordinados.

Reconozco que mi énfasis en la cultura no está exento de sus propios problemas. La primera de estas dificultades es relativa a la ambigüedad del concepto de cultura. El segundo problema tiene que ver con una seria acusación hecha contra ciertas formas de historia desde abajo, según la cual su preocupación por la cultura y la conciencia la lleva a ignorar las dimensiones de la política y de las relaciones y procesos de producción en la sociedad.⁵¹ Por ejemplo, el proyecto Subaltern Studies, ha sido criticado constantemente por lo que se percibe como una preocupación excesiva por cuestiones de cultura y conciencia. Podemos acercarnos a al-

⁵⁰ Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal”. Reconozco que ésta es una cuestión compleja. Está claro que la participación de las mujeres —que no son una categoría indiferenciada— en el movimiento nacionalista, y en el caso de las mujeres de ciertos grupos sociales de clase alta y media, su decisión misma de salir de su casa contribuyó a la operación de cambios perceptibles e imperceptibles en las formas en que las mujeres de diferentes grupos sociales llegaron a verse a sí mismas y en la forma en que los hombres empezaron a verlas. Pero podría tratarse de consecuencias involuntarias de sus actos, lo que es una característica regular de la vida social. Lo que quiero demostrar sigue siendo válido: una construcción teleológica como la “lucha por la emancipación de las mujeres indias” produce una imagen distorsionada, ya que no toma en cuenta la forma de entender la participación de las mujeres por parte de hombres y mujeres en el movimiento nacionalista e ignora los límites de tal participación.

⁵¹ Véanse estas críticas en Eugène D. Genovese, “The political crisis of social history”, en E. Fox Genovese y E.D. Genovese, *The Fruits of Merchant Capital*, Nueva York, 1983; y Tony Judt, “A clown in regal purple: social history and the historians”, *History Workshop*, núm. 7, 1979.

go parecido a una solución a ambos problemas esbozando una concepción adecuada de la cultura.

En el uso ordinario, dictado por el sentido común, seguido igualmente por los historiadores, la cultura se entiende en un sentido estricto como lo que se refiere a lo que se considera obras de arte, arquitectura, pintura, música y literatura “legítimas”. Dos influyentes modos de conceptualizar la cultura, la concepción marxista ortodoxa y un concepto antropológico dominante, llevaron a cabo un rompimiento con este uso restrictivo de la categoría de cultura al expandirla y trabajarla. Sin embargo, existen problemas con ambas formas de entender la cultura. La concepción marxista ortodoxa ha visto a la cultura como producto de una base material y así la convirtió en epifenoménica. Abstracciones tales como los modos de producción han adquirido una vida propia. Lo que con frecuencia se olvida es que los procesos sociales reales, inseparables unos de otros, consisten en prácticas específicas de hombres y mujeres dentro de las relaciones sociales y que estas prácticas y relaciones se sirven de reservas tácitas de conocimiento que están engastadas en la cultura y que la hacen.⁵²

Lo que reinó por largo tiempo como el concepto antropológico dominante de cultura, la imagen de la cultura como un “sistema compartido de valores, creencias, símbolos y ritos” de un pueblo suscitó otros problemas. Como esta imagen no contemplaba estos elementos —los valores, creencias, símbolos y ritos de un pueblo— como partes de un proceso históri-

⁵² Por supuesto, hay versiones “refinadas” del “modelo” de base-superestructura, el más notable de los cuales es el de Althusser. Sin embargo, el problema básico que veo en la metáfora de base-superestructura es que desplaza o, por lo menos, no puede dar cuenta adecuadamente de la condición de agente. Esto también se verifica en el caso del modelo de Althusser, pues en el esquema del filósofo francés los “verdaderos sujetos” son los “lugares y funciones” ocupados por los agentes. Raymond Williams plantea el problema general que presentan los análisis realizados mediante el modelo de base y superestructura: “la dificultad yace en la extensión de los términos ‘metafóricos’ de una relación a categorías abstractas o áreas concretas en las que se buscan conexiones y se pone el acento en las complejidades o autonomías relativas, en lugar de estudiar procesos reales específicos e inseparables unos de otros”. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, 1970, p. 180; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pp. 81-82; E.P. Thompson, “The poverty of theory or an orrery of errors”, en su *Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, 1978. Véase otra crítica efectiva de la metáfora de base-superestructura en E.P. Thompson, “The peculiarities of the English”, en *The Poverty of Theory*. Véanse asimismo Gerald M. Sider, “The ties that bind: culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery”, *Social History*, 5, 1980; y Clifford Geertz, “Culture and social change: the Indonesian case”, *Man*, s.f., 19, 4, 1984.

co, era fundamentalmente ahistórica. Lo que agravaba este problema era que según esta visión la cultura aparecía como algo autónomo e independiente de las realidades del poder que definen las relaciones sociales.⁵³

Contra estas tendencias, la cultura necesita entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.⁵⁴ Además, en una concepción como ésta, se ve a la cultura como definida dentro y por las relaciones sociales que se basan en el poder. Es el proceso del funcionamiento de la dominación y la subordinación dentro de las relaciones sociales lo que define la cultura de los grupos dominantes y subordinados. Este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre los grupos subordinados, y la existencia entre estos grupos de una obstinada autonomía cultural. De hecho, los dos forman parte de la misma lógica. No debe convertirse a la hegemonía en un sistema cerrado de control cultural e ideológico de grupos dominantes. En lugar de ello, existe como un elemento necesario en la creación de una “conciencia contradictoria” —la cual comprende un abanico de actitudes, desde la pasividad aparente hasta la resistencia abierta— lo cual es un rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.⁵⁵ Tal conciencia contradictoria caracteriza la cultura popular en relaciones de apropiación de excedentes y en relaciones definidas por el género y la edad. Por último, debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costum-

bres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales. Ya que estas relaciones cambian, las transformaciones se hacen en el corazón de la cultura.⁵⁶

Tal concepción de la cultura toma en cuenta las cuestiones de poder y las relaciones y procesos de producción (y reproducción) en la sociedad, y ubica esta categoría como parte integrante del proceso histórico. También nos recuerda que los problemas en los inicios del trabajo del proyecto Subaltern Studies no surgieron de su preocupación por la cultura, sino más bien de un entendimiento inadecuado de esta categoría. Por ejemplo, en *Elementary Aspects*, Guha se conformó con identificar al fuego como una de las principales modalidades de las rebeliones de grupos subordinados. No tomó en cuenta las diferencias de significado en la importancia atribuida al uso del fuego durante actos de insurgencia por grupos separados ampliamente desde el punto de vista cultural —los campesinos hindúes del Deccan, los santales tribales del oriente de India y los maplahs del extremo sur—, pues pasó por alto las convenciones de la vida social, las cuales eran productoras de significados, entre estos grupos. De manera similar, Guha estableció una clara distinción entre la pasividad y la resistencia en el mundo campesino porque no prestó suficiente atención a las culturas campesinas decimonónicas, culturas caracterizadas por una conciencia contradictoria que mezclaba deferencia, ambivalencia, resentimiento y rebelión. Empero, estos problemas de *Elementary Aspects* también se relacionaban con el uso que Guha hacía de los méto-

⁵³ Véase Gerald M. Sider, “The ties that bind”, y los comentarios de Geertz acerca de la necesidad de adaptar el concepto de cultura para asegurarle una importancia continua. Clifford Geertz, “Thick description: toward an interpretive theory of culture” en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973. Pero consúltese también Talal Asad, “Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz”, *Man*, 18, 1983.

