

HISTORIAS DESDE ABAJO EN INDIA

SAURABH DUBE

El Colegio de México

A PARTIR DE LOS AÑOS SESENTA hemos presenciado el desarrollo de una tendencia historiográfica mundial conocida bajo diversas denominaciones tales como “historia del pueblo”, “historia desde abajo” e “historia de abajo hacia arriba”.¹ Este desarrollo, parte de una expansión más amplia de la historia social, se convirtió en un paso historiográfico significativo en India sólo a partir de finales de los setenta. La elaboración de un proyecto historiográfico continuo llamado *Subaltern Studies* (*Estudios subalternos*), cuyos resultados suman ya ocho volúmenes publicados, desempeñó un papel crítico.² Ahora bien, *Subaltern Studies* no es sólo una forma específica de escritura de la historia y de crítica cultural en India; también es parte integrante de movimientos transnacionales más amplios en la historiografía. La primera parte de este ensayo examina la formación de la historia desde abajo en India, ubicándola en el contexto más amplio de las primeras orientaciones hacia la historia del pueblo, abiertas en el campo internacional, exponiendo las directrices iniciales de desarrollo y énfasis de este género en India, e indicando algunos de los problemas que confrontaron los profesionales de la historia desde abajo, problemas que aún continúan asediándolos.

Más recientemente, casi durante los últimos diez años, las maneras de escribir la historia —incluso la historia desde aba-

¹ A lo largo de este ensayo, uso indistintamente los términos historia del pueblo e historia desde abajo.

² Ranajit Guha (comp.), *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-1989; Partha Chatterjee y Gyan Pandey (comps.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992; David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

jo— han experimentado mayores transformaciones en el contexto mundial. Y la historiografía india no ha permanecido al margen. Algunos de estos cambios se han producido a medida que un mayor número de historiadores y antropólogos hace fila para presentar credenciales ante los críticos literarios, nuevos jefes de teorilandia. Ahora, si bien ciertos ejercicios dentro de *Subaltern Studies* se han adaptado y han contribuido con este estilo académico, del tipo el Left Bank se encuentra con el East Village, la mayoría de los volúmenes de la serie ha revelado heterogeneidad interna y frescura de propósitos en la realización de las tareas que se presentan. Al mismo tiempo, también ha habido cierto cambio de énfasis dentro del proyecto, desde las primeras construcciones sobre los pasados de grupos subordinados hasta las más recientes interrogaciones acerca de las historias de los estados y las naciones. La segunda parte de este ensayo explora las implicaciones de este nuevo acento en *Subaltern Studies*, acento que a la vez es una interrogante acerca de las razones de Estado y un registro de estados mentales. Ambas secciones en conjunto constituyen mi propio esfuerzo por transmitir una percepción de la trayectoria y el carácter, las posibilidades y los problemas de la historia desde abajo en India.

I

La idea de una historia del pueblo se remonta hasta los años del cambio de siglo, entre el XVIII y el XIX en Europa. Movimientos de autodescubrimiento nacional junto con el “descubrimiento” de lo *folk* generaron historias de costumbres y tradiciones “del pueblo”.³ El término, además, agrupa escritos que varían enormemente en sus posturas políticas, y por consecuencia, en selección y tratamiento de temas. Lo que ha sido común a las diferentes versiones sobre la historia del pueblo,

³ Véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, 1978, y Peter Burke, “People’s history or total history” en Raphael Samuel (comps.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, 1981. Burke examina las limitaciones de este género, particularmente las ambigüedades en el uso del término “pueblo”.

es que, en lugar de mostrar interés exclusivamente en los gobernantes y en la forma como éstos gobernaron, aquéllas se han enfocado —de diversas y a menudo contradictorias maneras— hacia la gente común.⁴ Éste es el significado de “historia del pueblo” en su sentido más amplio e inclusivo. Aquí utilizo el término de una forma más restringida para referirme a los movimientos que apuntan hacia el estudio histórico de grupos subordinados, que se desarrollaron desde los años sesenta. Tal uso del término historia del pueblo o historia desde abajo no niega que estos estudios posteriores estén marcados por presentaciones con el pasado o que difieran entre sí metodológica o políticamente. Mi argumento es que a diferencia de las iniciativas del pasado, 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 de aprendizaje académico (y fuera de ellas), estableciéndose como un notable discurso historiográfico con presencia internacional.⁵

Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido la de ver a los grupos subordinados —las mujeres, los grupos étnicos, los trabajadores— como objetos privados de conciencia y víctimas pasivas de la historia. Corolario de ello es que las rebeliones y revueltas de los grupos subordinados se expliquen como reacción directa, no inteligente, ante presiones económicas. Las “masas” parecen volcanes: pasivas, dormidas, se levantan como “turba” cuando los ardores del estómago empiezan a quemar. El desafío de tal concepción de los grupos subordinados ha ayudado a constituir una importante tendencia dentro de la historia desde abajo. El mejor

⁴ Burke, “People’s history...” en Samuel (comp.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, 1981.

⁵ Para exámenes recientes de la historia desde abajo y las formas en que los géneros de la historia oral, la historia feminista y la microhistoria —y los recientes desarrollos dentro de la antropología histórica— se enlazan con los intereses de la historia desde abajo, véase, por ejemplo, Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, PA, 1992, pp. 1-66, 93-139; Lynn Hunt (comp.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Angeles, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among Historians and Other Essays*, Delhi, 1987, pp. 18-77; y Aletta Biersack (comp.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991.

trabajo dentro de esta tradición ha considerado a los grupos subordinados como *agentes conscientes de la historia*, que moldearon y fueron moldeados por los procesos sociales, que vivieron e hicieron el pasado. Esta postura está relacionada, además, con otra importante tendencia dentro de la historia del pueblo. Esta tradición historiográfica se ha enfocado cada vez más sobre las *formas de cultura y conciencia* de los grupos subordinados. Este enfoque tiene como premisa el reconocimiento de que la cultura y la conciencia de los grupos subordinados, tal como se expresan en sus manifestaciones y prácticas, muestran una lógica y una racionalidad distintivas que se pueden definir en términos de su universo conceptual y de la validez de su experiencia.

Estos dos aspectos interrelacionados se pueden presentar más claramente mediante ejemplos específicos. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una sociedad paternalista, estable, en la que los valores de la *gentry* (hidalgua) habían sido asimilados en todos los niveles sociales. No es de sorprender que esto contribuyera a generar el respeto que manifestaban las *lower orders* (clases bajas). Era sólo en periodos de carencia y escasez aguda cuando estas *lower orders*, como reacción ante los estímulos económicos, se apretaban el estómago y participaban en disturbios por comida. Ésta es, por lo menos, la visión desde arriba. Los estudios de la Inglaterra del siglo XVIII, dentro de la tradición de la historia del pueblo, y en particular la obra de E. P. Thompson, han puesto de manifiesto una cultura rica y autónoma.⁶ Los grupos

⁶ El examen que sigue de la cultura popular de la Inglaterra del siglo XVIII se basa en gran 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 Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (comps.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, 1983; Hans Medick, "The proto-industrial family economy" en Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm (comps.), *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, 1981.

subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII fueron participantes creativos en un vigoroso “proceso de formación de la cultura desde abajo”.⁷ Estos grupos se servían de su experiencia de trabajo y de las relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y al sistema de creencias, a las prácticas y a los rituales de la cultura popular del siglo XVIII. Si nos situamos dentro de esta cultura, el respeto aparece como “en parte la autoconservación necesaria, en parte la calculada extracción de cualquier cosa que se pudiera obtener de los gobernantes”.⁸ Además, la acción de las multitudes durante los periodos de escasez en el siglo XVIII no se puede reducir a meras presiones económicas ni ser descartada mediante el uso de términos como “disturbio” y “turba”, que tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, carácter espasmódico y falta de organización. La mayoría de los ejemplos de acción de la multitud no aparece como inconsciente ni desorganizada; se antoja animada por la lógica de una “economía moral”, una noción sobre las normas, obligaciones y funciones económicas propias de los diferentes grupos dentro de la comunidad, característica central de la cultura popular del siglo XVIII.⁹ Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por contener una lógica clara. Los patrones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían gastos extravagantes tributarios del estatus, el prestigio y el consumo de lujo, una vez que las exigencias inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Semejante comportamiento podría parecerse antieconómico e irracional. Sin embargo, en un contexto de constante incertidumbre económica y de incesantes amenazas de pérdida, tales gastos eran inversiones que ayudaban a definir la autoconciencia de los grupos subordinados: fortalecían los lazos de parentesco, vecindad y amistad dentro del ámbito de la cultura popular.¹⁰ El capital que se invertía era monetario y emocional: lo que se producía

⁷ Thompson, “Patrician society”, p. 393.

⁸ Thompson, “Eighteenth century English society”, p. 163. Véase también Thompson, “Patrician society”.

⁹ Thompson, “Moral economy”.

¹⁰ Medick, “Plebian culture”; Medick, “Proto-industrial family economy”. Véase asimismo, Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales recurrían estos grupos subordinados en tiempos de carencia y escasez.¹¹

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. Los historiadores liberales y radicales, por su parte, 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 si bien la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no fueron víctimas pasivas de ese sistema. Eugène Genovese, por ejemplo, ha planteado que la población afroamericana no aceptó irreflexivamente el cristianismo, religión que los amos intentaban imponer a sus esclavos como mecanismo de control. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma por medio de un proceso de selección de motivos e ideas provenientes de la religión del hombre blanco.¹² De manera similar, Lawrence Levine ha destacado la autonomía de la cultura y la conciencia negra expresadas por medio de los cuentos folclóricos, el humor y los *negro spirituals*. 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 cada hombre?”], estaban dándole voz a su experiencia de opresión, a su dolor y humillación y a 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.¹³ La cultura y religión que los esclavos crearon y alimentaron les proporcionó un “espacio vital” [*living*

¹¹ Estas y otras dimensiones de la cultura popular del siglo XVIII las discutí en mi “Popular Culture and Capitalism: Eighteenth Century England”, texto inédito, s. f.

¹² Eugène D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974.

¹³ Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness*, Nueva York, 1977.

space].¹⁴ Éste les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones sumamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y ocasional subversión de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos, también significó que en otras áreas éstos aceptaran las relaciones básicas de dominación y subordinación. Ello definía los límites de la cultura y la conciencia de los esclavos. Sus rebeliones y revueltas contra la institución del esclavismo no correspondían verdaderamente al cuestionamiento que hacían de ese sistema social represivo e inhumano. La lógica que animaba la cultura de los esclavos era la de una “conciencia contradictoria”.¹⁵ Más adelante abundaré sobre la condición de agentes —grupos subordinados como participantes en un proceso social— y sobre el enfoque centrado en la cultura.

El contexto político que definió el desarrollo temprano de la historia desde abajo fue el derivado de un desencanto respecto de los partidos comunistas burocráticamente organizados. Esto provino, en buena medida, de un reconocimiento de los problemas derivados del comunismo estalinista. La búsqueda de un comunismo genuinamente libertario y democrático que respetara la dignidad humana y en el que las voces de la gente 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 frente a desigualdades tremendas, y para restaurar las voces de la gente silenciadas por la práctica histórica establecida. Esta vocación política se ha caracterizado cada vez más, por abordar iniciativas políticas y culturales, a menudo al margen de los partidos comunistas ortodoxos —grupos en pro del medio ambiente y a favor del desarme nuclear, movimientos de liberación feminista y de homosexuales— y ha hecho posibles otras dos tendencias muy importantes y en extremo valiosas dentro de la historia del pueblo. La primera tiene que ver con los intentos de ciertos grupos por democratizar el acto de la producción

¹⁴ Tomo la noción de un “espacio vital” de Genovese, *Roll Jordan Roll*.

¹⁵ T. L. Jackson Lears, “The concept of cultural hegemony: problems and possibilities”, *American Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 1985.

histórica, por la vía de extenderla hacia afuera de la academia y ampliar así el padrón de escritores de historia. Los grupos étnicos, las mujeres y los trabajadores han empezado a reflexionar conscientemente sobre su propio pasado y a escribir sobre él. La segunda tendencia proviene del movimiento feminista, y es la escritura de la historia —por mujeres y hombres— enfocada hacia el tema del género, como uno de los principios organizadores de los sistemas sociales. A mí me parece que tales líneas tienden en alguna medida, a definir la historia del pueblo no simplemente como una alternativa sino también como una historia de oposición.

