

WRIGHT, WINTHROP. 1990. *Café con leche: race, class and national image in Venezuela*. University of Texas Press. Austin.

YOUNG, ROBERT. 1995. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. Routledge. Londres.

ZAPATA OLIVELLA, DELIA. 1962. "La cumbia: síntesis musical de la nación colombiana; reseña histórica y coreográfica". *Revista Colombiana de Folclor*. 3 (7).

## ¿PUEDE HABLAR EL SUBALTERNO?\*

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

### NOTA INTRODUCTORIA,

por Santiago Giraldo\*\*

ESTA BREVE INTRODUCCIÓN AL TEXTO DE SPIVAK TIENE EL OBJETIVO DE aclarar algunos puntos que pueden facilitar la lectura de "¿Puede hablar el subalterno?".

Gayatri Spivak nació en Calcuta, Bengal occidental, el 24 de febrero de 1942, en el seno de una familia "de clase media metropolitana" (Spivak, 1990) y hace parte de la primera generación de intelectuales indios del periodo pos-independencia. Hoy en día es profesora de la Fundación Avalon en Humanidades en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, aunque ha sido profesora también en Francia, Alemania, Arabia Saudita e India, además de ser una activista política feminista y de participar en varios movimientos sociales.

Su carrera académica ha estado marcada por una proclividad a traspasar las barreras disciplinarias, por lo que es ampliamente citada por académicos pertenecientes a una variedad de disciplinas. Sin embargo, considera que no es lo "suficientemente erudita para ser interdisciplinaria, pero puedo romper reglas" (Spivak, 1999) y sostiene que su posición suele ser "una de reacción. Soy vista por los marxistas como demasiado codificada, por las feministas como demasiado identificada con lo masculino y por los teóricos indígenas como demasiado comprometida con la teoría occidental. Estoy inquietamente complacida por esto" (Spivak, 1990). Hizo

\* Este artículo fue publicado originalmente en Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.) *Marxism and the interpretation of Culture* University of Illinois Press. Chicago. 1988. Además, en el libro, *A critique of postcolonial reason. Toward a history of vanishing present*. Harvard University Press. Cambridge. Existe otra traducción al castellano publicada en *Orbis Tertius*. VI. 1998: 175-235 (Argentina). Traducción del inglés de Antonio Díaz G., estudiante de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Revisada por Santiago Giraldo y María Teresa Salcedo, investigadores del ICANH

\*\* Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

sus estudios de pregrado en la Universidad de Calcuta (1959) y su doctorado en la Universidad de Cornell, produciendo una disertación sobre la obra de Yeats bajo la dirección del crítico literario y teórico de la deconstrucción Paul de Man.

Desde su traducción al inglés de *De la gramatología* de Jacques Derrida (1974) en la que escribió el prefacio introduciendo la obra de Derrida al mundo académico anglófono, su prosa ha sido calificada como “ilegible”, “incomprensible”, “densa” y “opaca”, resaltando en todo caso su brillantez teórica y rigor analítico. Su trabajo posterior ha estado enmarcado dentro de la crítica literaria posestructuralista, empleando de manera deconstructiva el feminismo, el marxismo, y el poscolonialismo, incluyendo su trabajo dentro del Subaltern Studies Group (Grupo de estudios subalternos) y varias traducciones de poesía y literatura bengalí al inglés. Puede decirse que su ensayo de 1985, “¿Puede hablar el subalterno?” es un clásico dentro de la teoría social contemporánea.

La pregunta y su consiguiente respuesta no deben ser tomadas de manera literal, ya que el argumento en general apunta al silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. Es claro que el subalterno “habla” físicamente; sin embargo, su “habla” no adquiere estatus dialógico –en el sentido en que lo plantea Bakhtin–, esto es, el subalterno no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder. Como indica Spivak, es el espacio en blanco entre las palabras, aunque el que se le silencie no significa que no exista. En

su ensayo, Spivak critica y elogia al mismo tiempo el proyecto del Grupo de estudios subalternos de la India, creado por un grupo de historiadores indios en la década de 1980<sup>1</sup>.