⁵⁴ Véase Hans Medick, “Plebian culture in the transition to capitalism”, en *Culture, Ideology and Politics*, editado por Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones, Londres, 1983, y Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

⁵⁵ El concepto de “conciencia contradictoria” viene de Gramsci; abre la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder ejercido por los grupos dominantes y la relativa pero obstinada autonomía cultural de los grupos subordinados. El punto focal en esto es la ambigüedad del “consentimiento”, ambigüedad que implica una conciencia compleja que mezcla la aprobación y la apatía: la cultura del esclavo, que se ha examinado antes en este ensayo, es un ejemplo obvio. Jackson Lears ha desarrollado el con-

cepto, para argüir que la conciencia contradictoria reconoce una “sociedad en proceso constante donde la creación de contra-hegemonías sigue siendo una opción viable”, en lugar de suponer como fundamento un sistema cerrado de dominación de la clase gobernante. Allana el camino para enfoques más complejos de la cultura popular. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (trad. y ed. de Q. Hoare y N. Smith, Londres, 1971); T.L. Jackson Lears, “The concept of cultural hegemony: problems and possibilities”, *American Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 1985. Véanse asimismo los comentarios de Stuart Hall a “la doble apuesta de la cultura popular, el doble movimiento de contención y resistencia, el cual está siempre inevitablemente dentro de ella”. Stuart Hall, “Notes on deconstructing ‘the popular’”, en *People’s History and Social Theory*, editado por Raphael Samuel, Londres, 1981.

⁵⁶ Gerald M. Sider, “The ties that bind” y también del mismo autor “Christmas Mumming in outport New Foundland”, *Past and Present*, núm. 71, 1976; y Stuart Hall, “Notes on deconstructing the ‘popular’”, p. 22.

dos estructuralistas.⁵⁷ El que Guha haya recurrido a conjuntos de oposiciones binarias lo condujo a ver una clara separación entre pasividad y resistencia y trazar una abrupta distinción entre la elite y los grupos subordinados en la India colonial; separación y distinción que ignoraba la alquimia de la aprobación y apatía (y los niveles y formas de subordinación) entre los grupos subalternos. El énfasis que Guha dio a la sincronía le hizo suponer que el siglo XIX era virtualmente un periodo estable. En *Elementary Aspects*, una imagen de los cambios y transformaciones en la India decimonónica, incluyendo las mutaciones consecuentes en la conciencia campesina y las variaciones en el contexto de la rebelión, no se plasmó en este lienzo, por lo demás amplio.⁵⁸

ESTRUCTURA Y GÉNERO

Estos problemas en *Elementary Aspects* también sirven para tener presentes las dificultades en un diálogo entre la historia y la antropología (y la sociología) —diálogo ya bien entablado, cuya necesidad viene de una convergencia en el nivel del objeto de estudio de estas disciplinas.⁵⁹ Las tradiciones dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los

⁵⁷ Véase un examen reciente de estos problemas respecto de *Elementary Aspects*, en Saurabh Dube, “Peasant insurgency and peasant consciousness”, *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Contribuciones sustantivas producto del diálogo entre la antropología y la historia pueden verse, por ejemplo, en Inga Clendinnen, “‘Fierce and unnatural cruelty’: Cortés and the conquest of Mexico”, en *New World Encounters*, editado por Stephen Greenblatt, Berkeley y Los Ángeles, 1993; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975; *Colonialism and Culture*, editado por Nicholas Dirks, Ann Arbor, 1992; Nicholas Thomas, “Alejandro Mayata en Fiji: narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom”, en *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, editado por Aletta Biersack, Washington, 1991; Shelly Errington, “Some comments on style in the meanings of the past”, *Journal of Asian Studies*, vol. 38, 1979; *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por Jonathan Hill, Urbana, 1988; Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980; Renato Rosaldo, “Ilongot improvisations” en su *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, 1989; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Saurabh Dube, “Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, 41, 1992; Walter Mignolo, “On

años setenta (aunque la herencia aún persiste), el funcionalismo y el estructuralismo, han resultado ser seriamente deficientes en sus estudios acerca de sujetos actuantes conscientes y en su concepción de la temporalidad entendida como proceso. La antropología estructuralista, por lo menos en su versión estrictamente levi-straussiana, se ha ocupado de explicar las estructuras invisibles que, desconocidas para los miembros de la sociedad, son los mecanismos organizadores que sostienen las instituciones sociales humanas.⁶⁰ A su vez, el funcionalismo ha dado énfasis a las exigencias de coordinación social o consenso normativo —las razones de la sociedad— que impulsan la conducta de los actores sociales. Ambas tradiciones han concedido la primacía al objeto sobre el sujeto, a la estructura sobre la condición de agente.⁶¹ Igualmente, este énfasis se ha

the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988; John Noyce, *Colonial Space: Spatiality in Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, 1992; David Scott, “Conversion and demonism: colonial discourse and religion in Sri Lanka”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Ann Stoler, “Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial south east Asia”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Ann Stoler, “Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Princeton, 1994; M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, 1989; Johannes Fabian, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, 1991; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990; Geoffrey M. White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, 1991.

⁶⁰ Para Lévi-Strauss, el inconsciente es la fuente básica de la estructura del lenguaje, el cual, en sus palabras, es “la razón humana, la cual tiene sus razones... que el hombre desconoce por completo”. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, 1966, p. 252. Véase un examen de otras variedades de antropología estructuralista, bajo la influencia de Lévi-Strauss pero con sus propios énfasis, en Sherry Ortner, “Theory in anthropology since the sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984. Véase asimismo Michael Gilsean, “Myth and the history of African religion”, en *The Historical Study of African Religion*, editado por Terence Ranger e I.N. Kimambo, Berkeley, 1972.