En India el impulso inicial para el desarrollo de la historia desde abajo provino del debate sobre el lugar que ocupan los movimientos de campesinos, obreros y grupos tribales dentro del 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, al tiempo que se consideraba que los dirigentes del Congreso le imponían restricciones a estos movimientos.¹⁶ Sin embargo, el problema con varias de las primeras aportaciones a este debate era que el Congreso Nacional Indio aparecía como el único punto de referencia. Estos historiadores indagaban sobre el grado de autonomía de los movimientos campesinos y tribales respecto del Congreso. Como resultado, los ámbitos de las políticas de los propios grupos subordinados, con inclusión de sus formas constitutivas de cultura y conciencia, no fueron explorados a cabalidad. La maduración del proyecto de *Subaltern Studies* ha desempeñado un papel significativo en la superación de esta debilidad.¹⁷

¹⁶ 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 movimientos de campesinos y los tribales relativamente autónomos, por un lado, y el Congreso y las organizaciones de las élites, por el otro.

¹⁷ Ranajit Guha (comp.), *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-1989; Partha Chatterjee y Gyan Pandey (comps.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992; David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

A finales de los setenta, un pequeño grupo de historiadores más jóvenes, del sur de Asia, radicales y entusiastas (afincados en Inglaterra) sostuvo una serie de reuniones con Ranajit Guha, un distinguido académico marxista especialista en la India colonial, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex, cerca de Brighton. El propósito de estas reuniones era esbozar un nuevo programa para la historiografía del sur de Asia; un programa que reconociera la importancia central de los grupos subordinados —protagonistas legítimos pero desheredados— en la elaboración del pasado, para compensar de esta manera el desequilibrio que una visión elitista generaba en buena parte de lo que se escribía sobre el tema. Así nació *Subaltern Studies*. Al paso de los años, los colaboradores, camaradas y críticos de este proyecto han iniciado nuevos debates, han reelaborado viejas cuestiones y desenterrado certidumbres muertas. En pocas palabras, *Subaltern Studies* ha infundido nuevo vigor a la escritura sobre la India colonial y de épocas posteriores.

La meta de *Subaltern Studies* ha sido “fomentar un examen sistemático e informado sobre temas subalternos en el campo de los estudios sobre el sur de Asia, para rectificar el sesgo elitista que marca a gran parte de la investigación y el trabajo académico”.¹⁸ Como categoría, “subalterno” se emplea como atributo general de la subordinación social en el sur de Asia, en términos de clase, casta, edad, género o cargo. Los historiadores de “lo subalterno” empezaron por reconstruir la trayectoria de los movimientos de los grupos subordinados en India, y exploraron la conciencia que animaba a éstos. Ahora bien, más que hacer un inventario exhaustivo de los primeros trabajos emprendidos por el proyecto *Subaltern Studies*, me detendré aquí en unas cuantas de las primeras colaboraciones, que son representativas de las orientaciones abiertas por este proyecto historiográfico. Considero este ejercicio como una forma de destacar la riqueza y la novedad de las historias desde abajo sobre India.

¹⁸ Ranajit Guha, “Preface” a Guha (comp.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, p. viii.

Sin embargo, quisiera añadir que mi lectura de las historias desde abajo sobre India no está exenta de una actitud crítica. Así, después de enumerar los argumentos extraídos de algunos de los primeros ejercicios importantes del proyecto *Subaltern Studies*, señalo ciertos problemas críticos que asechan a tales relatos. Estas dificultades tienen que ver con la manera como a estos relatos eventualmente los sustentaban modelos teleológicos con un dominio más o menos tenue de la categoría de cultura; con una elaboración inadecuada de la relación entre estructura y condición de agente, que a menudo surgía de una perspectiva acrítica (en algunos de los relatos) de las metodologías estructuralistas y, por último, con la carencia de compromiso con los problemas de género. Y aquí, a la vez que señalo estos problemas, también esbozo definiciones más completas sobre las categorías de cultura, estructura y condición de agente. Ahora bien, si las orientaciones iniciales más importantes de *Subaltern Studies* implicaban con frecuencia la elaboración de una nueva perspectiva para el estudio de los movimientos y las iniciativas anticoloniales y contracoloniales por parte de los grupos subalternos, así como de la relación de estos esfuerzos (simultáneamente discursivos y prácticos) con el nacionalismo de clase media, muchas de las colaboraciones recientes más importantes se han interesado más bien en construir críticas teóricas más amplias sobre el Estado, la nación y la modernidad y su historiografía en la India colonial y contemporánea. Dicho de otro modo, la atención dedicada a las políticas de los grupos subordinados ha cambiado en cierta medida hacia el terreno de las imagerías de la clase media y las negociaciones de la modernidad colonial, los nacionalismos dominantes y el Estado moderno. El cambio reciente y las nuevas preocupaciones se abordan en la segunda parte de este ensayo con el mismo espíritu crítico que anima mi trabajo. En realidad, construyo una lectura a contrapelo de los nuevos relatos presentados en *Subaltern Studies* para plantear que nuestras críticas teóricas de las modernidades coloniales y de los estados modernos (y su historiografía) en particular, si se moldean como relatos históricos, han de cuidarse de la tendencia a aceptar como algo dado las categorías heredadas que proceden de proyectos *ur* de la historia. Es me-

nester prestar atención a los rediseños críticos 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 de alguna manera singulares y, en cualquier caso, evitar las numerosas tendencias, acomodaticias y en boga, de retórica antiilustrada. A partir del rico aprendizaje que me ha aportado el espíritu crítico de *Subaltern Studies*, extendiendo modos de razonamiento crítico hacia esta empresa historiográfica y teórica.

Empecemos por un estudio situado en la intersección de dos perspectivas distintas: la sociología de la protesta campesina en la India colonial y el estudio de la historia con orientación ecológica. El autor, Ramchandra Guha, se ocupa de la trayectoria y el idioma de la protesta social en la región Kumaun en el norte de India a principios del siglo xx.¹⁹ El inicio de la silvicultura comercial por parte del gobierno colonial, perturbó el patrón de uso de los recursos forestales de los pobladores de las colinas. Además, la llegada del departamento forestal colonial hizo que aumentara la frecuencia del *begar*, o trabajo forzado. Las nuevas leyes y reglamentos amenazaban la considerable autonomía de la comunidad aldeana, transgredían las nociones de los pobladores de las colinas acerca de la relación entre el gobernante y los gobernados y, por ello, chocaban con sus nociones de justicia. Lo que estaba en juego era un conflicto entre dos concepciones encontradas de la propiedad, dos visiones diferentes del mundo: por un lado, la que emanaba del derecho al libre uso de los recursos forestales por parte de los miembros de la aldea —derecho sancionado por la costumbre y reglamentado por la comunidad como un todo—; concepción que funcionaba al margen de las nociones desarrolladas de propiedad privada y que se enraizaba en una economía de subsistencia orientada hacia valores de uso respecto de los recursos naturales; por el otro, la que se sustentaba en la afirmación que hacía el Estado de su monopolio sobre los bosques, cuya producción se explotaría comercialmente. Este

¹⁹ Ramchandra Guha, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1985.

conflicto derivó en un descontento de la gente de las colinas, que se manifestaba de diferentes formas: abandono de las aldeas, inconformidad con las leyes impuestas y contravención de las mismas; incendios provocados de los bosques. En el rango de la organización, la protesta aldeana provocó la radicalización de un grupo llamado Kumaun Parishad. Tras el éxito de la campaña de dicha organización contra el trabajo forzado, lanzó ésta un movimiento contra las leyes forestales, caracterizado principalmente por el incendio de bosques, bajo el mando de Badridutt Pandé. El carácter específico y la forma de protesta en Kumaun estaban estrechamente relacionados con la estructura política y económica de la región. Así pues, si la cohesión y el espíritu colectivo de la comunidad aldeana constituyó la fuente principal de la acción política, el verdadero lenguaje sociocultural de resistencia —la desertión y la contravención de las leyes, actos caracterizados por la relativa ausencia de violencia si se les compara 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 amortiguadora culturalmente determinada). Además, el idioma sociocultural de resistencia estaba ligado estrechamente a la historia particular de la resistencia campesina en Kumaun, definida por el *dhandak*, forma de protesta sancionada por la costumbre, a la que podía recurrir la gente cuando la relación tradicional *raja-praja* (gobernante-gobernado) era transgredida.

El trabajo de Ram Guha ilustra el doble movimiento efectuado por *Subaltern Studies*: iba más allá de los estudios convencionales sobre los movimientos campesinos y tribales, centrados en el Congreso Nacional Indio, y rompía con la tradición que veía estos movimientos como expresiones directas de cambios “fundamentales” en la economía. Esto condujo a explorar las causas, la trayectoria, las características y el idioma de diversos movimientos de grupos subordinados, lo cual se llevó a cabo, necesariamente, en los rangos regional y local.²⁰ Esto

²⁰ Véase David Arnold, “Rebellious hillmen: the Gudem-Rampa uprisings”, en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*,

también condujo a realizar esfuerzos por ocuparse del complejo problema de la cultura y la conciencia, que definían el ámbito de la política de los grupos subordinados.

El estudio de Gyan Pandey sobre los movimientos Kisan Sabhas (colectivo campesino) 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.²¹ Tales movimientos partieron de la organización de Kisan Sabhas.²² La solidaridad de casta y la autoridad de la casta panchayat desempeñaron un papel significativo en este esfuerzo organizativo 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 consuetudinarios del barbero y el lavadero contra aquellos campesinos que desafiaban la autoridad de Kisan Sabhas. De hecho, la conciencia de casta conservó su importancia incluso cuando, durante el invierno de 1920-1921, los movimientos Kisan Sabhas habían conseguido el apoyo de los arrendatarios y labriegos de diferentes castas. Además, el movimiento campesino Awadh se caracterizó por desplegar un extendido simbolismo religioso. Baba Ramchandra, el más conocido de los líderes de la iniciativa, leía fragmentos del *Ramcharitmanas* de Tulsidas durante las primeras reuniones de los campesinos. *Sita-Ram*, una forma de saludo que abolía la deferencia verbal, reemplazó al *salaam* (saludo que habitualmente dirigía la persona subordi-

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 R. Guha (comp.), *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1983; David Hardiman, "Adivasi assertion in south Gujarat: the Devi movement", en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1984; y David Hardiman, "From custom to crime: the politics of drinking in colonial Gujarat", en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1985.

²¹ Gyan Pandey, "Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-1922", en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982.

²² Los antecedentes del movimiento residían en un complejo proceso de cambios en las relaciones agrarias en Awadh desde 1856, *ibid.*, pp. 144-147.

nada a su superior) en el ámbito de la convivencia social campesina. Entonces, a *Sita-Ram* se le atribuyeron poderes milagrosos: los campesinos de todas las comunidades usaban el saludo y éste se convirtió en el principal grito de unión del movimiento campesino. Está claro que un modo religioso de entender el mundo subyacía a la idea de una lucha justa y moral, “fundamental para que los campesinos aceptaran la necesidad de rebelarse”.²³ 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 relación “tradicional” entre el gobernante y el gobernado se basaba en la premisa de una población sometida pero conforme, que se ganaba el sustento y se ocupaba de su vida. Esta relación no se podía transgredir. Sólo cuando el terrateniente decidió imponer nuevos y opresivos impuestos, en un periodo de considerable estrechez, a secciones sustanciales del campesinado, 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 que tenían los campesinos de su rebelión y de 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]”.²⁴ Tal como plantea Pandey, es cierto que en el transcurso del movimiento los campesinos superaron algunas de sus “limitaciones tradicionalistas”.²⁵ Al mismo tiempo, Pandey parece pasar por alto que lo que aquí se ponía en evidencia, no era una transformación radical sino más bien un desarrollo ulterior de la conciencia campesina, un desarrollo —quisiera observar— que hacía énfasis en el carácter contradictorio de esta conciencia. A comienzos de los años veinte, cuando se desarrollaba el movimiento Eka, los campesinos de Awadh adoptaron una postura

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 166.

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

militante contra el orden “tradicional”, pero los marcos de referencia de estos campesinos rebeldes conservaron su arraigo a una visión religiosa del mundo, y siguieron conformados por las categorías de gobernante y gobernados. Así, aun después del derrumbe del movimiento Eka —debido a la falta de apoyo del Congreso Nacional Indio— los campesinos de Awadh no desentrañaron cabalmente esta “traición”, ni perdieron su fe en Gandhi. Esos campesinos siguieron considerando a Gandhi como una parte muy importante de los mundos de su imaginación y de sus prácticas, como un Mahatma, un *pandit*, un *brahmín* (un gran espíritu, y un hombre instruido y ritualmente puro).²⁶ Aquí mis diferencias con Pandey van un poco más allá de una cuestión de énfasis. Lo más importante del ensayo de Pandey es que haya señalado la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y de sus líderes —en particular de Gandhi y su mensaje—, moldeadas por los grupos subordinados, así como la de explorar los marcos culturales de referencia en los que se engastaban estas visiones.