Fuertemente influenciados por el trabajo del historiador E. P. Thompson, el Grupo de estudios subalternos surge en respuesta a lo que ellos consideran como la preponderancia de una historiografía nacionalista en la que las luchas de los pobres y desposeídos son vistas como una extensión de la agenda propuesta por la elite nacionalista y subordinadas a una propuesta nacional específica que surge a partir de Gandhi. En este sentido adoptan el concepto de “subalterno” propuesto por Gramsci, volviéndolo un sujeto histórico que responde también a las categorías de género y etnicidad –a dife-

1. Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak y Dipesh Chakrabarty son algunos de los miembros más conocidos de este grupo, el cual influyó la creación del Grupo latinoamericano de estudios subalternos conformado, entre muchos otros, por Florencia Mallon, Ileana Rodríguez, José Rabasa y John Beverley (véase Rodríguez, 2001)

rencia de “clase”–, adoptando, además, las propuestas analíticas posmodernas y posestructurales en su historiografía. El “subalterno” como tal es visto como poseedor de una política de oposición auténtica que no depende de y se diferencia de manera radical del movimiento nacionalista. Para este grupo, “subalterno” se refiere específicamente a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, aquellos que pertenecen a grupos tribales. Y es sobre este punto en especial que Spivak monta una parte de su crítica al deconstruir “subalterno” como categoría monolítica en la que se presume una identidad y conciencia unitaria del sujeto.

Por último, otro aspecto importante es su crítica al trabajo de los intelectuales poscoloniales –y los intelectuales y académicos en general–, en el que terminan reproduciéndose los esquemas de dominación política, económica y cultural neo-coloniales. Debe tenerse en cuenta que “poscolonial” hace referencia a una época histórica que comienza con la “descolonización” de la India en 1947, y aún no termina, y a una orientación crítica hacia el pasado (Bhabha y Comaroff, 1998 [2002]). La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente, a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda “hablar”. De esto se desprende que el intelectual no debe –ni puede–, en su opinión, hablar “por” el subalterno, ya que esto implica proteger y reforzar la “subalternidad” y la opresión sobre ellos. Claro ejemplo de este problema ha sido la relación problemática entre la antropología y los estados y gobiernos coloniales, y el trabajo de antropólogos a favor de entidades como la CIA (cf. Asad, 1973) o el de las historias universales en las que “Europa” ocupa el papel protagónico como único sujeto válido para la historia (cf. Chakrabarty, 1992).

Como indica Ortner (1995: 183) su proyecto está enmarcado de manera general en el análisis del problema de la relación de la persona individual o sujeto, y la dominación, especialmente en lo que tiene que ver con la conciencia, la subjetividad, la intencionalidad y la identidad que emergen de esta relación. Como parte de una corriente analítica posestructuralista, uno de sus objetivos centrales es des-centrar el sujeto, resaltando cómo la idea del individuo –usualmente masculino– dotado de libre albedrío es una construcción ideológica que responde a una situación cultural, política, histórica y social específica que no es aplicable

en todos los tiempos, todas las sociedades y todos los lugares (Ibid: 185). Es por esta razón que la pregunta de Spivak en "¿Puede hablar el subalterno?" sigue teniendo tanta vigencia hoy día como hace dieciséis años cuando fue publicado por primera vez, en inglés ya que nos fuerza a repensar nuestras presuposiciones analíticas y nuestra posición política como intelectuales y académicos.

### BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL DE GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

- GUHA, RANAJIT Y SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (eds.). 1988. *Selected Subaltern studies*. Oxford University Press.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 2003. *Death of a discipline*. Columbia University Press. Nueva York.
- . 1999. *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- . 1993. *Outside in the teaching machine*. Routledge. Nueva York.
- . 1992. *Thinking academic freedom in gendered post-coloniality*. University of Cape Town. Cape Town.
- . 1988. *In other worlds, essays in cultural politics*. Routledge. Nueva York. c1987.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, DONNA LANDRY, GERALD M. MACLEAN. 1996. *The Spivak reader, selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge. Nueva York.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, SARAH HARASYM. 1990. *The post-colonial critic, interviews, strategies, dialogues*. Routledge. Nueva York.
- DERRIDA, JACQUES. 1976. *Of Grammatology*. Traducción de Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press. Baltimore. 1997.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ASAD, TALAL. 1973. "Introduction". *Anthropology & the Colonial Encounter*. Humanity Books. Amherst.
- BHABHA, HOMI Y JOHN COMAROFF. 1998. "Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: a Conversation". En *Relocating Postcolonialism*. David T. Goldberg y Ato Quayson. Blackwell. Malden y Oxford. 2002.
- CHAKRABARTY, DIPESH. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History:

Who Speaks for 'Indian Pasts'". *Representations*. 37. Winter. Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories.

ORTNER, SHERRY B. 1995. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal". *Comparative Studies in Society and History*. 37 (1).

RODRÍGUEZ, ILEANA (ed.). 2001. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press. Durham y Londres.