⁶¹ Esto no quiere decir que se niegue que “estructura” se entiende de diferente forma en las dos tradiciones: en el funcionalismo, estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función muestra cómo estos patrones operan en realidad como sistema, mientras que en el estructuralismo, la estructura tiene un papel más explicativo y se refiere a los códigos que sostienen las apariencias superficiales. La característica común a estas dos tradiciones, que dan énfasis y privilegian las estructuras sobre la condición de agente, se puede rastrear en la influencia de Durkheim en ambos paradigmas.

relacionado íntimamente con las claras distinciones metodológicas hechas por estas tradiciones entre sincronía y diacronía, estática y dinámica —distinción que apuntala y es apuntalada por el supuesto de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales abstraídos del cambio.⁶² Como resultado, el estructuralismo y el funcionalismo nunca han comprendido de verdad la relación dialéctica entre la condición de agente (o el hacer la historia por los seres humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias dentro de las que lo hacen).

La estructura y la condición de agente tienen que entenderse como parte de un proceso en el que una supone previamente la otra. Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a mirar las estructuras “como realidades dotadas de una eficacia social, capaces de actuar como agentes responsables de las acciones históricas”.⁶³ Las estructuras sólo existen como propiedades estructurantes de los sistemas sociales, propiedades que ponen límites a la acción humana y la presionan. Proporcionan las condiciones de las prácticas humanas y son su resultado. Por otra parte, también existe una necesidad de cuidarse de acatar la idea de los sistemas sociales como el resultado de una amalgama de intenciones humanas discretas o de la libre creatividad humana. La actividad humana que persigue un fin, la cual constituye el sistema social, es el proceso de prácticas humanas que se llevan a cabo en condiciones no siempre bajo control de los seres humanos. Además, este proceso se interrumpe frecuentemente por las consecuencias involuntarias de la acción humana, lo que Anthony Giddens describe (de forma espléndida) como el “escape de la historia humana de la intención humana, y el regreso de las consecuencias de ese escape como influencias causales sobre la acción humana”.⁶⁴ En el diálogo con la antropología y la sociología, como nos lo recuerda *Elementary Aspects*, los historiadores necesitan ser cautelosos respecto de tradiciones y modelos que reprimen el proceso y la condición de agente, y, al mismo tiempo, ser conscientes de los varios desarrollos dentro de estas disciplinas que

⁶² Bourdieu expone muy bien los problemas que surgen al romper con “la experiencia nativa” y de reprimir de la temporalidad. Véase Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, especialmente pp. 4-9. Véase también J.A. Barnes, “Time flies like an arrow”, *Man*, s.f., 6, 1971.

⁶³ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 20.

⁶⁴ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, 1979, p. 7.

abren estas cuestiones y las manejan con sentido.⁶⁵ Si bien son cosas que saltan a la vista, también son los requisitos previos necesarios para que los historiadores trabajen adecuadamente la relación entre estructura y condición de agente, trabajo basado en un diálogo entre la historia y la teoría, e implicando (en palabras de ese viejo maestro —que tristemente ya no está entre nosotros— E.P. Thompson) una inquisición mutua de concepto y evidencia.⁶⁶ Tal trabajo sobre los problemas de la estructura y la condición de agente dentro de la historia desde abajo (pero también más allá) debe enfrentar también las tareas de abordar la categoría crítica de género y de dar cuenta de las relaciones de género. Ahora bien, las dificultades que obstaculizan un reconocimiento de la importancia del género como un rasgo central que define las relaciones y las prácticas sociales de producción y reproducción de la vida social surgen tanto de las formas en las que hombres y mujeres se estructuran y producen como sujetos con género, como, para aquellos que pertenecen a la izquierda ortodoxa, del más o menos inocente supuesto de la desigualdad de género como algo clasificado dentro de las relaciones de clase y fundamentalmente explicable en términos de dichas relaciones. Aquí la categoría de “subalterno”, con su énfasis en las diferentes formas de relaciones de poder, de dominación y subordi-

⁶⁵ Creo que la intervención de Thompson en los inicios del debate acerca del diálogo entre la historia y la sociología (y la antropología) tiende a construir la “historia” como un sistema, en el que “proceso” sería su característica disciplinaria central: pasa por alto que no todos los sociólogos y antropólogos reprimen el proceso, mientras que hay historiadores que sí lo reprimen. Por otra parte, Giddens comete un error cuando afirma que con la “recuperación de la temporalidad... la historia y la sociología se vuelven metodológicamente imposibles de distinguir”: aunque la sospecha de Giddens respecto a la sociología es aceptable, la convergencia teórica y la identidad práctica, como ha señalado Philip Abrahams, son asuntos bastante diferentes. El trabajo sobre los problemas de la relación entre estructura y condición de agente se ha llevado a cabo de varias formas apropiadas para las tareas más inmediatas, pero esto no cancela una convergencia de significado. Giddens, *Central Problems*, p. 8; Thompson, “Poverty of theory”; Philip Abrahams, “History, sociology, historical sociology”, *Past and Present*, núm. 87, 1982.

⁶⁶ En esta declaración de la relación entre estructura y condición de agente, me he basado en Giddens, *Central Problems*; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; Thompson, “The poverty of theory”; Roy Bhaskar, “On the possibility of social scientific knowledge and the limits of naturalism”, en *Issues of Marxist Philosophy, vol. III: Epistemology, Science, Ideology*, editado por John Mepham y D.M. Ruben, Brighton, 1979; y Philip Abrahams, “History, sociology, historical sociology”. Examinar en qué difieren estos autores entre sí exige, empero, otro ensayo.

nación, abrió la posibilidad de explorar las cuestiones de género. Sin embargo, esta posibilidad permaneció sin realizarse en los primeros trabajos de Subaltern Studies.

No se trata sólo de que no hubiese algún artículo sustantivo en los primeros cuatro volúmenes de Subaltern Studies que abordara las cuestiones de género, ni de que en el trabajo del grupo se hablara de los protagonistas, los campesinos o tribus rebeldes, como si sólo se tratara de hombres. Lo que es más ilustrativo es lo que sucedió cuando las cuestiones de género surgieron en la evidencia histórica que los miembros del grupo tenían ante sí. En *Elementary Aspects* Guha afirma que los modos comunales de trabajo se trasladaron a la insurgencia: por ejemplo, durante la rebelión santal, fueron los hombres los que destruyeron las propiedades del enemigo, mientras las mujeres recogían el botín. La continuación de esta división del trabajo entre los sexos —críticamente ligada a la organización de parentesco, a la vida y formas cotidianas de las comunidades y a la subordinación de las mujeres— revela ciertos límites efectivos de los cambios de los papeles de los sexos durante la insurgencia. De manera similar, sabemos de la práctica santal de estigmatizar como brujas a las jovencitas que rehusaban participar en la rebelión. También somos conscientes de las prácticas de Sido y Kanho como dirigentes de la rebelión, quienes podían gozar sexualmente de las mujeres de la tribu. Se puede afirmar que se trata sólo de ejemplos particulares de un caso, más amplio y general, de dominación masculina en el mundo campesino. Guha, sin embargo, eligió guardar silencio acerca de tales cuestiones de división del trabajo basada en el género y de los procesos de explotación sexual de las mujeres.⁶⁷ ¿Acaso este silencio, de un historiador de oposición, no es algo así como un lapsus político?