Sumit Sarkar abordó estos temas en el “sistema de correlaciones y oposiciones, estructuras de la mentalidad colectiva que conducen a la rebelión o a lo contrario”, que él construyó aprovechando la evidencia de la militancia subalterna en Bengala entre 1905 y 1922.²⁷ Según Sarkar, la percepción del fracaso de la autoridad y la dominación fue un elemento central para los movimientos populares. Tal fracaso, que minó la hegemonía ejercida por grupos dominantes, tuvo dos vertientes: un cambio repentino en las condiciones de vida de los subalternos —por ejemplo, el aumento de precios, las malas cosechas, la entrada de opresores vistos como “intrusos”— que suscitó la resistencia, caracterizada por la evocación de normas anteriores contra circunstancias que se percibían como nuevos desarrollos; y el rumor del fracaso de la autoridad —en la forma de un conflicto entre superiores o concebida a

²⁶ *Ibid.*, p. 166.

²⁷ Sumit Sarkar, “The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to Non-cooperation, c. 1905-22”, en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1983, p. 20.

partir de la noción del derrumbe de cualquier autoridad existente, a través del surgimiento de un nuevo centro de poder simbólico alternativo que desplazaba a la antigua instancia de control. Tales premisas fueron a menudo cruciales para que se desarrollara la resistencia. La religiosidad fue un rasgo decisivo en las percepciones del fracaso de la autoridad. También definió otros rasgos críticos de los movimientos populares al comienzo de la era gandhista en Bengala. El rumor —elemento significativo de estos movimientos— asumía tres formas.

El primer tipo de rumor presentaba a Gandhi como un *avatar* (encarnación) que quebrantaba las leyes normales de la naturaleza, era indestructible, otorgaba dones milagrosos a los creyentes para aliviarlos de sus males personales, y castigaba a quienes no aceptaran su autoridad. El segundo tipo de rumor anunciaba que el poder de obrar milagros se transfería a los seguidores del Mahatma (Gandhi) y a dirigentes locales menores. Los rumores del tercer tipo daban cuerpo al tema de una transformación total, repentina y milagrosa; un mundo puesto de cabeza. Durante 1921, por ejemplo, la promesa hecha por Gandhi de *swaraj* (libertad) al cabo de un año condujo a la predicción de fechas en las que se produciría un cambio radical. El contenido de *swaraj* siguió ampliándose; a comienzos de 1922 incluía visiones de un repudio total a los impuestos, las rentas y el pago de intereses. El culto emergente a Gandhi, además, imponía obligaciones éticas y rituales sobre 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 de Gandhi contra el licor descansaba sobre el efecto purificador de esta campaña entre las castas bajas, y el valor simbólico del *khadi* (grosera tela tejida a mano) y del *charkha* (telar manual rústico) era mucho mayor que las limitadas ganancias materiales que los campesinos podían esperar de la reactivación de estas artesanías. Por último, el atractivo de Gandhi en la imaginación de los campesinos se relacionaba con que él evocaba la disposición a la renunciación, la austeridad y el sacrificio. A diferencia del concepto y la imaginería del *puja* (culto ritual) —ligado integralmente al principio de exclusión y a jerarquías sociales y divinas (se excluye a los musulmanes de cualquier

puja, y la presencia de las castas bajas contamina el culto en los templos u hogares de las castas altas)—, el camino de *sannyasa* (renunciación) está abierto para todos. En realidad han existido muchos santos, *sadhus* (renunciantes hindúes) locales, y *pirs* (ascetas musulmanes), cuyo culto ha trascendido las barreras de casta y credo. Como corolario de todo esto, no es necesario hacer énfasis en la importancia de la virtud del sacrificio en el contexto indio. La combinación específica de la imagen de Gandhi como un *sannyasi* (renunciante), con la reputación adquirida por su efectividad en resolver males específicos, más su promesa de lograr un cambio total (*swaraj* o libertad) en menos de un año, fue lo que llevó a los campesinos a concebir a Gandhi como un Mahatma, un gran espíritu. Y que Gandhi no perdiera importancia entre los campesinos, a pesar de sus numerosas “traiciones”, puede explicarse por el hecho de que “parte de la fuerza de una fe religiosa proviene del tipo de explicación incorporada que tiende a contener, para explicar el fracaso”.²⁸ 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 cometer error), o más bien del devoto (que podría no haber cumplido los ritos apropiadamente o en un espíritu de verdad)? Según Sarkar los campesinos recurrían a este último tipo de explicación y Gandhi mismo asignó la responsabilidad por las retiradas que ordenaba, a insuficiencias suyas y de sus seguidores respecto a cuestiones como la “no violencia” y la “intocabilidad”.

El argumento de Sumit Sarkar plantea una cuestión crítica. Los objetivos y métodos de los movimientos gandhistas eran suficientemente amplios y acomodadizos como para suministrarle un contexto a los grupos subordinados para que éstos llevaran a cabo iniciativas como éstas en sus propios lenguajes culturales, con el fin de lograr diversos fines particulares y específicos. El siguiente ejemplo sirve para aclarar esta cuestión. El movimiento de Jitu Santal de 1924-1928 en Malda, al oriente de India, tenía varios lazos con los dirigentes nacionalistas swarajistas de Bengala, y aparentemente rechazó la

²⁸ *Ibid.*, p. 316.

identidad nativa santal para esforzarse, en cambio, por alcanzar un estatus social hindú. Sin embargo Tanika Sarkar ha planteado que a este movimiento no debiera inscribirse en la gran narrativa de la "Historia de la lucha por la libertad" ni enfocársele simplemente como un claro movimiento "sancritizante".²⁹ La noción de una *desh* (tierra, país) específicamente santal animaba la concepción de Jitu Santal sobre un nuevo orden, que correspondía a una antigua visión santal sobre un estado perfecto de libertad.³⁰

Al desafiar la formación política recibida de dirigentes externos; al desafiar incluso los objetivos (de hinduizamiento) expresados por su propio movimiento, los santal regresaron así a su código autóctono de creencias. Su entendimiento de la política nacional —ya fuera la del comunismo hindú o ya la del Congreso gandhista— finalmente se enmarcó en este código. Las fuerzas políticas más amplias se aceptaron filtradas a través de la lógica y las necesidades tribales.³¹

Claramente, se trataba de un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de símbolos, ideas y prácticas por parte de grupos subordinados: rediseños desplegados por estos grupos según sus propios fines.

²⁹ Tanika Sarkar, "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932: a study in tribal protest" en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1985. El concepto de sancritización 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; *Social Change in Modern India*, Berkeley, 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 reciente y efectiva sobre la misma. Mis propias críticas al concepto recogen y desarrollan los argumentos de Hardiman: la sancritización subestima el conflicto generado por la apropiación, por las castas bajas, de símbolos de las castas altas; la teoría carece de dimensión histórica convincente, y la manera de salir del atolladero reside en relacionar los valores con el poder. Al mismo tiempo, también subrayo que tal apropiación de los símbolos de las castas altas tiende a reproducir el significado de los sentidos y las funciones dominantes dentro de límites hegemónicos. David Hardiman, *The Coming of the Devi*, Delhi, 1987, pp. 157-165; Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (comps.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992.

³⁰ Tanika Sarkar, "Jitu Santal's movement in Malda", pp. 157-162.

³¹ *Ibid.*, p. 163.

Este énfasis analítico se desarrolla aún más en el examen que hace Shahid Amin sobre cómo la idea del Mahatma (asignada a Gandhi) se pensó y reformó en la imaginación popular en Gorakhpur, al norte de India, durante el mes que siguió a la visita de Gandhi a esa región, en febrero de 1921.³² Este ejercicio se basaba en los rumores asociados a Gandhi que aparecieron en *Swadesh*, semanario regional del Congreso Nacional Indio, y en otros diarios. Estas historias examinaban los poderes milagrosos de Gandhi, y describían lo que sucedía a quienes se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular a los tabúes impuestos por él a cuestiones como la bebida, el tabaquismo y la alimentación. En la aldea de Nainpur (Azamgarh) el becerro que un campesino había perdido mucho tiempo atrás regresó a su corral como resultado de una gracia otorgada por Mahatmaji; en la aldea Danariya un hombre profirió insultos contra Gandhiji y se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921 un renunciante se presentó en la aldea de Godhbal, y se dispuso a fumar una pipa de mariguana, y cuando la gente intentó hacerlo entrar en razón, él profirió insultos al Mahatmaji; a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento.³³ Estas historias, afirma Amin, indican cómo “las ideas acerca de la *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje provenían de las creencias y prácticas populares hindúes y de la cultura material del campesinado”.³⁴ Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) se utilizaba durante reuniones públicas, en los panfletos, y acabó por quedar inextricablemente ligado a la noción de *swaraj*. La popular noción de la *swaraj* de Gandhiji era diferente al concepto de *swaraj* de los dirigentes de distrito del Congreso de Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* de Gandhiji implicaba una especie de utopía campesina de reducción de impuestos y rentas nominales. Asimismo el grito “*Gandhi Maharaj ki jai*” [victoria

³² Shahid Amin, “Ghandi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922” en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1984.

³³ *Ibid.*, pp. 27-47.

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

para Gandhi] hizo las veces de grito de guerra a la manera tradicional, tal como “*Bam Bam Mahadeo*”, apremiante exigencia de acción directa. Tal acción recibía legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi.

Estos intentos por descubrir las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y del nacionalismo, constituyen parte de un ejercicio más amplio para explorar las formas de cultura y conciencia constitutivas de lo subalterno en India.³⁵ Permítaseme ahora enfocarme sobre una de las principales orientaciones iniciales abiertas en este campo, y que sigue siendo una de las contribuciones más significativas al proyecto *Subaltern Studies*, y un hito en la historiografía india: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ranajit Guha.³⁶

Lo que Guha intenta en *Elementary Aspects*, es situar al campesino como un sujeto-agente de la historia, consciente y político. Para ello, examina las rebeliones campesinas del siglo XIX en India, con el fin de identificar los “aspectos elementales” de las formas comunes e ideas generales de la insurgencia; la conciencia que animaba las actividades de los campesinos rebeldes. El punto de partida de la investigación de Guha es el principio de negación: “el campesino aprendió a reconocerse no a través de las propiedades y los atributos de su propio ser social sino por una disminución, cuando no una negación, de los de sus superiores”.³⁷ La revuelta de los campesinos contra la autoridad tomaba gran parte de su fuerza de esa conciencia; era un proyecto constituido negativamente. La negación característica de la insurgencia se llevaba a cabo en términos de dos conjuntos de principios: la discriminación y la inversión. Los campesinos hacían evidente la discriminación al aplicar selectivamente la violencia contra blancos particulares, y la conciencia negativa de este tipo extendía sus alcances mediante un proceso de analogía y transferencia. La inversión com-

³⁵ Esto es cierto para muchas de las colaboraciones, en Guha (comp.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-1989.

³⁶ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

prometía a los campesinos a poner al mundo de cabeza, pues violaba los códigos básicos que gobernaban las relaciones de dominación y subordinación: las normas de deferencia verbal y las estructuras de autoridad correspondientes se derrumbaron mediante el insulto directo a los superiores y la adopción de sus formas de hablar; la palabra escrita —signo del enemigo del campesino y dispositivo de explotación— fue destruida y, en ciertos casos, simbólicamente apropiada; se produjo un desafío de otros sistemas de signos de autoridad no verbales —formas de movimiento y gestos corporales, usos del espacio—; se eligieron como objetos de ataque los símbolos obvios de autoridad, estatus y poder de los grupos dominantes —atuendos, medios de transporte, lugares de residencia. Los campesinos rebeldes destruyeron o se apropiaron de los signos de la dominación. Al hacerlo, intentaban abolir las marcas de su propia condición de subalternos.