\*\*\*

EL TÍTULO ORIGINAL DE ESTE ENSAYO ERA "PODER, DESEO, INTERÉS"<sup>1</sup>. EN efecto, cualquier poder que puedan tener estas meditaciones ha sido ganado por medio de la negación políticamente interesada de empujar hasta el límite las presuposiciones fundamentales de mis deseos, hasta el punto hasta donde están a mi alcance. Esta fórmula vulgar de tres golpes, aplicada igualmente al discurso más comprometido y al más irónico, sigue lo que Althusser (1971: 66) de manera apropiada ha llamado "filosofías de la negación". He invocado mi posicionalidad de esta manera incómoda para así acentuar el hecho que el cuestionar el lugar del investigador es un acto de piedad sin sentido en muchas de las críticas recientes al sujeto soberano. Así, aunque trataré de hacer obvia la precariedad de mi posición a lo largo del texto, sé que tales gestos nunca son suficientes.

I. Estoy agradecida con Khachig Tololyan por su detallada primera lectura a este ensayo.

Este texto se moverá, a lo largo de una ruta necesariamente dilatada, de una crítica a los actuales esfuerzos en Occidente de problematizar al sujeto hacia la pregunta de cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del tercer mundo. A lo largo del camino tendré la oportunidad de sugerir que un descentramiento aún más radical del sujeto está, de hecho, implícito en Marx y Derrida. Y recurriré, quizá de manera sorprendente, al argumento que la producción intelectual occidental es, de muchas formas, cómplice de los intereses económicos internacionales occidentales. Al final, ofreceré un análisis alternativo de las relaciones entre los discursos de Occidente y la posibilidad de hablar de (o por) la mujer subalterna. Usaré ejemplos específicos del caso de la India, discutiendo detalladamente el estatus extraordinariamente paradójico de la abolición británica del sacrificio de la viuda.

## I

PARTE DE LA CRÍTICA MÁS RADICAL QUE PROVIENE HOY DE OCCIDENTE es el resultado de un deseo interesado en conservar al sujeto de Occidente, o al Occidente como Sujeto. La teoría de “sujetos-efectos” pluralizados da la ilusión de socavar la soberanía subjetiva mientras con frecuencia provee una cubierta para este sujeto de conocimiento. Aunque la historia de Europa como Sujeto es narrativizada por la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este Sujeto encubierto pretende “no tener determinaciones geopolíticas”. Y así, la muy publicitada crítica del sujeto soberano inaugura en efecto un Sujeto. Argumentaré esta conclusión considerando un texto de dos grandes practi-

cantes de la crítica: “Intelectuales y poder: conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze”<sup>2</sup>.

He escogido este intercambio amigable entre dos filósofos activistas de la historia porque deshace la oposición entre producción teórica autoritaria y la práctica desprevenida de la conversación, permitiendo vislumbrar el rumbo de la ideología. Los participantes de esta conversación enfatizan las contribuciones más importantes de la teoría posestructuralista francesa: primero, que las redes de poder/deseo/interés son tan heterogéneas, que su reducción a una narrativa coherente es contraproducente –se necesita una crítica persistente–; y segundo, que los in-

telectuales deben tratar de dejar al descubierto y conocer el discurso del Otro de la sociedad. No obstante, los dos ignoran sistemáticamente la cuestión de la ideología y su propia implicación en la historia intelectual y económica.

Aunque uno de sus presupuestos principales es la crítica del sujeto soberano, la conversación entre Foucault y Deleuze está enmarcada por dos sujetos-en-revolución monolíticos y anónimos: “Un maoísta” (FD: 205) y “la lucha obrera” (FD: 217). Los intelectuales, sin embargo, son nombrados y diferenciados; además, un

2. Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected essays and interviews*. Traducción de Donald F. Bouchard y Sherry Simon. Cornell University Press. Ithaca, N.Y. 1977: 205-17 (de aquí en adelante citado como FD). He modificado la versión inglesa de estas y otras traducciones, donde lo demanda la fidelidad al original.

Es importante observar que la “influencia” más importante de los intelectuales de Europa occidental sobre profesores y estudiantes de Estados Unidos se da más por medio de colecciones de ensayos que mediante libros extensos traducidos. Y, en estas colecciones, es comprensible que los trabajos de interés actual sean los que más circulan –es el caso de “Structure, sign and play” de Derrida–. En consecuencia, desde la perspectiva de la producción teórica y de la reproducción ideológica, la conversación considerada no ha sido necesariamente sustituida.

maoísmo chino no es operativo en ninguna parte. El maoísmo aquí simplemente crea un aura de especificidad narrativa, la que sería una trivialidad retórica inofensiva si no fuera por la apropiación inocente del nombre propio “maoísmo” por parte del excéntrico fenómeno del “maoísmo” intelectual francés y la consecutiva creación sintomática de una imagen transparente de “Asia” por parte de la “Nueva Filosofía”<sup>3</sup>.