Hay que admitir que Guha estaría entre los primeros en reconocer estos problemas en su trabajo.⁶⁸ De hecho, más recientemente, Subaltern Studies ha dedicado parte de su esfuerzo a abordar las críticas cuestiones

⁶⁷ Saurabh Dube, “Peasant insurgency and peasant consciousness”. Acerca de estos problemas en otras colaboraciones de Subaltern Studies, véase Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, y Rosalind O’Hanlon, “Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial south Asia”, *Modern Asian Studies*, 22, 1, 1988.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1987.

de género.⁶⁹ El proyecto también se ha labrado un camino hacia la formación de estudios históricos adecuados a la cultura y la conciencia, la estructura y la condición de agente. Por último, los profesionales de Subaltern Studies han construido vigorosas autocríticas de las teleologías que han apuntalado su trabajo.⁷⁰ Al mismo tiempo, muchos de estos desarrollos se han dado en la medida en que el más amplio enfoque de Subaltern Studies se ha movido de los pasados de los grupos subordinados a las historias de la construcción, por la clase media, de estados y comunidades, nación y nacionalismo.

SUBALTERNOS INSURGENTES

Hace algunos años, un teórico de entre un grupo bastante exclusivo de teóricos de grueso calibre, que se había reunido en los nemorosos alrededores de Shimla para cavilar sobre las desalentadoras perspectivas del secularismo en India, acuñó una frase pegajosa y encantadoramente indiscreta. Durante un brindis formal, y después en una ceremonia más pública, se refirió al “neurótico antiestatismo de Partha Chatterjee [un actor clave entre los historiadores subalternos]”, en el que las neurosis mismas de Chatterjee acerca del Estado moderno lo han conducido a su obsesión con este Behemoth de la modernidad. La gravedad del padecimiento y la existencia de la patología se pueden discutir; sin embargo, a lo largo de los últimos años, para contrarrestar las primeras acusaciones contra el grupo por olvidarse del Estado colonial, el grupo central del proyecto Subaltern Studies ha emprendido una serie de estudios de la dinámica del poder y de las agendas discursivas del Estado y la nación en el sur de Asia en los siglos XIX y XX. Este énfasis es un atisbo de impresionantes y anchas —con frecuencia recién pavimentadas— avenidas de historia, pero no siempre destaca los bastante ásperos caminos de herradura y los lóbregos y oscuros senderos del pasado. ¿Acaso hay aquí una persistente ironía? ¿Los fragmentos y márgenes siempre han de correr el riesgo de ser

⁶⁹ Véase, por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton, 1993; y Dipesh Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’”, en S. Dube, *Pasados poscoloniales*.

instrumentados, si no superados aplastantemente, por el sonido y la estética del centro? Ahora me dispongo a explorar las implicaciones de este nuevo acento, a la vez una inquisición pendiente de las razones de Estado y un registro tonal de estados de ánimo, enfocándome en los ensayos del octavo volumen de *Subaltern Studies*.⁷¹

Subaltern Studies VIII comienza por un desafiante ensayo de Partha Chatterjee que traza la genealogía de los reclamos históricos de la Hindutva, el concepto central de los pensadores fundamentalistas hindúes (y la fuerza que los impulsa).⁷² Chatterjee advierte que estos reclamos, producto de refutaciones y modos de conocimiento colonial, en realidad se vuelven posibles sólo dentro de las formas modernas de historiografía. De manera apropiada, el estudio traza su curso ensayando un conjunto de historias fascinantes, contenidas principalmente en libros de texto escolares, escritos en la Bengala del siglo XIX. El estudio empieza por una historia puránica —escrita a principios de la primera década del siglo XIX por un erudito brahmán de sánscrito— que se articula por la voluntad divina, cuyos protagonistas no son “pueblos”, sino dioses, demonios y reyes, y donde el mito, la historia y lo contemporáneo comparten el mismo espacio conceptual, para revolverse juntos con el fin de producir (con)secuencias cronológicas. Enseguida, la historia hábil y sucintamente pasa a una narración complementaria, esta vez escrita por un musulmán bengalí de los años setenta del siglo XIX, arraigado en la literatura *puthi* de los poetas aldeanos, que sigue en buena medida la misma lógica de la historia mítica. Este telón de fondo constituye el escenario para el desarrollo, paso a paso, de varias historias que fueron redactadas apresuradamente por los bengalíes de clase media que habían recibido una educación inglesa en la segunda mitad del siglo XIX. Estos relatos reemplazaron la voluntad divina por la consecución temporal del poder, identificaron al musulmán como el enemigo y expresaron reclamos sobre un pasado clásico hindú. Se servían de historias británicas al mismo tiempo que combatían el dominio colonial. Los autores de los relatos se transformaron a sí mismos, pasando de meros sujetos, pacientes de la acción

⁷¹ *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷² Partha Chatterjee, “Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

de los sucesos políticos, a sujetos-agentes que a la vez practicaban las artes de la política y de conducción del Estado y se identificaban con la conciencia de una solidaridad nacional que supuestamente se representaba a sí misma en la historia. Tales historias son parte de un esquema más amplio de formas modernas de historiografía, “que necesariamente se construye alrededor de la compleja identidad de un pueblo-nación-Estado”.⁷³ La singularidad (o unicidad) misma de la idea de una historia nacional india —a menudo unida a los reclamos de la *raison d’État*— tendrá siempre a la mano el recurso de una historia “nacional” única de los “hindúes”. La marcha triunfante de esta concepción forzada, que rutinariamente presenta el pasado invocando su nacimiento immaculado, ha suprimido otras imaginaciones —atisbos fragmentarios gobernados por una lógica más plural y supuestos políticos confederados— de nación (naciones), aun cuando continúa dividiendo a los indios entre sí hoy por hoy.

Los impulsos homogeneizantes de las narraciones de la nación, Estado e imperio también figuran prominentemente en el estudio de Gyanendra Pandey, el cual investiga las razones detrás de la incapacidad de la escritura moderna de la historia para abordar adecuadamente la violencia que significó la Partición de India en 1947.⁷⁴ Esta carencia se ve como un problema más amplio de la historiografía: la existencia y experiencia de momentos cotidianos y extraordinarios de violencia se ignora o se asimila convenientemente (como episodios inconsecuentes o aberraciones inconvenientes) a historias de transición de modernidad y progreso, Estado y nación, razón y civilización. Así, las representaciones coloniales del descontento “nativo” y los escritos nacionalistas acerca de la lucha sectaria comparten un terreno común, ya que ambos recurren a explicaciones moldeadas en términos de criminalidad y atraso, pasiones primitivas y falta de razón del pueblo. De manera similar, hay una cierta complicidad entre los historiadores modernos de diferentes corrientes en su representación de la violencia de la Partición. Poco espacio hay en estos relatos —constituídos, variamente, por una búsqueda de las estructuras que forman el sostén, un privilegiar las fuerzas del cambio y una preocupación por las acciones de grandes hombres— pa-

⁷³ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁴ Gyanendra Pandey, “The prose of otherness”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

ra examinar el trauma o significado de la violencia sectaria, pues tales acciones no son parte de las piezas de construcción del Estado o de la marcha del progreso y así se relegan al reino de la “alteridad”. Está claro, se nos advierte, que los historiadores necesitan volverse más autorreflexivos y forjar formas más adecuadas de abordar las cuestiones de violencia para evitar las distintas seducciones y trampas de las autorrepresentaciones de la modernidad.