La inversión fue característica no sólo de la insurgencia sino también de ciertas formas de crimen rural. Aquí se presenta cierta ambigüedad, y las perspectivas elitista y campesina no podían hacer una distinción entre ambos códigos, por razones completamente opuestas. Una poderosa revuelta campesina tendía a imbuir de nuevos significados a ataques desiguales a la propiedad y a las personas, y reconstituirlos como parte de la rebelión. Esto significaba que los campesinos tendían a leer cualquier forma de desafío a la ley como acto justificado de protesta social, mientras que las concepciones elitistas hablaban de la insurgencia como un tipo de crimen mayor producto de la conspiración. Al mismo tiempo, eran los mismos rasgos que distinguían a la insurgencia del crimen los que constituían la modalidad de la rebelión. La rebelión era necesariamente un acontecimiento abierto y público. En varios casos, los rebeldes afirmaban contar con la aprobación de una autoridad pública que apoyaba y legitimaba sus actos. Una vez armada la resistencia con la aprobación, la bendición y el apoyo, supuestos provenientes de la autoridad pública (con frecuencia la más alta), se asumía, en la percepción de los rebeldes, que la violencia insurgente podía tomar la forma de un servicio público.

El aspecto comunitario masivo de la violencia campesina provenía de su carácter público y abierto. Una rebelión era

una “empresa colectiva”. Se servía de los procesos comunitarios y de las formas de movilización de masas; expresaba la violencia de las masas en un lenguaje de trabajo comunitario y alentaba la apropiación comunitaria de los frutos del saqueo. Por supuesto, 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— variaban en cada caso y región. Al mismo tiempo, se presentaban ciertas regularidades en cuanto al énfasis y el patrón de esta variedad. Tales regularidades revelan que existía disciplina y orden, una lógica clara, entre lo que parecía ser espontaneidad y caos, confusión y desorden. Guha indentifica cuatro métodos de resistencia que fueron muy notorios y frecuentes en las rebeliones campesinas durante el siglo XIX: destruir, incendiar, comer y saquear. Estas formas de lucha, aunque analíticamente distintas las unas de las 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 articulados de un complejo único durante las rebeliones, y ello sirvió para definir —en términos de las formas que asumía y los objetivos de ataque seleccionados— el carácter plural y total de la violencia insurgente.

¿Qué subyacía a la transmisión de la rebelión? La tendencia del discurso de las autoridades coloniales, con frecuencia reproducida por los historiadores, es describir la propagación de la violencia campesina y manejarla en términos de un contagio; una enfermedad o virus que afligía al campo. Esto define a la violencia y su propagación como irracional, y la trata como fenómeno natural. Guha, en cambio, plantea que la propagación de la insurgencia en la India del siglo XIX fue llevada a cabo por sujetos conscientes, y que ésta tenía una lógica y una racionalidad claras. En pocas palabras, constituía un hecho cultural del mundo social. Lo que estaba en juego eran procesos que implicaban medios particulares de culturas fundamentalmente orales, con poco contacto en la alfabetización.

Los modos de transmisión de la rebelión comportaban dos formas básicas: la comunicación no verbal y la comunicación verbal. La comunicación no verbal, en su forma auditiva

—el tambor, la flauta y el cuerno fueron los instrumentos más utilizados— actuaba como un sustituto del habla humana y servía para destacar el familiar parecido entre pelear y otras formas de trabajo comunitario. Los signos visuales constituían la otra forma de comunicación no verbal, donde la insurgencia extendía el dominio de estos sistemas de signos y aumentaba su alcance.³⁸

La transmisión verbal de la insurgencia, aunque inseparable en la práctica de las formas no verbales, era, sin embargo, lo suficientemente clara como para constituir una categoría aparte. En su forma escrita, los ejemplos más claros de tal transmisión verbal fueron proporcionados por el tipo de escritura que era conscientemente empleada para difundir la rebelión. Empero, este recurso no era el más común ya que sólo lo usaban aquellos miembros de la élite que se habían aliado a los rebeldes, o unos cuantos rebeldes subalternos que habían sido alfabetizados. En realidad, los altos niveles de analfabetismo también significaban que los campesinos a menudo transformaran los signos escritos en signos puramente visuales, impregnándolos de sus propios significados. La palabra hablada fue mucho más importante para la transmisión verbal de la insurgencia. Las elocuciones, que tenían una autoría que podía rastrearse hasta dar con personas conocidas —por lo general algún líder carismático—, desempeñaban un papel clave. Realmente, 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 elocuciones con identidad autoral estaban compuestas de palabras y expresiones, con sus referentes, dentro de un universo que rebasaba el ámbito práctico de la insurrección y representaba la aspiración al cambio, en un lenguaje religioso. Así, los dirigentes de varias rebeliones —Titu Mir, Sido y Kanhu Santals, Birsa Munda— hablaban el lenguaje inspirado de los profetas y reformistas; sus políticas se concebían y expresa-

³⁸ Unos pocos 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.

ban en términos religiosos, y unos cuantos, entre estos movimientos, tomaron la forma eventual de "sectas" excluyentes.

La categoría de las elocuciones habladas anónimas, en su forma clásica de rumor, también demostró ser un vehículo poderoso para invocar las cuestiones que inflamaban la mente de la gente. En realidad, el rumor se convirtió en un instrumento necesario para la transmisión de la rebelión, dado su doble papel de desencadenante y movilizador de la imaginación subalterna. Tal necesidad se derivaba, por una parte, de condiciones culturales, debido a las cuales la gente recurría a formas de comunicación visual y no gráfica, y por la otra, de la peculiaridad del rumor como un tipo de discurso que echa mano de cuestiones importantes en épocas de tensión social.³⁹ La transmisión del rumor también generaba cierta solidaridad: el proceso socializador del rumor reunía a la gente y provocaba la camaradería, lo que contribuía con su fenomenal velocidad; y el origen del rumor en lugares donde se reunía mucha gente (como los bazares), junto con la íntima asociación entre habla e intercambios ritualmente importantes, tendía a reafirmar la autoridad del rumor como un tipo de discurso popular. Por último, el carácter anónimo del rumor lo abría como un receptáculo para que ingresaran significados nuevos. En situaciones de tensión social, el rumor funcionaba en buena medida como una forma libre, propiciatoria de un grado considerable de improvisación. Las adiciones y mutilaciones, improvisaciones y giros, introducidos en un rumor durante el curso de su circulación, transformaban su mensaje para propiciar ajustes a las variaciones intrínsecas a los modos de expresión popular y para ampliar su público. En realidad la improvisación contribuía directamente a aumentar la eficiencia y la eficacia del rumor como instrumento de la movilización rebelde. Al mismo tiempo, el rumor podía improvisarse sólo en la medida en que lo permitieran los códigos relevantes de las culturas en las que funcionaba;

³⁹ Véase una crítica al concepto elaborado por Guha sobre el rumor, como un tipo de discurso, en Gayatri Chakravarti Spivak, "Subaltern Studies: deconstructing historiography" en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1985.

los códigos culturales que lo dotaban de forma y significado. El código del pensamiento político de los insurgentes en la India del siglo XIX se basaba en su conocimiento y percepción sobre los valores y las relaciones de poder de su mundo. Podía implicar, por ejemplo, que toda autoridad se considerara como “cuasi divina”. La concepción que tenían los campesinos sobre relaciones, instituciones y procesos de poder y, en consecuencia, de las vicisitudes de la rebelión, a menudo se enraizaba en la religión. En opinión de Guha, ello generó cierto tipo de alienación; impidió que los campesinos vislumbraran su destino en función de su propia voluntad y acción, como si éste dependiera de fuerzas independientes y ajenas a ellos. El rumor sirvió para transformar pequeñas perturbaciones agrarias en acontecimientos de masas: contribuyó a la extensión del ámbito de la insurgencia; pero también alejó al campesino rebelde de una visión de sí mismo como agente intencional del cambio histórico.

Esta dualidad también caracteriza a otro elemento que define a la insurgencia campesina; lo que Guha llama la “territorialidad”. La territorialidad estaba constituida por el sentido de pertenencia a un linaje común (consanguinidad), a un hábitat común (contigüidad) y por el entrelazamiento de estos nexos. En general, los levantamientos campesinos hasta el año 1900 fueron de cobertura local. En todos ellos, la visión entre los rebeldes de que el enemigo era un intruso dentro de un espacio étnico y físico, dotaba al ámbito de la resistencia de determinaciones críticas. 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 la fecha, ello queda demostrado por la violencia selectiva que los insurgentes kol o santal y el movimiento de Birsa Munda, dirigieron contra los *dikus*. Las ideas relativas a la etnicidad también fueron usadas por algunas tribus para afirmar su identidad en términos más positivos. De manera similar, la noción de espacio físico propició que los insurgentes afirmaran su identidad en términos de su tierra natal: la idea de recuperar la tierra natal conquistada por los *dikus*, encendió la imaginación de los rebeldes santal y también fue un objetivo central

de la campaña de Birsa Munda.⁴⁰ Una noción correlativa a la categoría de espacio fue el sentido del tiempo. En su forma más generalizada, se expresaba como un par contrastado de “antes y ahora”; un buen pasado negado por un mal presente. Estrategia e imaginaria, simultáneamente, este par contrastado dotaba a la lucha contra el intruso de la misión de recuperar el pasado entendido como futuro.

Entre el campesinado no tribal, el papel de la territorialidad como fuerza de movilización rebelde se manifestó durante los levantamientos de 1857. A menudo se trataba de asuntos locales que operaban dentro de entidades vecinas diferenciadas, y tenían sus bases sociales en áreas con límites claramente reconocidos. La conciencia de casta subyacente que animó algunos de estos levantamientos, contribuyó a poner aún más énfasis en su regionalidad y etnicidad. En la India del siglo XIX, la territorialidad favoreció la propagación de la insurgencia porque no había coincidencia entre el espacio étnico y el territorial, ni siquiera cuando ambos convergían:

Había límites territoriales que eran morada 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 simulaba una coincidencia entre comunidad y hábitat.⁴¹

La rebelión santal de la década de 1850 asimiló a los hindúes de casta baja, tal como la insurrección kol, del mismo periodo, excedió sus límites geográficos del área de Chottanagpur y atrajo a compañeros kol de regiones vecinas. Al mismo tiempo, la territorialidad también operó como freno a la insurgencia campesina. Según Guha, el “localismo” obstaculizó el progreso de los insurgentes en momentos críticos, al luchar casta contra casta, e incluso cuando la solidaridad entre los grupos étnicos triunfaba sobre aquello que los separaba, ésta se debilitaba bajo la presión de un enemigo común.

⁴⁰ Para otro relato reciente sobre las tradiciones de protesta entre los santales y sobre el movimiento de Birsa Munda, véase Susana Devalle, *Discourse of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Londres, 1992.

⁴¹ Guha, *Elementary Aspects*, p. 330.

He dedicado mucho tiempo a revisar estos argumentos. Sin embargo, no pretendo haber revelado toda la diversidad de la riqueza de los primeros trabajos llevados a cabo por el proyecto *Subaltern Studies*. Esta riqueza también se hace patente a través de las nuevas formas en que viejas fuentes —por ejemplo, los archivos e informes oficiales de los administradores coloniales— se han usado para revelar un rico campo de posibilidades; del diálogo iniciado con otras disciplinas (en particular la antropología y la lingüística estructural), y del reconocimiento al carácter político de la historiografía. Las orientaciones abiertas por el proyecto *Subaltern Studies* iniciaron un proceso en el que se han planteado nuevas preguntas dentro del estudio histórico de los grupos subordinados. Además, estos desarrollos también influyeron en los ejercicios historiográficos que no estaban directamente conectados con *Subaltern Studies*, en particular cuando la escritura de la historia feminista en India empezó a plantearle desafíos a los presupuestos de la historiografía, tanto de la corriente dominante como de la radical, centrados en lo masculino. Todo esto hablaba de una convergencia y un debate de importancia. La historiografía de los grupos subordinados en India llegó a establecerse como participante e interlocutora dentro del discurso historiográfico internacional del que hablé antes. Al mismo tiempo, la inercia de gran parte del círculo dominante de historiadores de India contribuyó con su indiferencia respecto a estos avances, mientras que los mejor informados a menudo adoptaron una actitud hostil hacia los nuevos derroteros que se abrían.

A pesar de las orientaciones introducidas por *Subaltern Studies*, prevalecieron grandes zonas de silencio: un vasto espacio sin explorar. Fue dentro de este espacio que, hace unos diez años, algunos de nosotros, profundamente influidos por los cambios que se desarrollaban, sentimos que era ahí donde 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 y a una herencia que también se extendía a *Subaltern Studies*— estorbaban a nuestra construcción de las historias desde abajo.