La referencia de Deleuze sobre la lucha obrera es igualmente problemática; es, obviamente, una genuflexión: “Somos incapaces de tocar (el poder) en cualquier punto de su aplicación sin encontrarnos nosotros mismos confrontados por esta masa difusa, así que somos llevados necesariamente... al deseo de hacerla explotar completamente. Cada ataque o defensa parcial de carácter revolucionario está ligado de esta forma a la lucha obrera” (FD: 217). La aparente trivialidad señala una negación. El enunciado ignora la división internacional del trabajo, un gesto que marca frecuentemente la teoría política posestructuralista<sup>4</sup>. La invocación de la lucha de los trabajadores es funesta en su propia inocencia; es incapaz de tratar con el capitalismo global:

el sujeto-producción del obrero y el desempleado dentro de las ideologías del estado-nación en su centro; con la creciente disminución de la clase trabajadora en la periferia a partir de la realización de excedentes y de la domesticación “humanista” en el consumismo; y con la presencia a gran escala de trabajo paracapitalista así como también el heterogéneo estatus estructural de la agricultura en la periferia. Ignora también la división internacional del trabajo; creando una imagen transparente –a menos que el sujeto sea ostensiblemente el “tercer mundo”– de “Asia” –y en ocasiones de “África”–; restableciendo el sujeto legal del capital socializado –estos son problemas comunes para muchas teorías tanto posestructuralistas como estructuralistas–. ¿Por qué deberían ser aprobadas tales oclusiones precisamente en aquellos intelectuales que son nuestros mejores profetas de la heterogeneidad y del Otro?

3. Aquí hay una referencia implícita a la ola de maoísmo pos-1968 en Francia. Véase Michel Foucault. “On popular Justice: a discussion with Maoists”. En *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-77*. Traducción de Colin Gordon et al. Pantheon. Nueva York. 134 (de aquí en adelante citado como PK). La explicación de la referencia fortalece mi punto dejando expuestas las mecánicas de apropiación. El estatus de China en esta discusión es ejemplar. Si Foucault se aclara a sí mismo persistentemente diciendo: “No sé nada sobre China”, su interlocutor muestra hacia China lo que Derrida llama “el prejuicio chino”.

4. Esto es parte de un síntoma mucho más amplio, como lo discute Eric Wolf, 1982.

El vínculo con la lucha obrera está localizado en el deseo de hacer volar el poder en cualquier punto de su aplicación. Este punto está basado aparentemente sobre una valoración simple de *cualquier* deseo destructivo de *cualquier* poder. Walter Benjamin (1983: 12) comenta sobre la política comparable de Baudelaire por medio de citas de Marx:

Marx continúa su descripción de los *conspirateurs de profession* como sigue: "... No tienen otro objetivo sino el derrocamiento inmediato del gobierno existente, y desprecian profundamente las iluminaciones más teóricas de los trabajadores en lo que se refiere a sus intereses de clase. De esta manera su ira –no proletaria sino plebeya– hacia los *habits noirs* (chaquetas negras), la gente más o menos educada que representa [*vertreten*] ese lado del movimiento de quienes nunca pueden llegar a ser enteramente independientes, como ellos tampoco pueden llegar a serlo de los representantes oficiales [*Repräsentanten*] del partido". Las perspicacias políticas de Baudelaire fundamentalmente no van más allá de las comprensiones de estos conspiradores profesionales... Él tal vez podría haber hecho propia la frase de Flaubert, 'De política lo único que entiendo es una cosa: la revuelta'.

El vínculo con la lucha obrera está localizado, simplemente, en el deseo. En otra parte, Deleuze y Guattari han tratado una definición alternativa de deseo revisando la ofrecida por el psicoanálisis:

El deseo no carece de nada; no carece de su objeto. Es, más bien, el sujeto carente de deseo, o el deseo que carece de un sujeto fijo; no hay sujeto fijo excepto por la represión. El deseo y su objeto son una unidad: es la máquina, como una máquina de una máquina. El deseo es máquina, el objeto de deseo adicionalmente es una máquina conectada, así que el producto es cambiado desde el proceso de producción y algo lo pasa a sí mismo de productor a producto y da un residuo al vagabundo, sujeto nómada.