Dipesh Chakrabarty cuestiona las “contundencias narratológicas” —a las que recurren, por ejemplo, las narraciones nacionalistas, las imaginaciones imperiales y las cavilaciones modernistas— que dan a la modernidad colonial una apariencia de unidad homogénea.⁷⁵ En cambio, él se concentra en los debates acerca de lo doméstico, en particular en los que se centran en los ideales de la *grihalaksmi* (ama de casa) bengalí, “para entender cómo la cuestión de la diferencia se manifestaba en la (re)construcción del ámbito doméstico en la vida *bhadralok*”, la cual a su vez estaba atada a la formación y naturaleza de la modernidad colonial en Bengala.⁷⁶ El ensayo se basa en textos prescriptivos de la vida doméstica, escritos por hombres y mujeres en el siglo XIX, pero igualmente amañados y llenos de astutas notas a pie de página. En pocas palabras, había dos construcciones radicalmente diferentes de la vida social de la familia (lo “privado”) según se escribía en los debates “públicos” en Bengala acerca de nuevas formas de lo doméstico. La primera se prestaba a una misión “civilizadora”: lo doméstico y la condición de persona se subordinaban al proyecto de la creación de ciudadanos-súbditos y a “los objetivos de la esfera cívico-política, los cuales, a su vez, se veían como el ámbito indicado para mejorar y alcanzar la felicidad”. La segunda era “imaginar una conexión entre lo doméstico y una cualidad social mítico-religiosa ... mediante la cual la sociedad civil misma se volvía un problema, una restricción cuya naturaleza coercitiva se toleraría pero nunca se disfrutaría”.⁷⁷ Estas dos formas contrarias de articular lo doméstico y lo nacional, lo “privado” y lo cívico-político, sólo podían cuajar provocándose mutuamente una crisis. Estos mo-

vimientos no pueden tener una historia unitaria ya que exceden la imaginación “historicista” del historiador. De hecho, ninguna crítica adecuada de esta modernidad —con su “neologismo” central de *grihalaksmi* ligado al tiempo mítico-religioso del *kula* (linaje)— puede “montarse o practicarse únicamente desde dentro de las narraciones historicistas seculares”.⁷⁸ Pero mientras la necesidad de una crítica más completa y matizada se vuelve imperiosa, Chakrabarty también nos recuerda que la modernidad colonial en Bengala estaba animada por el ideal de autosacrificio en un espíritu de subordinación al principio provinciano del *dharma*, que implicaba un sentido de la estética no secular y no universal —una categoría irreducible de “belleza”— que apuntaba a cierto *sujeto* del placer que estaba atado a un deseo de bienestar de los *kula*, y contenía posibilidades de otras maniobras que alumbrarían enunciados que tenían miras que rebasaban el patriarcado. Este ideal y espíritu eran más que una artimaña para montar el proyecto secular-historicista del ciudadano-súbdito; la estética y el placer y el deseo excedían un proyecto abiertamente burgués para domesticar a las mujeres, y las declaraciones de resistencias sin reservas al deber no se pueden asimilar a “las visiones emancipadoras de las imaginaciones eurocéntricas de la vida cívico-política”.⁷⁹

David Arnold construye una historia empíricamente rica de la criminología practicada por el Estado y de la prisión colonial en la India del siglo XIX.⁸⁰ Su ensayo sigue el surgimiento y desarrollo del sistema carcelario, examina las cifras y la naturaleza de la población penitenciaria (incluyendo las considerables delimitaciones de raza, casta y religión), y diserta sobre cómo la prisión colonial servía como una forma práctica de control sobre el trabajo remunerado y un modelo para ordenar la sociedad según los dictados de la ciencia médica y de la higiene. En un estrecho y crítico debate con la obra de Michel Foucault, Arnold arguye que la prisión india era rica en historias de resistencia y evasión y que en realidad creó un espacio institucional y social colonizado por redes extraoficiales de poder y conocimiento sobre las que las autoridades penitencia-

⁷⁵ Dipesh Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰ David Arnold, “The colonial prison: power, knowledge and penology in nineteenth-century India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

rias formales tenían poco control; este control y autoridad era en parte resultado del reconocimiento del régimen colonial de sus limitaciones prácticas y políticas y “en parte una franca expresión de sus intereses limitados en el propósito declarado de la disciplina y reforma penal”.⁸¹ Con todo, la prisión también era donde se adquiría el conocimiento colonial y donde se ejercitaba, negociaba, el poder colonial. Lo que se ponía en juego aquí era la “colonización del cuerpo”, procesos de incorporación física y discursiva y un área de contestación de los diferentes entendimientos de los cuerpos de los colonizados. La prisión aparece como “una institución colonial arquetípica”, que reflejaba e institucionalizaba las ideas coloniales sobre las categorías sociales esenciales y también constituía un sitio clave para el establecimiento de las directrices del trato colonial con la sociedad india. Las varias historias de esta institución notablemente “permeable”, que simultáneamente definía el espacio para la estrecha interacción del colonialismo con sus súbditos, fueron configuradas por las energías combinadas del colono y el colonizado.

David Hardiman hace una incursión en el terreno de los encuentros ambientalistas engastados en los pasados coloniales.⁸² En contra de las historias homogeneizadas, que ensalzan lo autóctono, de la violación del bosque durante el dominio colonial —relatos que valoran lo indígena (que se fabrica en términos de las verdades eternas de una civilización india singular, grandiosa), análisis que son patentemente ahistóricos y ecológico-funcionalistas, y argumentos que ignoran tanto los patrones de diferenciación social interna como el contexto político-cultural más amplio de las sociedades forestales—, Hardiman se lanza a construir una historia de cambios en las relaciones de poder en las áreas boscosas de los dangs en el oeste de India. El relato, situado al pie de una cadena de montañas y una región de profundos valles fluviales y espesos bosques, empieza por el periodo inmediatamente anterior al control de la Compañía (Inglesa de las Indias Orientales) y llega hasta los últimos años del régimen colonial. Se trata de una historia larga e interesante que cubre mucho terreno: patrones de organización cultural, estratificación social, relaciones con el mundo exterior y jerarquías de poder entre los dangs en la época precolo-