El primero de estos obstáculos tiene que ver con la avasalladora tendencia de los historiadores a trabajar con constructos teleológicos. Lo que se hace es buscar el significado de movimientos, ideas y acontecimientos del pasado, en función de su pretendida anticipación o aproximación hacia acontecimientos ulteriores. El rasgo característico de tal escritura de la historia es su tendencia a asimilar sucesos del pasado a un tema amplio y omnímodo, negando en ese proceder la conciencia que animaba las acciones de la gente que estaba ahí protagonizando esos momentos, y la forma como aquélla 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, escribe: “señaló en realidad un gran paso hacia adelante en la emancipación de las mujeres indias”.⁴² Así, Sumit Sarkar sitúa implícitamente el acontecimiento de la participación de las mujeres en el eje del tema omnímodo de la emancipación de la mujer india.⁴³ Tal procedimiento de asimilación pasa por alto el modo en que entendían dicha participación las mujeres y los hombres —entre otras, la que Tanika Sarkar ha llamado una “forma especial de sacrificio en un proceso esencialmente [*sic*] religioso”—, el cual ciertamente no desafiaba el sistema más amplio de la dominación masculina.⁴⁴ Tales errores han persistido en-

⁴² Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983, p. 290.

⁴³ Tanika Sarkar ha discutido los problemas que genera el que las categorías de “politización” de las mujeres —en el sentido de su participación en los movimientos— y su “emancipación” general se utilicen de manera casi indiferenciada. La autora pone en tela de juicio semejante supuesto para el contexto del movimiento nacionalista de finales de los años veinte y principios de los treinta en Bengala. Sin embargo, me parece que Tanika Sarkar conserva una distinción implícita entre lo público y lo privado en su manejo 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.

⁴⁴ Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal”. Reconozco que éste es un asunto complejo. 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, el acto mismo de salir de la casa, contribuyó a que se produjeran 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 éstas podrían haber sido consecuencias involuntarias de sus acciones, lo que es una característica regular de la vida social. Mi argumento de que un constructo teleológico como es la “lucha

tre los profesionales de la historia desde abajo, que han permanecido atrapados en el debate acerca de la extensión de la autonomía de los movimientos de los grupos subordinados (y el papel de los dirigentes) durante el movimiento nacionalista. Sus argumentos han descansado implícitamente en un modelo teleológico de la dirección del “Movimiento Nacional”. Así, suponen que prevalecía un significado unitario del nacionalismo para todos los grupos sociales. Esto sirvió para pasar por alto las formas en que la independencia, la libertad y el nacionalismo se percibían en términos de los marcos de referencia y códigos de entendimiento profundamente enraizados en la cultura y la conciencia de los grupos subordinados.

Reconozco que el énfasis que pongo en la cultura no está exento de problemas. El primero de éstos se refiere a la ambigüedad del concepto de cultura; el segundo, tiene que ver con una seria acusación que se ha hecho a ciertas formas de historia desde abajo y que es que su preocupación por la cultura y la conciencia la lleva a ignorar las dimensiones de la política y de las relaciones y los procesos de producción en la sociedad.⁴⁵ El proyecto *Subaltern Studies*, por ejemplo, ha sido constantemente criticado, pues se percibe una preocupación excesiva por cuestiones de cultura y conciencia. Podemos transitar parte del camino hacia la solución de ambos problemas si esbozamos una concepción adecuada de la cultura.

En el uso ordinario, dictado por el sentido común y también reproducido por los historiadores, se entiende que la cultura en un sentido estrecho se refiere a lo que se considera como arte (arquitectura, pintura, música, literatura, etc.) “legítimo”. Dos influyentes modos de concebir la cultura, la concepción ortodoxa marxista y un concepto antropológico dominante, rompieron con aquel uso restrictivo de la categoría

por la emancipación de las mujeres indias” genera una imagen distorsionada, ya que no explica cómo comprendían hombres y mujeres la participación de éstas en el movimiento nacionalista —e ignora los límites de tal participación—, sigue siendo válida.

⁴⁵ Véase 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.

de cultura al expandirlo y trabajarlo. Sin embargo, existen problemas en ambas formas de entender la cultura. La concepción marxista ortodoxa ha visto la cultura como derivación de una base material y así la volvió epifenoménica. Abstracciones tales como “los modos de producción” han adquirido 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 al mismo tiempo la constituyen.⁴⁶

El concepto antropológico de cultura dominante que prevaleció durante largo tiempo, y que ubicaba esta categoría como un “sistema compartido de valores, creencias, símbolos y rituales” de un pueblo, suscitó otros problemas. Esta imagen no contemplaba tales elementos —los valores, creencias, símbolos y rituales de un pueblo— como piezas de un proceso histórico y operaba, entonces, como una categoría fundamentalmente ahistórica. El problema se agravaba ya que, según esta visión, la cultura aparecía como algo autónomo e independiente de la realidad del poder, que define las relaciones sociales.⁴⁷

⁴⁶ Existen, por supuesto, versiones “sofisticadas” del “modelo” base-superestructura, entre las cuales la más notable es la de Althusser. Sin embargo, mi problema básico con la metáfora base-superestructura es que desplaza la condición de agente, o, en cierta medida, no puede explicarla. 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 articulados por el modelo base-superestructura: “la dificultad descansa en el hecho de extender los términos ‘metafóricos’ de una relación, hacia categorías abstractas o áreas concretas en las que se buscan conexiones y se pone el acento en las complejidades o autonomías relativas, más que en estudiar procesos reales específicos e indisolubles”. 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 orrey of errors”, en *Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, 1978. Respecto a otra crítica efectiva de la metáfora base-superestructura, véase E. P. Thompson, “The peculiarities of the English” en *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, 1978. Véase 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.), vol. 19, núm. 4, 1984.

⁴⁷ Véase Gerald M. Sider, “The ties that bind”, y los comentarios de Geertz acerca de la necesidad de poner en su lugar el concepto de cultura para asegurarle

Contra estas tendencias, hay que entender la cultura como un elemento esencial en la producción y la reproducción cotidianas 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 respecto a otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.⁴⁸ En una concepción como ésta, la cultura aparece definida dentro de las relaciones sociales y por relaciones sociales que se afirman en el poder. Es el proceso de 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. En realidad, ambos forman parte de la misma lógica. La hegemonía no debiera convertirse en un sistema cerrado de control cultural e ideológico por parte de los grupos dominantes; existe, en cambio, como elemento necesario en la generación de una “conciencia contradictoria” —la cual comprende un abanico de actitudes, desde la pasividad aparente hasta la resistencia abierta—, rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.⁴⁹ Tal conciencia contradictoria caracteriza a la

una relevancia continua. Clifford Geertz, “Thick description: toward an interpretive theory of culture” en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973. Pero consúltese también Talal Asad, “Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz”, *Man* (s. f.), 18, 1983.

⁴⁸ Véase Hans Medick, “Plebian culture in the transition to capitalism” en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (comps.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, 1983, y Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

⁴⁹ El concepto de “conciencia contradictoria”, que es 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. Aquí el punto focal es la ambigüedad del “consentimiento”, ambigüedad que implica una conciencia compleja que mezcla la aprobación y la apatía: la cultura del esclavo, que se examinó antes en este ensayo, es un claro ejemplo. Jackson Lears ha desarrollado el concepto para argüir que la conciencia contradictoria reconoce a 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. Esto allana el camino hacia enfoques más complejos sobre la cultura popular. Q. Hoare y N. Smith (comps.), *Selections*

cultura popular en la forma de relaciones de apropiación del excedente y relaciones definidas por el género y la edad. Por último, debería quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura implica la manera en que prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven, dentro de relaciones sociales reales. Como estas relaciones cambian, las transformaciones se encuentran en el corazón de la cultura.⁵⁰

Tal concepción de la cultura toma en cuenta las cuestiones del poder y de las relaciones y procesos de producción (y reproducción) en la sociedad, y ubica esta categoría como un elemento integralmente constitutivo del proceso histórico. También nos recuerda que los problemas presentes en el proyecto de *Subaltern Studies* durante sus inicios, no surgieron de la preocupación por la cultura sino más bien de una concepción inadecuada de esa categoría. En *Elementary Aspects*, por ejemplo, Guha se conforma con identificar el uso del fuego como una de las principales modalidades de rebelión de los grupos subordinados. No toma en cuenta las diferencias de sentido en cuanto a la importancia de que grupos ampliamente separados desde el punto de vista cultural —los campesinos hindúes del Deccan, los santales tribales del oriente de India y los maplahs del extremo sur— conferían al uso del fuego durante la insurgencia, ya que omite el registro de las convenciones de la vida social, productoras de sentidos entre estos grupos. De manera similar, Guha establece una clara distinción entre la pasividad y la resistencia en el mundo campesino porque no presta suficiente atención a las culturas campesinas del siglo XIX; culturas caracterizadas por una conciencia

from *the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, 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 sobre "la doble apuesta en 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 Raphael Samuel (comp.), *People's History and Social Theory*, Londres, 1981.

⁵⁰ 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.

contradictoria que mezcla deferencia, ambivalencia, resentimiento y rebelión. Empero, estos problemas presentes en *Elementary Aspects* también estaban relacionados con el manejo por Guha, de los métodos estructuralistas.⁵¹ La dependencia de Guha de los conjuntos de oposiciones binarias lo condujo a hacer una clara disyunción entre pasividad y resistencia, y a trazar una tajante distinción entre la élite y los grupos subordinados en la India colonial; disyunción y distinción que ignoraban la alquimia de la aprobación y la apatía (así como los niveles y formas de subordinación), entre los grupos subalternos. El énfasis que pone Guha en la sincronía lo hace suponer que el siglo XIX fue un periodo virtualmente invariable. Aunque el registro de *Elementary Aspects*, es amplio, no plasma una imagen de los cambios y transformaciones de la India del siglo XIX, especialmente las mutaciones en la conciencia campesina ni las variaciones del contexto de la rebelión.⁵²

Estos problemas de *Elementary Aspects* también sirven como recordatorio de las dificultades por las que atraviesa el diálogo entre la historia y la antropología (y la sociología), diálogo ya bien entablado, cuya necesidad se deriva de una convergencia en cuanto al objeto de estudio de estas disciplinas.⁵³ Las tradi-

⁵¹ Véase un examen reciente de estos problemas respecto a *Elementary Aspects* en Saurabh Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 16 de marzo de 1985.

⁵² *Idem*.

⁵³ Contribuciones sustantivas, producto del diálogo entre la antropología y la historia, pueden verse, por ejemplo, en Inga Clendinnen, "Fierce and Unnatural Cruelty": Cortes and the Conquest of Mexico", en Stephen Greenblatt (comp.), *New World Encounters*, Berkeley y Los Angeles, 1993; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975; Nicholas Dirks (comp.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, 1992; Nicholas Thomas, "Alejandro Mayata in Fiji: narratives about millenerianism, colonialism, postcolonial politics, and custom", en Aletta Biersack (comp.), *Clio in Oceania, Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991; Shelly Errington, "Some comments and style in the meanings of the past", *Journal of Asian Studies*, vol. 38, 1979; Jonathan Hill (comp.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, 1985; 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 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, 1989; Jean and John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Saurabh Dube, "Issues of Christianity in Colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, núm 41, 1992; Walter

ciones dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los años setenta (si bien la herencia aún persiste), el funcionalismo y el estructuralismo, han demostrado que son seriamente inadecuados en sus relatos 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 a los miembros de la sociedad, son los mecanismos organizadores que subyacen a las instituciones sociales humanas.⁵⁴ A su vez, el funcionalismo ha puesto énfasis en 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 primacía al objeto sobre el sujeto, a la estructura sobre la condición de agente.⁵⁵ Igualmente, este énfasis se relaciona íntimamente con las cla-

Mignolo, "On the colonisation of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 34, 1992; Timothy Mitchell, *Colonizing 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*, núm. 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*, núm. 34, 1992; Ann Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 31, 1989; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Cambridge y Oxford, 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.

⁵⁴ Para Levi-Strauss, el inconsciente es la fuente básica de la estructuración del lenguaje, el cual, en sus palabras, es "la razón humana, que tiene sus razones... de las que el hombre no sabe nada". Levi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, 1966, p. 252. Véase un examen de otras variedades de la antropología estructuralista, influenciadas por Levi-Strauss, pero con énfasis propios, en Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 26, 1984. Véase, asimismo, Michael Gilson, "Myth and the history of African religion" en Terence Ranger e I.N. Kimambo (comps.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley, 1972.

⁵⁵ Ello no niega que "estructura" se entienda de manera diferente en las dos tradiciones: en el funcionalismo, estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función revela que estos patrones operan, en realidad, como un sistema,

ras distinciones metodológicas que estas tradiciones hacen entre sincronía y diacronía, estática y dinámica; distinciones que apuntalan y son apuntaladas por el supuesto de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales haciendo abstracción de los cambios.⁵⁶ Como resultado, el estructuralismo y el funcionalismo nunca han captado realmente la relación dialéctica entre la condición de agente (o la hechura de la historia por sujetos humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias dentro de las que aquéllos operan).