Esta definición no altera la especificidad del sujeto que desea –o sujeto-efecto residuo– adhiriéndose a instancias específicas del deseo o a la producción de la máquina deseante. Mas aún, cuando la conexión entre el deseo y el sujeto es tomada como irrelevante o meramente invertida, el sujeto-efecto que emerge subrepticamente es más parecido al sujeto ideológico generalizado del teórico. Este puede ser el sujeto legal del capital socializado, ni

trabajo ni administración, manteniendo un pasaporte "fuerte", usando un circulante "fuerte" o "duro", con acceso supuestamente incuestionable al debido proceso. Ciertamente no es el sujeto que desea como Otro.

La falla de Deleuze y Guattari al considerar las relaciones entre deseo, poder y subjetividad los hace incapaces de articular una teoría de los intereses. En este contexto, su indiferencia por la ideología –una teoría de lo que es necesario para una comprensión de los intereses– es notable pero consistente. El compromiso de Foucault hacia la especulación "genealógica" lo previene de ubicar, en "grandes nombres como Marx y Freud, vertientes en algunas corrientes continuas de la historia intelectual"<sup>5</sup>. Este compromiso ha creado una resistencia desafortunada en el trabajo de Foucault a la "mera" ideología crítica. Las especulaciones occidentales sobre la reproducción ideológica de las relaciones sociales pertenecen a esa corriente principal, y es dentro de esta tradición que Althusser escribe: "La reproducción de la fuerza de trabajo no requiere únicamente una reproducción de sus habilidades, sino también y al mismo tiempo, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los trabajadores, y una reproducción de la habilidad para manipular la ideología dominante por parte de los agentes de explotación y represión, así que ellos, también, aportarán al dominio de la clase dirigente 'en y por palabras'" [*par la parole*] (1971: 132-133).

Cuando Foucault considera la heterogeneidad persistente del poder no ignora la inmensa heterogeneidad institucional que Althusser trata de esquematizar aquí. Igualmente, al hablar de alianzas y sistemas de signos, el estado y las máquinas-de-guerra (*mille plateaux*), Deleuze y Guattari están abriendo ese mismo campo. Foucault no puede, sin embargo, admitir que una teoría desarrollada de la ideología reconozca su propia producción material en la institucionalidad, así como también en los "instrumentos efectivos para la formación y acumulación del conocimiento" (PK: 102). Ya que estos filósofos se vieron obligados a rechazar todo argumento denominando el concepto de ideología como *únicamente* esquemático antes que textual, están igualmente obligados a producir una oposición mecánicamente esquemática entre interés y deseo. De esta manera se alinean ellos mismos con los sociólogos burgueses que llenan el

5. El intercambio con Jacques-Alain Miller en PK ("The Confession of the Flesh") es revelador en este aspecto.

lugar de la ideología con un “inconsciente” continuista o una “cultura” parasubjetiva. La relación mecánica entre deseo e interés es clara en frases tales como: “Nunca deseamos contra nuestros intereses, porque el interés siempre se sigue y se encuentra a sí mismo donde el deseo lo ha puesto” (FD: 215). Un deseo indiferenciado es el agente, y el poder se desliza en la creación de efectos de deseo: “el poder... produce efectos positivos en el deseo –y también en el conocimiento” (PK: 59).

Esta matriz parasubjetiva, entramada con heterogeneidad, anuncia al Sujeto innostrado, al menos para aquellos trabajadores intelectuales influenciados por la nueva hegemonía del deseo. La carrera por “la última instancia” es ahora entre la economía y el poder. Ya que el deseo es tácitamente definido sobre un modelo ortodoxo, está opuesto unitariamente a “ser engañado”. La ideología como falsa conciencia –ser engañado– ha sido cuestionada por Althusser. Incluso Reich sugería nociones de voluntad colectiva antes que una dicotomía de decepción y de-

seo desengañado: “Debemos aceptar el grito de Reich: no, las masas no fueron engañadas; en un momento particular realmente desearon un régimen fascista” (FD: 215).

Estos filósofos no admiten la idea de la contradicción constitutiva –que es donde se separan de buen grado de la compañía de la izquierda–. En nombre del deseo reintroducen el sujeto indivisible en el discurso del poder. Foucault a menudo parece fusionar “individuo” y “sujeto”<sup>6</sup>; y el impacto sobre sus propias metáforas es tal vez intensificado en sus seguidores. Debido al poder de la palabra “poder”, Foucault admite usar “la metáfora del punto que progresivamente irradia sus alrededores”. Tales deslices se convierten en la regla más que en la excepción, en manos me-

nos cuidadosas. Y ese punto radiante, que anima un discurso eficazmente heliocéntrico, llena el espacio vacío del agente con el sol histórico de la teoría, el Sujeto de Europa<sup>7</sup>.