nial; los marcos de la administración paternalista de los agentes británicos y la elaboración de ritos y tradiciones mediante las energías combinadas de los colonos y los colonizados en el breve interregno entre 1825 y 1840; el impulso subsecuente, dirigido por la marina, de intervención activa que se centraba en lograr la firma de concesiones con los jefes para extraer madera y la creciente influencia de los funcionarios forestales, comparada con los agentes del *bhil*, lo que culminó en la cesión de la responsabilidad de la administración de los dangs al Departamento Forestal de la Presidencia de Bombay [Forest Department of the Bombay Presidency]; los años hasta el inicio de la primera guerra mundial que se señalaron por la construcción de una ciudad-cuartel, la reconstitución de la administración, el desarrollo de las comunicaciones, la introducción de signos de civilización —pozos y centros de salud, escuelas y alfabetización— y una nueva clasificación de los bosques y esfuerzos por detener la quema anual del suelo boscoso; y la continuación de estas medidas después de los años de guerra hasta el final del dominio colonial, aunque con un mayor énfasis (si bien de limitado impacto) en la agricultura sedentaria y un impulso por “inculcar actitudes sobrias y prósperas entre el pueblo”.⁸³

Estos procesos implicaban percepciones diferenciales por parte de los británicos y de los dangis de los *darbars* y concesiones, propiedad y bosques y conservación y formas legales. Mientras los funcionarios forestales británicos subrayaban “las virtudes utilitarias del trabajo intenso y de la cuidadosa administración de recursos” y las percepciones articuladas del bosque como propiedad mantenida en fideicomiso para los jefes y una fuente de ingresos legítimos, a la vez que un recurso natural “que el gobierno tiene el deber de proteger” de los primitivos que vivían estrechamente ligados al medio natural, los dangis moldeaban su propia visión y práctica respecto de la autoridad y política de los británicos. Esto condujo, por una parte, a la formulación y establecimiento de una política conservacionista marcadamente autoritaria que incluía la posible demarcación de las reservas forestales, y, por la otra, a una gama de respuestas de los dangis, que iban desde la embriaguez de los jefes *bhil* en los *darbars* que servían para subvertir la solemnidad de esta celebración del poder británico, hasta su rechazo a aceptar pagos mejorados —junto con el fomento de cultivos en áreas reservadas más que en áreas no reservadas y la connivencia para permitir en buena medida la destrucción del

⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

⁸² David Hardiman, “Power in the forests: the Dangis, 1820-1940”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁸³ *Ibid.*, p. 143.

bosque—, pues no reconocían las reservaciones forestales, hasta tres “importantes levantamientos” bastante abiertos, que implicaban un desafío directo a las políticas británicas entre 1907 y 1914. Al final, los pasos tomados por los funcionarios forestales para estimular la agricultura sedentaria y “domar” a los dangis, tuvieron poco éxito y, en verdad, los “últimos años del dominio colonial fueron años de gran opresión para el pueblo...”.⁸⁴ En cuanto a los dangis, el periodo de autoridad de la Compañía y del imperio “condujo al desarrollo de dos mentalidades subalternas ampliamente contrastadas”, en las que los *bhils* llegaron a quedar “atrapados entre un deseo de regresar a una forma de vida pasada y la necesidad de enfrentar las claras realidades de su existencia presente”, mientras los konkanas “miraban hacia el futuro, como se expresaba por medio del proyecto gandhista”.⁸⁵ Sólo recientemente esta polaridad, que había dividido a estos pueblos ante sus opresores, ha empezado a derrumbarse ante la creación de una nueva conciencia de una historia compartida de resistencia y un conjunto común de preocupaciones de todos los *adivasis dangi*.

He ensayado una vez más estos argumentos con cierta extensión para destacar la variedad teórica y empírica de los ejercicios que nos ocupan; pero el esfuerzo también está orientado a poner de relieve algunas de las cuestiones más amplias planteadas al principio (y mitad) de este ensayo. Empiezo por hacer ciertas preguntas acerca de las críticas hacia los impulsos homogeneizadores del Estado, la nación y la modernidad y su historiografía, ocupándome en particular en los ensayos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey. ¿Acaso estas críticas de variedades de lo singular tienden también a construir otras singularidades? ¿Se debe esto a que sus movimientos se basan en proyectos que repiten algunas de las categorías clave engastadas en los esquemas generativos mismos de significado y taxonomías de pensamiento que estos ensayos discuten y critican? ¿Hay alguna posibilidad en esto de que estos ejercicios ofusquen y oscurezcan en realidad, para usar la expresión de Jean y John Comaroff, los “varios senderos imaginativos” de las energías humanas o de la práctica histórica? No enteramente o en una medida completa, pero en partes y en ciertas formas estas acusaciones hechas a los tres ensayos de que se trata se sostienen.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 145-146.

Considérense algunas de las premisas centrales del examen historiográfico de Gyanendra Pandey de los escritos de la Partición. Arguye él que “hay un sentido en el que todas las historias desde el siglo XIX han sido historias nacionales”. Éstas constituyen la “historia del historiador”. Y estamos “condenados a producir tales historias o biografías [del Estado moderno], durante algún tiempo todavía...”.⁸⁶ Desde luego, es posible discutir la sugerencia que se insinúa aquí de algo así como una nota de *ennui* epistemológico característico de ciertas variedades de retórica anti-ilustrada, a menudo superficial. Pero esto sería pasar por alto la insinuación, más valiosa, de que estamos atascados en el aquí y ahora, y de que no hay un escape fácil, una “curación por el habla” por así decirlo, de nuestro presente al atisbar hacia el pasado. Una dificultad mayor yace, me parece, en la forma particular que toman los enunciados del historiador disfrazado de filósofo literario. Así, aunque Pandey no repare en las diferencias entre historiadores de diferentes corrientes, la historia —o la “historia del historiador”— se da como “Historia”, el oscuro y aciago reflejo de un espejo sostenido por Pandey, de una pieza central en las autorrepresentaciones de las tendencias más triviales de nuestras varias modernidades. De manera similar, hay una reproducción de otras dualidades cuando se nos dice que “aún no hay, en la historia del pensamiento científico-político social, una salida de las exigencias rivales de ‘libertad individual’ y ‘control estatal’”.⁸⁷ Por último, la invocación de las dificultades existenciales y epistemológicas de representar “la violencia y dolor y la lucha diaria” en el lenguaje del discurso histórico no se acompaña de un compromiso —salvo en unas cuantas excepciones— con etnografías, historias e historias etnográficas que hayan tratado, de distintas maneras, estas cuestiones. Virtualmente, es como si todos estos asuntos se plantearan por primera vez. Ahora bien, un historiador de la sensibilidad de Pandey y tan leído como él, simplemente es imposible que no sea consciente de las muchas otras historias, labradas en los siglos XIX y XX, que han cuestionado (de formas implícitas y explícitas) los supuestos estatistas y grandiosas pretensiones de la “Historia”. Es imposible que no se haya hecho él un camino a través de muchos de los varios esfuerzos por pensar mediante las oposiciones heredadas de la teoría social y política. Y con seguridad está más que familiarizado con muchos de los escritos