La estructura y la condición de agente tienen que entenderse como partes de un proceso en que ambas se presuponen. Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a mirar las estructuras “como realidades dotadas de eficacia social, capaces de actuar como agentes responsables de las acciones históricas”.⁵⁷ Las estructuras sólo existen como propiedades estructurantes de los sistemas sociales, propiedades que ponen límites y presionan la acción humana; proporcionan las condiciones de las prácticas humanas y son su resultado. Por otra parte, también es menester cuidarse de acatar la idea de que los sistemas sociales son resultado de una amalgama de intenciones discretas o de la libre creatividad humana. La actividad humana intencionada, que constituye el sistema social, es el proceso de las prácticas que se llevan a cabo en condiciones no siempre controladas por los seres humanos. Además, este proceso es frecuentemente interrumpido por las consecuencias involuntarias de las acciones, 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”.⁵⁸ En el diálogo

mientras que para el estructuralismo, la estructura juega un papel más explicativo y se refiere a los códigos que subyacen a las apariencias superficiales. En la característica común a estas dos tradiciones, que hacen énfasis en y privilegian la estructura sobre la condición de agente, se puede rastrear la influencia de Durkheim.

⁵⁶ Bourdieu expone muy bien los problemas que se derivan de una ruptura con “la experiencia nativa” y de reprimir 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.), núm.6, 1971.

⁵⁷ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 20.

⁵⁸ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 7, Londres, 1979.

con la antropología y la sociología, como nos recuerda *Elementary Aspects*, los historiadores han de ser cautelosos respecto a tradiciones y modelos que reprimen el proceso y la condición de agente y, al mismo tiempo, conscientes de las diversas orientaciones actuantes en estas disciplinas, que ventilan esas cuestiones y las manejan con algún sentido.⁵⁹ Si bien estas cosas saltan a la vista, también son requisitos necesarios para que los historiadores desarrollen adecuadamente la relación entre estructura y condición de agente, desarrollo que se basa en un diálogo entre la historia y la teoría, y que implica (en palabras de ese viejo maestro —por desgracia desaparecido— E. P. Thompson) una interrogación mutua entre concepto y evidencia.⁶⁰ Tal elaboración de la problemática de la estructura y la condición de agente dentro de la historia desde abajo (pero también más allá) también debe enfrentar las tareas de abordar la categoría crítica de género y dar cuenta de las relaciones de género. Ahora bien, las dificultades que obstaculizan el reconocimiento de la importancia del género como rasgo central que define las relaciones y las prácticas sociales de producción y reproducción de la vida social, surgen tanto de las formas en que hombres y mujeres se estructuran y producen como sujetos con género y, para aquellos que pertenecen

⁵⁹ 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 el "proceso" sería la característica disciplinaria central; ello pasa por alto que no todos los sociólogos y antropólogos reprimen el proceso, mientras que hay historiadores que sí lo hacen. Por otra parte, Giddens comete un error cuando plantea que con la "recuperación de la temporalidad [...] la historia y la sociología se vuelven metodológicamente indistinguibles". Si bien las reservas de Giddens respecto a la sociología son aceptables, la convergencia teórica y la identidad práctica, como ha señalado Philip Abrahams, son asuntos muy diferentes. El trabajo sobre el problema de la relación entre estructura y condición de agente se ha llevado a cabo de varias formas, apropiadas para realizar tareas más inmediatas, lo que no niega una convergencia en el significado. Giddens, *Central Problems*, p. 8; Thompson, "Poverty of theory"; Philip Abrahams, "History, sociology, historical sociology", *Past and Present*, núm. 87, 1982.

⁶⁰ En esta declaración sobre 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 John Mepham y D. M. Ruben; Philip Abrahams (comps.), *Issues of Marxist Philosophy, vol. III: Epistemology, Science, Ideology*, "History, sociology, historical sociology". Un examen para determinar en qué difieren estos autores entre sí, requeriría otro ensayo.

a la izquierda ortodoxa, de la suposición —de alguna manera ingenua— de que la desigualdad de género está incluida dentro de las relaciones de clase y es fundamentalmente explicable en términos de éstas. Aquí, la categoría de “subalterno”, con su énfasis sobre las diferentes formas de relaciones de poder, de dominación y subordinación, 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 los pintara a los protagonistas —los campesinos o tribus rebeldes— invariablemente como hombres. Muy ilustrativo es lo que sucedió cuando surgieron cuestiones de género entre las evidencias históricas que los miembros del grupo tuvieron ante sí. En *Elementary Aspects* Guha planteaba que los modos comunales de trabajo fueron trasladados a la insurgencia: por ejemplo, durante la rebelión santal, quienes destruían las propiedades del enemigo, eran los hombres, mientras las mujeres recogían el botín. La continuidad de esta división del trabajo entre los sexos —críticamente ligada a la organización de parentesco, a las vidas y formas cotidianas de las comunidades y a la subordinación de las mujeres— revela ciertos límites efectivos en los cambios de papel entre los sexos durante la insurgencia. De manera similar, sabemos de la práctica santal de tildar de brujas a las jovencitas que se rehusaban a participar en la rebelión. También somos conscientes de que Sido y Kanho, como dirigentes de la rebelión, tenían acceso a la sexualidad con mujeres de la tribu. Se puede afirmar que éstos son sólo ejemplos particulares de un caso más amplio y general de dominación masculina en el mundo campesino. Guha, sin embargo, prefiere guardar silencio acerca de la cuestión de la división del trabajo, basada en el género, y de los procesos de explotación sexual de las mujeres.⁶¹ Este silencio

⁶¹ Saurabh Dube, “Peasant insurgency and peasant consciousness”. Acerca de estos problemas en otros artículos en *Subaltern Studies*, véase Gayatri Chakravarty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography” y Rosalind O’Hanlon,

por parte de un historiador de oposición ¿no es algo así como un lapsus político?

Hay que admitir que Guha sería de los primeros en reconocer estos problemas en su trabajo.⁶² En realidad, más recientemente, *Subaltern Studies* se ha aplicado en abordar las críticas cuestiones de género.⁶³ El proyecto también se ha abierto camino hacia la elaboración de relatos históricos adecuados sobre la cultura y la conciencia, la estructura y la condición de agente. Por último, los profesionales de *Subaltern Studies* han construido vigorosas autocríticas a la teleología implícita que había apuntalado su trabajo.⁶⁴ Al mismo tiempo, muchos de estos desarrollos se han generado a medida que el enfoque más amplio de *Subaltern Studies* se desplazó de abordar el pasado de los grupos subordinados, a estudiar la historia de las construcciones que hace la clase media de los estados y las comunidades, la nación y el nacionalismo.

II

Hace algunos meses, un miembro de un grupo muy exclusivo de teóricos de grueso calibre —que se habían reunido en los silvestres alrededores de Shimla para cavilar sobre los sombríos contornos del secularismo en India— acuñó una frase pegadiza y encantadoramente indiscreta. Durante un brindis ritual, y más tarde en una ceremonia pública mayor, se refirió al “neurótico antiestatismo de Partha Chatterjee [actor clave entre los historiadores subalternos]”, neurosis de Chatterjee

“Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia”, *Modern Asian Studies*, vol. 22, núm. 1, 1988.

⁶² Véase, por ejemplo, Ranajit Guha, “Chandra’s death” en R. Guha (comp.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1987.

⁶³ Véase, por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton, 1993, y Dipesh Chakravarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, Dipesh Chakravarty, “Post-coloniality and the artifice of history: who speaks for ‘Indian’ pasts?”, *Representations*, núm. 37, invierno de 1992.

acerca del Estado moderno que lo han conducido a una obsesión con este Behemoth de la modernidad. La gravedad del padecimiento y la existencia de la patología quedan abiertas a la discusión, pero a lo largo de los años recientes, para contrarrestar las acusaciones iniciales de haber descuidado el estudio del Estado colonial, el núcleo central del proyecto *Subaltern Studies* ha emprendido una serie de estudios sobre las dinámicas del poder y las agendas discursivas del Estado y la nación en el sur de Asia, durante los siglos XIX y XX. Este nuevo énfasis es un indicio que da cuenta de las impresionantes, anchas, y con frecuencia recién pavimentadas avenidas de la historia, aunque no siempre resalta los ásperos senderos de herradura y los lóbregos y oscuros callejones del pasado. ¿Acaso no hay aquí una persistente ironía? Los fragmentos y los márgenes ¿corren siempre el peligro de ser instrumentados, si no es que aplastantemente superados, por el ruido y la estática del centro? Ahora me dispongo a explorar las implicaciones que se derivan de ese nuevo acento —interrogante pendiente sobre las razones de Estado y registro tonal de estados mentales— presente en los ensayos del octavo volumen de *Subaltern Studies*.⁶⁵

Subaltern Studies VIII comienza con un desafiante ensayo de Partha Chatterjee que traza la genealogía de los reclamos históricos de Hindutva, concepto central de los pensadores fundamentalistas hindúes (y la fuerza que los impulsa).⁶⁶ Chatterjee señala que estos reclamos, producto de refutaciones a modos de conocimiento colonial, en realidad se hacen posibles sólo dentro de las formas modernas de la historiografía. Con toda propiedad, el estudio traza su curso ensayando un conjunto de historias fascinantes, contenidas principalmente en libros de texto escolares, escritos en Bengala durante el siglo XIX. El relato empieza con una historia puránica, registrada a principios del siglo XIX por un brahmán erudito del

⁶⁵ David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

⁶⁶ Partha Chatterjee, "Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal", en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

sánscrito. La historia se articula mediante la voluntad divina, cuyos protagonistas no son “gente”, sino dioses, demonios y reyes, y en ella el mito, la historia y lo contemporáneo comparten el mismo espacio conceptual, para mezclarse, con el fin de generar (con)secuencias cronológicas. Luego, la historia se desplaza, hábil y sucintamente, hacia una narración complementaria —esta vez escrita por un musulmán bengalí de los años setenta del siglo XIX—, arraigada en la literatura *puthi* de los poetas aldeanos, que sigue, en buena medida, la misma lógica de la historia mítica. Ese telón de fondo constituye el escenario para el desarrollo, paso a paso, de varias historias que fueron ensambladas durante la segunda mitad del siglo XIX, por bengalíes de clase media con instrucción inglesa. Estos relatos reemplazaban la voluntad divina por la búsqueda humana del poder, identificaban al musulmán como el enemigo y expresaban las pretensiones de un pasado clásico hindú. Se servían de historias británicas al mismo tiempo que impugnaban el dominio colonial. Los autores de los relatos se transformaron de meros sujetos, sobre los que actuaban los acontecimientos políticos, en sujetos-agentes que a la vez practicaban la política y el arte de gobernar y se identificaban con una conciencia de solidaridad nacional que, supuestamente actuaba por sí misma, en la historia. Tales historias son parte de un esquema más amplio de formas modernas de la historiografía, “que necesariamente se construye alrededor de la compleja identidad de un pueblo-nación-Estado”.⁶⁷ La singularidad (o unicidad) misma de la idea de una historia nacional de la 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 y sostenida de esta concepción cargada, que rutinariamente presenta al pasado invocando su nacimiento inmaculado, ha suprimido otros imaginarios —atisbos fragmentarios gobernados por una lógica más plural y supuestos políticos confederados— de nación (naciones), aun cuando hoy continúe dividiendo a los indios entre sí.

Los impulsos homogeneizantes de las narraciones sobre la nación, el Estado y el imperio también figuran prominen-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 2.

temente en el examen de Gyan Pandey, quien investiga las razones que expliquen la impotencia de la escritura moderna de la historia para abordar adecuadamente la violencia que significó la “Partición de la India” en 1947.⁶⁸ Tal carencia aparece como un problema más amplio en la historiografía: la existencia y la experiencia vivida de acontecimientos cotidianos y extraordinarios de violencia, o bien se ignora, o se asimila convenientemente (como episodios de poca importancia o como aberraciones inconvenientes) a historias de transición, 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 e irracionales de la gente. Existe igualmente cierta complicidad entre los historiadores modernos de diferentes corrientes, en cuanto a su representación de la violencia durante la Partición. Estos relatos —constituidos diversamente a partir de una búsqueda de las estructuras subyacentes, por privilegiar las fuerzas del cambio, y por ocuparse de las acciones de los grandes hombres— conceden muy poco espacio al examen del trauma o del significado de la violencia sectaria, pues tales acciones no aparecen como piezas de la construcción del Estado o de la marcha del progreso, y así, se relegan al reino de la “alteridad”. Claramente se nos advierte que los historiadores necesitan volverse más autorreflexivos y forjar vías más adecuadas para abordar cuestiones relacionadas con la violencia, con el fin de evitar las diversas seducciones y trampas inherentes a las “autorrepresentaciones” de la modernidad.