6. Para un ejemplo entre muchos, véase PK: 98.

7. No es sorprendente, entonces, que el trabajo de Foucault, temprano y avanzado, sea apoyado por una noción muy simple de represión. Aquí el antagonista es Freud, no Marx. “Tengo la impresión de que [la noción de represión] es totalmente inadecuada para el análisis de los mecanismos y efectos de poder que es tan penetrantemente usado hoy para categorizar” (PK: 92). La delicadeza y sutileza de la sugerencia de Freud –que bajo represión la descomunal identidad de los afectos es indeterminada porque algo desagradable puede ser deseado como placer, de este modo se reinscribe radicalmente la relación entre deseo e “interés”– se ve aquí totalmente desvalorizada. Para una elaboración de esta noción de represión, véase Jacques Derrida. 1988. *Of Grammatology*. Traducción de Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD: 88 (de aquí en adelante citado como OG); y Derrida. 1977. *Limited inc.: abc*. Traducción de Samuel Weber. *Glyph*. 2: 215.

Foucault articula otro corolario de la negación del rol de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de producción: una valoración incuestionable del oprimido como sujeto, el “ser objeto”, como Deleuze subraya admirablemente, “establecer condiciones donde los prisioneros serían capaces de hablar por sí mismos”. Foucault añade que “las masas *saben* perfectamente bien, claramente” –una vez más la temática del ser desengañado– “saben mejor que [el intelectual] y ciertamente lo dicen muy bien” (FD: 206, 207).

¿Qué le sucede a la crítica del sujeto soberano en estos pronunciamientos? Llegamos a los límites de este realismo representacionalista con Deleuze: “La realidad es lo que de verdad sucede en una fábrica, en una escuela, en las barracas, en una prisión, en una estación de policía” (FD: 212). Esta exclusión de la necesidad de la difícil tarea de hacer producción ideológica contrahegemónica no ha sido saludable. Ha ayudado al empirismo positivista –el principio justificante del neocolonialismo capitalista avanzado– a definir su propia arena como “experiencia concreta”, “lo que ocurre realmente”. Por supuesto, la experiencia concreta que es la garante de la apelación política de prisioneros, soldados y escolares es revelada por medio de la experiencia concreta del intelectual, que diagnostica la episteme<sup>8</sup>. Ni Deleuze ni Foucault parecen conscientes de que el intelectual dentro del capital socializado, esgrimiendo la experiencia concreta, pueda ayudar a consolidar la división internacional del trabajo.

La contradicción no es reconocida dentro de una posición que valora la experiencia concreta del oprimido, mientras que siendo tan acérricos sobre el rol histórico de los intelectuales, es mantenida por medio de un desliz verbal. De esta manera Deleuze hace este pronunciamiento notable: “Una teoría es como una caja de herramientas. Nada que hacer con el significante” (FD: 208). Considerando que el verbalismo del mundo teórico y su acceso a cualquier mundo definido contra sí como “práctico” es irreducible, tal declaración sólo ayuda al intelectual ansioso de probar que el trabajo intelectual es tal como el trabajo manual. El desliz verbal ocurre cuando los

8. La visión de Althusser sobre esta situación particular puede ser muy esquemática, pero sin embargo se ve más cauto en su programa que el argumento estudiado. “El *instinto de clase*”, escribe Althusser, “es subjetivo y espontáneo. La *posición de clase* es objetiva y racional. Para llegar a las posiciones de clase proletarias, el *instinto de clase* de los proletarios sólo necesita ser educado; el *instinto de clase* del pequeño burgués, y consecuentemente de los intelectuales, tiene, por el contrario, que ser *revolucionalizado*” (Op. cit.: 13).

significantes son dejados de lado cuidándose a sí mismos. El significativo “representación” es un caso claro. En el mismo tono descalificante que rompe el lazo entre la teoría y el significativo, Deleuze declara, “No hay más representación; no hay nada sino acción” (...) “acción de la teoría y acción de la práctica que relaciona a cada una con la otra como relevos y forman sistemas de redes” (FD: 206-207). Sin embargo, aquí se está estableciendo un punto importante: la producción de teoría es también una práctica; la oposición entre teoría “pura” abstracta y práctica “aplicada” concreta es demasiado fácil y rápida<sup>9</sup>.