⁸⁶ Pandey, “The prose of otherness”, pp. 190-193.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 214.

elaborados contra la violencia que asedia a las vidas humanas, escritos que encuentran un lugar a las prácticas de los sobrevivientes y las voces de las víctimas —los mismos “cuerpos que llevan las marcas de sucesos ‘cotidianos’”— y ponen al descubierto el lenguaje del opresor en sus exámenes del significado y del poder en los sucesos y procesos del pasado.⁸⁸ Las anteojeras que llevan a la omisión y a los enunciados que rebasan la vida, en realidad surgen de la singularidad misma del marco omnímodo que da coherencia al ensayo de Pandey, el cual es poco sensible a las marcas de diferencia y heterodoxia existentes en el centro de la profesión de la historia. Me parece que mucho de lo que importa en el ensayo de Pandey había sido anticipado con anterioridad, en un ensayo suyo enormemente sugerente, “In defence of the fragment”.⁸⁹ La crudeza de las visiones estatistas y el horror de las imaginaciones disciplinarias han sido invocadas de nuevo, se ha limpiado un poco más de terreno, y esperamos la versión real de Pandey de los significados y experiencias históricas de la Partición, un tratamiento más adecuado de la interpenetración de los símbolos del Estado y las formas de comunidad que animan nuestros mundos cotidianos.

Dipesh Chakrabarty cuestiona la conocida e insidiosa concepción de la modernidad, que también merodea en el ensayo de Pandey, como un Behemoth que todo lo abarca, sin fisuras, al pretender “escribir la diferencia en la historia de nuestra modernidad [bengalí, india] de un modo que resista la asimilación de esta historia al imaginario político de instituciones que vienen de los europeos... las cuales dominan nuestras vidas”.⁹⁰ Sin embargo, la dificultad de esta exploración de la modernidad colonial es su reproducción de la cualidad de dado de muchas de las categorías clave y elementos centrales que yacen en el corazón de la “violencia epistémica” que Chakrabarty intenta contestar e interrogar. Así, las distinciones que “saltan a la vista” entre lo público y lo privado, lo cívico-político y lo doméstico, derivadas de un esquema *ur* de la historia, se configuran como parte del orden natural de las modernidades. Habiendo establecido los modelos, el desenvolvimiento del pasado a la vez se conforma, se desvía y por ello plantea un desafío a los conocidos es-

⁸⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁸⁹ Gyanendra Pandey, “En defensa del fragmento: escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual”, en S. Dube, *Pasados poscoloniales*, pp. 553-592.

⁹⁰ Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity”, p. 88.

quemados de la modernidad eurocéntrica. De hecho, a lo que “se le presta cuidadosa atención [es] a las contestaciones de la Bengala decimonónica contra los modos burgueses recibidos para relacionar lo personal con el mundo público de la vida civil y política”.⁹¹ Pero, ¿cuáles eran los marcos de referencia mediante los cuales se recibían estos modelos y cómo se modelaban ambos mutuamente? ¿Acaso muchas de estas contestaciones no se predicaban a estos modos de recepción y refundición de categorías y filtros mentales? ¿Podemos dar por sentado realmente los significados de lo público y de lo cívico-político y de lo personal y lo doméstico, insinuando, me parece, que por un lado existe una cierta cualidad de transparencia, y por el otro una densa opacidad concomitante? ¿O necesitan de un trabajo mucho mayor, cuyo contexto esté mejor trabado? ¿Acaso los gestos que señalan los límites de las narraciones seculares e historicistas necesitan que se atribuya una trascendencia a lo “mítico-religioso”, aunque parezca incorporar atributos particulares, no universales? El complejo texto de Chakrabarty, que se atreve a hacer demasiado, también es un escrito terriblemente sugerente y provocador. Con todo, mis preguntas, hechas de buena fe, quizá apuntan a otras posibilidades de articulación del pasado.

Tomando prestado un término del estudio de grabación, podríamos decir que una “toma” alternativa más satisfactoria de las modernidades coloniales exige de nosotros pensar a través de categorías heredadas y llegar a producir versiones alternativas y más completas de los ámbitos de género de lo público y lo doméstico, los conceptos de personalidad y de lo cívico-político y, de hecho, de esa categoría, terriblemente convertida en un fetiche, del Estado moderno, de preferencia construida en los lenguajes accesibles de historias escritas en la vena etnográfica, más que en la “lengua-poder” de la teoría literaria. Haciendo a un lado mis preferencias, debemos, en cualquier caso, cuidarnos de la comodidad de dejarnos llevar de las variaciones ejecutadas según un tema maestro. La lucha por evitar que todas las modernidades se vean igual no puede ser sin más cuestión de audaz improvisación.

El directo estilo de Partha Chatterjee apenas deja lugar para divagar y hacer oportunos apartes. Al mismo tiempo, es la claridad misma del propósito y la refinada ejecución lo que apuntala las dificultades de su ensayo. Su manera de sintetizar las variadas historias que examina, mos-

⁹¹ *Ibid.*, p. 51-52.

trando cada paso como la irrevocable secuela del anterior (casi demasiado linealmente), instrumenta y es instrumentada por una construcción de similitudes y diferencias entre los elementos de estos cuentos, en buena medida en términos de un marco algo limitado (y limitante) de contrastes entre las percepciones míticas y las concepciones modernas de “nación-idad”, engastadas en articulaciones separadas del pasado. Estas historias se apropian a una narración maestra, y sus diferentes patrones, escandalosos colores y muchos matices se plasman en un conjunto solemne de diseños contrastantes en blanco y negro, y todo contribuye al relato de Chatterjee. Esto tiende a oscurecer y velar los caminos alternativos relativamente inexplorados de los pasados producidos como parte de las modernidades coloniales. Así, la cualidad de unívoco de la concepción de Chatterjee de “*la forma* de la memoria histórica” antes de la implantación de los modos europeos modernos en la mentalidad de los bengalíes educados conduce a la afirmación según la cual “no parece haber mucha diferencia en el modo de pensamiento histórico” entre la historia puránica de principios de la primera década del siglo XIX de Mrin-tunjay, el pandit de sánscrito y la historia mítica de Munshi Alimaddin, el poeta musulmán de Barisal encaramado en el estilo *puthi* de las coplas aldeanas.⁹² Ciertamente saludo y apruebo la política en esto —mucho más evocadora, por ejemplo, que los habituales montajes endulzados con sacarina de invocaciones de “sincretismo” en India— en estos tiempos (nuestros) de fundamentalismos en competencia, desde la derecha hasta la izquierda y en el centro. Empero, ¿no hay también una necesidad de atender a las diferencias en el juego de las formas simbólicas que funcionan en estas historias en sus formas no similares de contar el tiempo, imaginar el espacio, configurar lo contemporáneo, construir el apocalipsis y contemplar la redención? Los fragmentos de estos textos citados por Chatterjee sugieren todo esto. De hecho, el ensayo de Chatterjee admite la pluralidad en las concepciones del pasado, pero también sugiere la igualdad de las diferentes formas de imaginar de las varias historias míticas.