Dipesh Chakravarty cuestiona los “cierres narratológicos” —a los que recurren, por ejemplo, las narraciones nacionalistas, las imagerías imperiales y las cavilaciones modernistas— que otorgan a la modernidad colonial una apariencia de uni-

⁶⁸ Gyanendra Pandey, “The prose of otherness” en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

dad homogénea.⁶⁹ Este autor, en cambio, se aplica sobre los debates relacionados con la vida doméstica, en particular los que se refieren a 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*”, lo que a su vez estaba ligado a la formación y la naturaleza de la modernidad colonial en Bengala.⁷⁰ El ensayo se basa en textos prescriptivos de la vida doméstica, escritos por hombres y mujeres en el siglo XIX, y además contiene agudas notas a pie de página. En pocas palabras, había dos construcciones radicalmente diferentes a propósito de la vida social de la familia (lo “privado”) tal como se presentaba en los debates “públicos” bengalíes acerca de las nuevas formas de la vida doméstica. La primera se aprestaba a una misión “civilizadora”: la vida doméstica y la condición de persona estaban subordinadas al proyecto de la creación de sujetos-ciudadanos y a “las metas de la esfera cívico-política que, a su vez, se veían como el ámbito indicado para mejorar y alcanzar la felicidad”. La segunda consistía en “imaginar una conexión entre lo doméstico y una cualidad social mítico-religiosa [...] mediante la cual, la propia sociedad civil se volvía un problema, una restricción cuya naturaleza coercitiva habría de ser tolerada pero jamás disfrutada”.⁷¹ Estas dos formas contrarias de articular lo doméstico y lo nacional, lo “privado” y lo político-cívico, sólo podían fundirse conduciéndose mutuamente hacia una crisis. Tales movimientos no pueden tener una historia unitaria, ya que exceden la imaginación “historicista” del historiador. De hecho, ninguna crítica adecuada respecto a esta modernidad —con su “neologismo” central de *grihalaksmi*, ligado al tiempo mítico-religioso del *kula* (linaje)— puede “montarse o practicarse sólo dentro de las narraciones historicistas seculares”.⁷² Pero incluso cuando la ne-

⁶⁹ Dipesh Chakravarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁷¹ *Ibid.*, p. 81.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

cesidad de una crítica más completa y matizada se vuelve imperiosa, Chakravarty también nos recuerda que la modernidad colonial en Bengala estaba animada por el ideal del auto-sacrificio, en un espíritu de subordinación al principio provinciano del dharma, que implicaba un sentido no secular y no universal de la estética (categoría irreductible remitida a la “belleza”) que apuntaba a cierto *sujeto* del placer, ligado a un deseo de bienestar del *kula*, y que ofrecía la posibilidad de realizar otras operaciones que engendraran enunciados proyectados hacia la superación del patriarcado. Este ideal y espíritu fue más que una artimaña para montar el proyecto secular-historicista del sujeto-ciudadano; la estética, el placer y el deseo trascendían 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 los imaginarios eurocentristas de la vida político-civil”.⁷³

David Arnold construye una historia empíricamente rica sobre la criminología, centrada en el Estado y sobre la prisión colonial en la India del siglo XIX.⁷⁴ Su ensayo rastrea el surgimiento y el desarrollo del sistema carcelario, examina las cifras y la naturaleza de la población penitenciaria (incluyendo las críticas delimitaciones de raza, casta y religión), y diserta sobre el modo en que la prisión colonial sirvió como forma práctica de control sobre el trabajo remunerado y modelo para ordenar a la sociedad, según los dictados de la ciencia médica y de la higiene. En compromiso estrecho y crítico con la obra de Michel Foucault, Arnold plantea que la prisión abundaba en historias de resistencia y evasión, y que en realidad creó un espacio institucional y social colonizado mediante redes no oficiales de poder y saber, sobre las que las autoridades penitenciarias formales tenían poco control. Este control y esa autoridad limitados, eran, en parte, resultado del reconocimiento por parte del régimen colonial de sus limitaciones prác-

⁷³ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁴ David Arnold, “The colonial prison: power, knowledge and penology in nineteenth-century India”, en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

ticas y políticas, y “en parte, una franca expresión de sus intereses limitados en cuanto al propósito declarado de imponer disciplina y realizar una reforma penal”.⁷⁵ Con todo, la prisión también era el lugar de adquisición de conocimiento sobre la condición colonial y de ejercicio o negociación con ese poder. Lo que ahí funcionaba era el juego de la “colonización del cuerpo”, proceso de incorporación física y discursiva, y un área de impugnación de las contrastadas percepciones sobre 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; también constituía un sitio clave para el establecimiento de las directrices del compromiso colonial con la sociedad india. Las numerosas historias de esta institución notablemente “permeable”, que simultáneamente definía el espacio para la estrecha interacción del colonialismo con sus súbditos, fueron configuradas mediante las energías conjuntas del colonizador y el colonizado.

David Hardiman incursiona sobre el terreno de los encuentros ambientalistas engastados en el pasado colonial.⁷⁶ Contra las historias homogeneizadas, nativistas, de la violación del bosque bajo el dominio colonial —relatos que revaloran lo indígena (confeccionado en términos de las verdades eternas de una grande y singular civilización india; análisis 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 dentro de las áreas boscosas de los dangs en el oeste de India. El relato, ambientado en una serie de estribaciones y en una región de profundos valles fluviales y espesos bosques, se inicia en el periodo inmediatamente anterior al control de la “Compañía” y llega hasta los últimos años del régimen colonial. Se trata de una historia larga e interesante que cubre mucho te-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁶ David Hardiman, “Power in the forests: the Dangs, 1820-1940”, en David Arnold y David Hardiman (comps.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994.

rreno: Patrones de organización cultural, estratificación social, relaciones con el mundo exterior y jerarquías de poder entre los dangs durante el periodo precolonial; al marco de la administración paternalista de los agentes británicos y la elaboración de ritos y tradiciones mediante las energías combinadas de los colonizadores y los colonizados en el breve interregno de 1825 a 1840; el subsecuente impulso a la intervención activa, encabezado por la marina, que se centró en el otorgamiento de concesiones a través de contratos con los jefes, para la extracción de madera, y el crecimiento de la influencia de los funcionarios forestales, en detrimento de agentes *bhil*, que culminó con la asignación al Departamento Forestal de la Presidencia de Bombay (Forest Departement of the Bombay Presidency) de la responsabilidad administrativa sobre los dangs; los acontecimientos previos al inicio de la primera guerra mundial, marcados por la construcción de un pueblo sede, la reconstitución de la administración, el desarrollo de las comunicaciones, la introducción de signos de civilización —pozos y centros de salud, escuelas y alfabetización—, la reclasificación de los bosques y los esfuerzos por detener la quema anual del suelo boscoso, así como la continuidad de estas medidas después de la guerra y hasta el final del dominio colonial, aunque con énfasis mayor (si bien de limitado efecto) en la agricultura sedentaria y la tendencia a “inculcar actitudes sobrias y prósperas entre el pueblo”.⁷⁷

Estos procesos implicaron percepciones diferenciadas por parte de los británicos y de los dangs, acerca de los *darbars* y las concesiones, la propiedad y los bosques, la conservación y las formas legales. Mientras los funcionarios forestales británicos subrayaban “las virtudes utilitarias del trabajo intenso y de la cuidadosa administración de recursos”, percibían el bosque como propiedad detentada en fideicomiso por los jefes, y fuente de ingresos legítimos y como un recurso natural “que el gobierno [tenía] el deber de proteger” de los primitivos que vivían estrechamente ligados al medio natural, los dangs moldeaban su propia visión y práctica respecto a la autoridad y a

⁷⁷ *Ibid.*, p. 143.

las políticas británicas. Ello condujo, por una parte, a la formulación y el establecimiento de una política conservacionista marcadamente autoritaria, que incluía la eventual demarcación de las reservas forestales y, por la otra, una gama de respuestas de los dangs: desde las borracheras de los jefes *bbil* en los *darbars* —que subvertía la solemnidad de esta celebración del poder británico—; su rechazo a aceptar pagos mejorados —junto con el fomento de cultivos en áreas reservadas más que en áreas no reservadas, connivencia que generó una amplia destrucción del bosque—, puesto que no reconocían las reservas forestales, hasta la organización de tres “importantes levantamientos” bastante abiertos, lo que significó un desafío directo a las políticas británicas entre 1907 y 1914. Al final, las iniciativas de los funcionarios forestales destinados a estimular la agricultura sedentaria y “domar” a los dangs tuvieron poco éxito y, ciertamente, los “últimos años del gobierno colonial fueron de gran opresión para el pueblo ...”.⁷⁸ Por lo que toca a los dangs, el periodo de gobierno de la Compañía y el Imperio formó entre ellos “dos mentalidades subalternas ampliamente contrastantes”, dentro de las que los *bbils* quedaron “atrapados entre un anhelo por regresar a una forma de vida pasada y la necesidad de enfrentar duras y contundentes realidades de existencia presente”, mientras los *konkanas* “miraban hacia el futuro, lo que se expresaba a través del proyecto gandhista”.⁷⁹ Esa polaridad, que dividió a los pueblos, al enfrentarse a sus opresores ha empezado a romperse recientemente, al forjarse la nueva conciencia de una historia compartida de resistencia y un conjunto de preocupaciones común a todos los *adivasis dangi*.

El propósito de volver a presentar estos argumentos con cierta extensión es destacar la variedad teórica y empírica de los ejercicios que nos ocupan; sin embargo, el esfuerzo también está orientado a destacar algunas de las cuestiones más amplias planteadas al principio (y a la mitad) de este ensayo. Empiezo por plantear ciertas preguntas en torno a las críticas de los impulsos homogeneizadores del Estado, la nación y la

⁷⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 145-146.

modernidad, y su historiografía, montadas particularmente en los ensayos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakravarty y Gyan Pandey. Estas críticas contra tendencias de lo singular ¿no tienden acaso a construir también otras singularidades? ¿Se debe esto a que sus movimientos se basan en proyectos que repiten algunas de las categorías clave engastadas en los mismos esquemas generativos de significado y en las taxonomías de pensamiento que los ensayos cuestionan y critican? ¿Hay alguna posibilidad de que estos ejercicios realmente ofusquen y oscurezcan, para usar la expresión de Jean y John Comaroff, los “diversos senderos imaginativos” de las energías humanas o de la práctica histórica? No por completo ni en total medida, pero sí en algunas partes y en ciertas formas, estos cargos se aplican a los tres ensayos que están en discusión.