Si este es, de hecho, el argumento de Deleuze, su articulación de este es problemática. Dos significados de representación están operando al mismo tiempo: representación como “hablar en favor de”, como en la política, y representación como “re-presentación”, como en arte o en filosofía. Dado que la teoría es así mismo sólo “acción”, el teórico no representa (“habla en favor de”) al grupo oprimido. Por supuesto, el sujeto no es visto como una conciencia representativa –un re-presentar la realidad adecuadamente–. Estos dos significados de representación –dentro de la formación estatal y de la ley, por un lado, y en sujeto-predicación, por otro– están relacionados pero son irreductiblemente discontinuos. Encubrir la discontinuidad con una analogía que es presentada como una prueba refleja otra vez un paradójico sujeto-privilegiado<sup>10</sup>. Puesto que “la persona que habla y actúa... es siempre una multiplicidad”, ningún “teorizante

9. La explicación posterior de Foucault (PK: 145) sobre este enunciado deleuziano está más cerca de la noción de Derrida de que la teoría no puede ser una taxonomía exhaustiva y está siempre formada por la práctica.

10. Cf. Las nociones de representación sorprendentemente acrílicas recreadas en PK: 141, 188. Mis comentarios en la conclusión de este párrafo, criticando las representaciones de grupos subalternos de los intelectuales, deben ser distinguidos rigurosamente de una coalición política que tiene en cuenta su encuadre dentro del capital socializado y une a la gente no porque ellos sean oprimidos sino porque son explotados. Este modelo trabaja mejor dentro de una democracia parlamentaria, donde la representación no sólo no es proscrita sino que es elaboradamente escenificada.

intelectual... [o] partido o... unión” puede representar “a aquellos quienes actúan y luchan” (FD: 206). ¿Son mudos quienes actúan y *luchan*, en oposición a quienes actúan y *hablan* (FD: 206)? Estos problemas inmensos están sepultados en las diferencias entre las “mismas” palabras: *consciousness* y *conscience* –ambas *conscience* en francés y *conciencia* en español–, representación y re-presentación. La crítica de la constitución ideológica del sujeto dentro de las formaciones estatales y los sistemas de economía política puede borrarse ahora, de la misma manera que la práctica teórica

activa de la “transformación de la conciencia”. Queda revelada entonces la banalidad de las listas producidas por intelectuales de izquierda nombrando subalternos políticamente astutos que se conocen a sí mismos; representándolos, los intelectuales se representan a sí mismos como transparentes.

Si tal crítica y tal proyecto no han de ser abandonados, las distinciones cambiantes entre representación en la economía política y estatal, por un lado, y dentro de la teoría del Sujeto, por el otro, no deben ser erradicadas. Consideremos el desempeño de *vertreten* (“representar” en el primer significado) y *darstellen* (“representar” en el segundo significado) en un pasaje famoso del *Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx se refiere a “clase” como un concepto descriptivo y transformador de una manera un poco más compleja que lo que permitiría la distinción de Althusser entre instinto de clase y posición de clase.

La argumentación de Marx es que la definición descriptiva de clase puede ser diferencial –su separación y diferencia de todas las otras clases–: “en cuanto millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida, sus intereses, y su formación de aquellas de otras clases y las ubican en confrontación antagónica [*feindlich gegenüberstellen*], ellas forman una clase” (Marx: 1974: 239). No hay tal cosa como un “instinto de clase” trabajando aquí. De hecho, la colectividad de la existencia doméstica, la cual puede ser considerada la arena del “instinto” es discontinua con, aunque operada por, el aislamiento diferencial de clases. En este contexto, uno mucho más pertinente para la Francia de la década de 1970 que lo que puede ser para la periferia internacional, la formación de una clase es *artificial* y económica, y el organismo económico o *interés* es impersonal porque es sistemático y heterogéneo. Este organismo o interés está ligado a la crítica hegeliana del sujeto individual, ya que marca el lugar vacío del sujeto en ese proceso sin sujeto que es la historia y la economía política. Aquí el capitalista es definido como el portador consciente [*Träger*] del ilimitado movimiento de capital (Marx, 1977: 254). Mi punto es que Marx no trabaja para crear un sujeto indivisible donde deseo e interés coinciden. La conciencia de clase no opera con ese fin. Tanto en el área económica –capitalista– como en la política –agente histórico-mundial–, Marx está obligado a construir modelos de un sujeto dividido y dislocado cuyas partes no son continuas o coherentes unas con otras. Un

pasaje célebre tal como la descripción del capital como el monstruo faustiano trae esto a colación lúcidamente (Marx, 1977: 302).