En el relato de Chatterjee, lo mítico venía seguido de lo moderno —muy parecido a la noche que sigue al día— y se produjeron nuevas historias en la medida en que “los intelectuales bengalíes se formaban en la nueva educación colonial”, y “los principios europeos modernos de or-

⁹² Chatterjee, “Claims on the past”, p. 14, cursivas mías; p. 17.

ganización social y política se implantaban profundamente en sus mentes”.⁹³ (Chatterjee, un poco como Chakrabarty, parece dar por sentado este proceso de “formación” y no se toma la molestia de ocuparse de cualquier refundición crítica de “los principios europeos modernos de organización política y social”, aparte de las contestaciones más obvias —una vez que se supone que los principios han quedado establecidos— a las formas de conocimiento colonial.) Estas historias modernas rebasan el análisis de Chatterjee. No siempre desecharon por completo los “criterios de la voluntad divina, valores religiosos y las normas de conducta correcta al juzgar el surgimiento y ocaso de los reinos”, incluso en el transcurso de la escritura de la historia del dominio británico en India.⁹⁴ Y sus modos de construcción comparten rasgos críticos y a menudo se enredan en los pasados míticos.

Ahora bien, Partha Chatterjee ha construido un brillante ensayo que nos mueve a considerar varios y complacientes supuestos estatistas y centralistas. Con toda seguridad, de ningún texto por sí solo se puede esperar que haga todos los pases concebibles, todas las tareas posibles. Pero quizá hay aquí una cuestión más importante. La genealogía que Chatterjee hace de la Hindutva, que sigue la modelación hecha en los materiales básicos de la retórica política extremista hindú de hoy hasta el nacimiento mismo de la historiografía nacionalista, a menudo confunde los procesos diversos de construcción simbólica que subyacen en los pasados que ensaya. Estos procesos de construcción simbólica implicaron la aparición y combinación de varias similitudes y diferencias, varias rupturas y continuidades, varias oposiciones y aposiciones, todas constitutivas de las historias nacionalistas. Y estas apariencias y combinaciones se dieron

⁹³ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁴ Tómese por ejemplo este fragmento (ensayado por Chatterjee) tomado de una conferencia dada por Bholanath Chakravarty, la cual articulaba elementos de historia moderna: “Todo tiene sus límites. Cuando la opresión del musulmán se volvió intolerable, el Señor del Universo proporcionó los medios de escape... El regreso de la buena fortuna se inició el día en que la bandera británica ondeó por primera vez en esta tierra... Debe proclamarse en voz alta que fue para bendición nuestra que *isvara* trajo a los ingleses a este país... No puede haber comparación entre el dominio de Yavana y el dominio británico: la diferencia parece más grande que entre la oscuridad y la luz o la miseria y la bienaventuranza”. A mi parecer, los criterios de la voluntad divina, los valores religiosos y las normas de la conducta correctos al juzgar el surgimiento y ocaso de los reinos están todos presentes aquí (*ibid.*, p. 20).

en puntos y coyunturas y en patrones y formas en escasa medida ordenadas según el omnímodo marco genealógico de Chatterjee.

Los ensayos de David Arnold y David Hardiman están animados por un conjunto de preocupaciones bastante diferentes. Las dificultades principales de estos ejercicios también son de otro orden. Al mismo tiempo, estas dificultades no son ajenas a las más amplias cuestiones de la descripción histórica de los estados y culturas coloniales. David Arnold, me parece, se queda a poco de explorar la varias implicaciones de “la colonización del cuerpo”, una frase preñada de posibilidades y en consecuencia no trabaja adecuadamente “el discurso central alrededor del cuerpo del prisionero indio y su importancia para la colonización más amplia de la sociedad india”. A su vez, David Hardiman no avanza lo suficiente al articular las mentalidades del colonizador y del colonizado. Nos preguntamos acerca de los marcos de referencia mediante los cuales los jefes *bhil* (y otros *dangis*) comprendieron las concesiones y *dar-bars*, escritas y montadas por sus nuevos gobernantes. Nos quedamos en la incertidumbre y preocupados por las afirmaciones de Hardiman acerca de la aparente falta de lógica que caracterizaba la ideología y la práctica de la protección forestal de los funcionarios ingleses, en particular cuando llegaron a echar la culpa a los *dangis* de la destrucción “nativa” de los bosques. (Seguramente, las ideologías y prácticas de los gobernantes no están completamente privadas de un cierto orden de lógica y racionalidad, incluso cuando sólo están culpando a los “primitivos”.) Y nos sorprende la afirmación final de la existencia de dos mentalidades subalternas ampliamente contrastadas (la de los *bhils* y la de los *konkans*), en vista de la casi ausencia de un trabajo sobre las genealogías y desenvolvimiento de estos conjuntos mentales en el ensayo.

CONCLUSIÓN

Tras el primer entusiasmo suscitado por el nuevo privilegio otorgado a la poscolonialidad en los medios académicos, y tras la agitación provocada por los imperativos actuales del multiculturalismo en estas arenas, es fácil pasar por alto la manera en la que, con el tiempo, el proyecto Subaltern Studies ha animado y articulado diferentes perspectivas, desde las historias desde abajo hasta las propuestas poscoloniales. Con toda seguridad, en la elaboración de estas perspectivas distintivas por parte de

Subaltern Studies, es posible detectar lo que alguna vez estuvo en una condición de colonizado, y recobrar la voluntad y recuperar los recursos para representar su propio pasado. No obstante, todavía no debemos cantar victoria. Más bien, los logros mismos de los escritos examinados en este capítulo, me parece, sugieren la necesidad de articulaciones más plenamente alternativas de significados de nación y estados de la mente, de culturas coloniales y otras modernidades. Tales relatos etnográficos e históricos se necesitan no sólo para trazar mejor las veredas imaginativas de las prácticas humanas, incluyendo los oscuros callejones y los lóbregos submundos de los pasados, sino también para volver a dibujar las fronteras conceptuales y las intrincadas relaciones entre lo modular y lo cotidiano, fragmentos y centros, estados y comunidades. Es éste un desafío fundamental, levantado ante cualquier resolución para volver a pensar la historia hoy día, en particular cuando reconocemos que los escritos acerca de sujetos subalternos no deben dar por sentadas sus propias perspectivas críticas.