Consideremos algunas de las premisas centrales del examen historiográfico de Gyan Pandey sobre los textos de la Partición. Pandey plantea 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...”⁸⁰ Es válido, por supuesto, rechazar la sugerencia de algo parecido a una nota de *ennui* epistemológico, característica de ciertas tendencias, con frecuencia simplistas, de retórica antiilustrada. Pero se corre el riesgo de pasar por alto la insinuación, más valiosa, de que estamos atascados en el “aquí y ahora”, y de que no existe una salida fácil, una “cura hablada” por así decirlo, de nuestro presente, al atisbar el pasado. Considero que la dificultad mayor descansa en la forma particular que asumen los enunciados formulados por el historiador disfrazado de filósofo literario. Así, aunque Pandey no repare en las diferencias existentes entre historiadores de diversas corrientes, la historia —o la “historia del historiador”— se presenta como “La Historia”, reflejo oscuro y aciago, en un espejo sostenido por Pandey, de una pieza central, dentro de las autorrepresentaciones de las tendencias más triviales de nuestras diver-

⁸⁰ Pandey, “The prose of otherness”, pp. 190-193.

sas modernidades. Asimismo, aparece una réplica de otras dualidades cuando se nos dice que “hasta ahora quizás no haya en la historia del pensamiento científico-político social una salida ante las exigencias rivales de la ‘libertad individual’ y el ‘control estatal’.”⁸¹ Por último, la invocación de las dificultades existenciales y epistemológicas al representar “la violencia, el dolor y la lucha diaria”, en el lenguaje del discurso histórico no va acompañada de un compromiso —salvo un pequeño número de excepciones— con etnografías, historias e historias etnográficas que hayan tratado de diversas maneras estas cuestiones. Virtualmente, es como si todos estos asuntos se plantearan por primera vez. Ahora bien, es simplemente imposible que un historiador de la sensibilidad y las horas de lectura de Pandey, no tenga conciencia de las muchas otras historias, elaboradas en los siglos XIX y XX, que han cuestionado (en forma implícita y explícita) los supuestos estatistas y las grandiosas pretensiones de “La Historia”. Es imposible que no se haya abierto camino entre muchos de los diferentes esfuerzos por pensar a través de las oposiciones heredadas de la teoría social y política. Y con seguridad él se encuentra más que familiarizado con muchos de los escritos construidos a contrapelo de la violencia que asedia a las vidas humanas; textos que asignan un lugar a las prácticas de los sobrevivientes y las voces de las víctimas —precisamente los “cuerpos que llevan las marcas de los sucesos ‘cotidianos’”— y que ponen al descubierto el lenguaje del opresor a través de sus disquisiciones sobre los significados, y sobre el poder en los sucesos y procesos del pasado.⁸² Las anteojeras que condujeron a las omisiones y los enunciados más-amplios-que-la-vida, en realidad surgen de la singularidad misma del marco omnímodo que ciñe el ensayo de Pandey, quien hace caso omiso de las marcas de diferencia y heterodoxia existentes, en el centro mismo de la práctica histórica. Considero que gran parte de la importancia del ensayo de Pandey aparece anticipada en un ensayo anterior suyo enormemente sugerente: “In defence of the

⁸¹ *Ibid.*, p. 214.

⁸² *Ibid.*, p. 221.

fragment".⁸³ La rigidez de las visiones estatistas y el terror de las imaginaciones disciplinarias son de nuevo invocados; se ha limpiado un poco más de terreno, y esperamos que Pandey nos ofrezca una auténtica versión sobre los significados y las experiencias históricas de la Partición, compromiso más acorde con la interpenetración de los símbolos del Estado y las formas de comunidad que animan nuestros mundos cotidianos.

Dipesh Chakravarty cuestiona la familiar e insidiosa concepción de la modernidad, que también merodea en el ensayo de Pandey, como un Behemoth omniabarcante y sin fisuras, cuando este autor pretende "escribir la diferencia en la historia de nuestra modernidad [bengali india] de un modo que resista la asimilación de esta historia al imaginario político de instituciones derivadas de los europeos [...] las cuales dominan nuestras vidas".⁸⁴ Sin embargo, el obstáculo de esta exploración de la modernidad colonial consiste en asumir que muchas de las categorías clave y elementos centrales que yacen en el corazón de la "violencia epistémica" empleada por Chakravarty para cuestionar e interrogar, están dadas. 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. Una vez establecidos los modelos, el desenvolvimiento del pasado somete a los esquemas familiares de la modernidad eurocéntrica, al mismo tiempo que se desvía de éstos y (por ello) les plantea un desafío. De hecho, a lo que "se le presta cuidadosa atención [es] a los cuestionamientos de la Bengala del siglo XIX, de los modelos burgueses inculcados para relacionar lo personal con el mundo público de la vida civil y política".⁸⁵ Pero, ¿cuáles fueron los marcos de referencia a través de los cuales se recibieron estos modelos y cómo se reformulaban el uno al otro? Los numerosos cuestionamientos, ¿acaso no se basaban en estos modos de recep-

⁸³ Gyanendra Pandey, "In defence of the fragment. Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, núm. 37, invierno de 1992.

⁸⁴ Chakravarty, "The difference-deferral of a colonial modernity", p. 88.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

ción y refundición de categorías y filtros mentales? ¿Podemos realmente dar por sentado los significados de lo público y de lo cívico-político; de lo personal y lo doméstico, insinuando —me parece—, que por un lado existe cierta cualidad de transparencia y, por el otro, una densa opacidad concomitante?, ¿o acaso necesitan de una elaboración mucho mayor y ligada al contexto? ¿Atribuirle trascendencia a lo “mítico-religioso” —incluso cuando se entiende que encarna atributos particulares, no universales— resulta necesario para ubicar los gestos que apuntan hacia los límites de las narraciones seculares historicistas? El complejo texto de Chakravarty, que intenta abarcar rápidamente un espectro muy amplio, es también una pieza de escritura terriblemente sugerente y provocadora. Aun así, mis preguntas, formuladas de buena fe, quizá apunten hacia otras posibilidades de articulación del pasado.

Una alternativa más satisfactoria —para tomar prestada la frase de un estudio de grabación— sobre las modernidades coloniales, exige que pensemos, pasando a través de las categorías heredadas, y que propongamos interpretaciones alternativas y más completas sobre los ámbitos de género en lo público y lo doméstico; el concepto de personalidad y el de lo cívico-político, y sobre esa categoría tan terriblemente convertida en fetiche, de “Estado moderno”, de preferencia aquella que ha sido construida en los idiomas accesibles de las historias escritas en la vena etnográfica, más que en el “lenguaje-poder” de la teoría literaria. Haciendo a un lado mis preferencias, creo que debemos, en todo caso, cuidarnos de la comodidad que significa meterse a tocar variaciones sobre un tema maestro. La lucha para impedir que todas las modernidades parezcan la misma no puede ser sino una cuestión de audaz improvisación.

El estilo directo de Partha Chatterjee evita ampliamente las divagaciones y las digresiones. Al mismo tiempo, la claridad misma de propósito y la finura en la ejecución, son las características que subyacen a las dificultades de su ensayo. Su manera (demasiado lineal) de resumir paso irrevocable a paso irrevocable, las variadas historias que examina, instrumenta y es instrumentada por una construcción de similitudes y dife-

rencias entre los elementos de estos cuentos, en buena medida, en términos de un marco un tanto limitado (y limitante) de contrastes entre las percepciones míticas y las concepciones modernas de “nación-idad”, engastadas en articulaciones separadas del pasado. Estas historias son apropiadas para una narrativa maestra, con sus diferentes patrones, escandalosos colores y numerosos matices, presentados en un conjunto solemne de diseños contrastantes, en blanco y negro, todo en provecho del relato de Chatterjee. Esto tiende a oscurecer y velar los apartados caminos, relativamente inexplorados del pasado, producidos como parte de las modernidades coloniales. Así, la univocidad de la concepción de Chatterjee sobre “*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 de que “no parece haber mucha diferencia en el modo de pensamiento histórico” entre la historia puránica de principios del siglo XIX de Mrintunjay, el pandit de sánscrito, y la historia mítica de Munshi Alimaddin, el poeta musulmán de Barisal, empapado del estilo *puthi* de las coplas aldeanas.⁸⁶ Ciertamente saludo y apruebo la política implícita aquí, mucho más evocadora, por ejemplo, que los habituales montajes endulzados con sacarina en las invocaciones al “sincretismo” en India, en estos tiempos (nuestros) de fundamentalismos en competencia que pasean entre la derecha, la izquierda y el centro. Empero, ¿no existe también la necesidad de atender a las diferencias en el juego de las formas simbólicas que funcionan dentro de estas historias, en cuanto maneras disímiles de calcular el tiempo, imaginar el espacio, configurar lo contemporáneo, construir el apocalipsis y avisorar la redención? Los fragmentos de estos textos citados por Chatterjee, sugieren todo eso. En realidad, el ensayo de Chatterjee admira la pluralidad en las concepciones del pasado, pero también sugiere la igualdad en los imaginarios disímiles de historias míticas diferentes.

En el relato de Chatterjee, lo mítico fue seguido por lo moderno como la noche sigue al día; se produjeron nuevas

⁸⁶ Chatterjee, “Claims on the past”, p. 14 [las cursivas son mías]; p. 17.

historias en la medida en que “los hombres de letras bengalíes se formaban dentro de la nueva educación colonial” y “los principios europeos modernos de organización social y política se implantaban profundamente en sus mentes”.⁸⁷ (Chatterjee, un poco como Chakravarty, parece dar por sentado este proceso de “formación”, y realmente no se toma la molestia de hacer ningún replanteamiento crítico sobre “los principios europeos modernos de organización política y social”, aparte de los cuestionamientos más obvios —una vez que se asume que los principios han quedado establecidos— a las formas de conocimiento colonial.) Estas historias modernas rebasan el análisis de Chatterjee. No en todos los casos se desembarazaron por completo de los “criterios de la voluntad divina, los valores religiosos y las normas de conducta correcta, al juzgar el surgimiento y el ocaso de los reinos”, incluso respecto al transcurso de la escritura de la historia del dominio británico en India.⁸⁸ Sus modos de construcción comparan rasgos críticos y a menudo se enredan en los pasados míticos.

Ahora bien, Partha Chatterjee ha construido un ensayo brillante que nos mueve a considerar varios supuestos estatistas y centralistas complacientes. No se puede esperar, ciertamente, que alguna pieza de escritura realice por sí sola, todos los trucos imaginables; todas las tareas posibles. Pero quizá aparezca aquí una cuestión mayor. La genealogía del Hindutva reseñada por Chatterjee, quien rastrea la configuración de los materiales básicos de la retórica política extremista hindú de nuestros días hacia el nacimiento mismo de la historiografía

⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁸ Tómese por ejemplo, este fragmento (ensayado por Chatterjee), tomado de una conferencia dictada por Bholanath Chakravarty, la cual articulaba elementos de historia moderna: “Todo tiene sus límites. Cuando la opresión del musulmán se hizo 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 *Ishvara* trajera 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 buena ventura” [...] A mi parecer, los criterios de la voluntad divina, los valores religiosos y las normas de conducta correctas al juzgar el surgimiento y el ocaso de los reinos están todos presentes aquí. *Ibid.*, p. 20.

nacionalista, a menudo opaca los diversos procesos de construcción simbólica que subyacen en los pasados que aborda. Estos procesos de construcción simbólica implicaron la aparición y la combinación de algunas similitudes y diferencias; rupturas y continuidades; muchas oposiciones y aposiciones, todas constitutivas de las historias nacionalistas. Y estas apariencias y combinaciones se generan sobre puntos y coyunturas, patrones y formas, escasamente ordenados por el omnímodo marco genealógico de Chatterjee.

Los ensayos de David Arnold y David Hardiman están animados por conjuntos de preocupaciones muy diferentes entre sí. Los obstáculos principales de estos ejercicios son también de órdenes distintos. Al mismo tiempo, tales dificultades no son ajenas a los temas más bastos relacionados con la interpretación histórica de los estados y las culturas coloniales. David Arnold, me parece, se queda corto en la exploración de las numerosas implicaciones de “la colonización del cuerpo”, frase cargada de posibilidades, y por consecuencia, no trabaja adecuadamente “el discurso central alrededor del cuerpo del prisionero indio, ni su importancia para la colonización más amplia de la sociedad india”. A su vez, David Hardiman es suficientemente incisivo al articular la mentalidad del colonizador con la del colonizado. Nos preguntamos acerca de los marcos de referencia mediante los cuales los jefes *bhil* (y otros *dangs*) aprendieron a manejar los contratos de arriendo y los *darbars*, escritos y montados por sus nuevos gobernantes. Nos quedamos en la incertidumbre y turbados por las pretensiones 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 se llega a culpar a los *dangs* por la destrucción “nativa” de los bosques (seguramente las ideologías y las prácticas de los gobernantes no estarán completamente privadas de cierto orden lógico y racional, incluso cuando simplemente culpan a los “primitivos”). Por otra parte, la afirmación final sobre la existencia de dos mentalidades subalternas ampliamente contrastadas (la de los *bhils* y la de los *konkans*), con la casi total ausencia en el ensayo de una reseña de las genealogías y el desenvolvimiento de estos conjuntos mentales, nos sorprende.

Desde mi punto de vista, los muchos méritos de los ensayos discutidos en la segunda parte de este texto, apuntan hacia la necesidad de construir articulaciones (etnográficas e históricas) más plenamente alternativas, sobre las artes y las mentes de los estados y las naciones, no sólo para rastrear mejor los senderos imaginarios de la práctica humana —incluyendo los callejones oscuros y los submundos lóbregos del pasado— sino también para volver a trazar las fronteras de las relaciones conceptuales entre los fragmentos, los márgenes y los centros. Es éste un desafío crítico que deben enfrentar las historias desde abajo, *Subaltern Studies* y, en rigor, toda forma de escritura alternativa y de oposición dentro de la historiografía de nuestros días.

Traducción del inglés
GERMÁN FRANCO TORIZ