El siguiente pasaje, continuando la cita del *Dieciocho de Brumario*, trabaja también sobre el principio estructural de un sujeto de clase disperso y dislocado: la conciencia –colectiva ausente– de clase del pequeño propietario campesino encuentra su “portador” en un “representante”, quien aparenta trabajar en interés de otros. Aquí la palabra “representante” no es “*darstellen*”; esto agudiza el contraste que Foucault y Deleuze dejan de lado, el contraste, supongamos, entre un apoderado y un retrato. Hay, claro, una relación entre ellos, una que ha recibido una exacerbación política e ideológica en la tradición europea al menos desde que el poeta y el sofista, el actor y el orador han sido vistos como nocivos. Bajo la apariencia de una descripción posmarxista de la escena del poder, encontramos de esta manera un debate mucho más antiguo: entre representación o retórica como tropología y como persuasión. La *darstellen* pertenece a la primera constelación, la *vertreten* –con sugerencias más fuertes de sustitución– a la segunda. De nuevo, ambas están relacionadas, pero operarlas conjuntamente, en especial con el propósito de decir que más allá de ambas es donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen *por sí mismos*, conduce hacia una política utópica y esencialista.

Aquí hay un pasaje de Marx, usando “*vertreten*” donde el inglés usa “representar”, discutiendo un “sujeto” social cuya conciencia y *Vertretung* –usado como sustitución y como representación– son dislocados e incoherentes: los pequeños propietarios campesinos

no pueden representarse ellos mismos; deben ser representados. Su representante debe aparecer simultáneamente como su señor, como una autoridad sobre ellos, y como irrestricto poder gubernamental que los protege de las otras clases y que les envía el sol y la lluvia desde lo alto. La influencia política [en lugar del interés de clase, toda vez que no hay un sujeto de clase unificado] de los pequeños propietarios campesinos por consiguiente encuentra su última expresión [la consecuencia de una cadena de sustituciones –*Vertretungen*– es fuerte aquí] en la fuerza ejecutiva [*Exekutivegewalt* –personal inferior en alemán–] subordinando la sociedad a sí misma.

Tal modelo de oblicuidad social –brechas necesarias entre la fuente de la “influencia” (en este caso los pequeños propietarios campesinos), el “representante” (Luis Napoleón), y el fenómeno histórico-político (control ejecutivo)– no solo implica una crítica del sujeto como agente *individual* sino una crítica incluso de la subjetividad de una agencia *colectiva*. La máquina de la historia necesariamente dislocada se mueve porque “la identidad de los intereses” de esos propietarios “falla al producir un sentimiento de comunidad, de lazos nacionales, o de organización política”. El caso de representación como *Vertretung* –en la constelación de la retórica-como-persuasión– se comporta como un *Darstellung* –o retórica como-tropo–, tomando su lugar en la brecha entre la formación de una clase (descriptiva) y la no-formación de una clase (transformativa): “En cuanto millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida... *ellas forman una clase*. En cuanto... la identidad de sus intereses falla en producir un sentimiento de comunidad... *ellas no forman una clase*”. La complicidad entre *Vertreten* y *Darstellen*, su identidad-en-diferencia como su lugar de práctica –puesto que esta complicidad es precisamente lo que los marxistas deben exponer, como lo hace Marx en *El Dieciocho de Brumario*– solo puede ser apreciada si no es desdibujada por un artificio de la palabra.

Sería meramente tendencioso argumentar que esto textualiza mucho a Marx, haciéndolo inaccesible al “hombre” común, quien, víctima del sentido común, está tan profundamente arraigado en una herencia positivista que el énfasis irreductible de Marx en el trabajo de lo negativo, en la necesidad de des-fetichizar lo concreto, le es arrebatado persistentemente por un adversario más fuerte, la incierta “tradicición histórica”<sup>11</sup>. He estado tratando de señalar que el “hombre” no común, el filósofo contemporáneo de la práctica, a veces exhibe el mismo positivismo.

La gravedad del problema es evidente si uno está de acuerdo en que el desarrollo de una “conciencia” transformativa de clase a partir de una “posición” descriptiva de clase no es en Marx una tarea que empeñe el nivel básico de conciencia. La conciencia de clase permanece con el sentimiento de comunidad que pertenece a lazos políticos y organizaciones políticas, no a esos

II. Véase la excelente definición corta y la discusión de sentido común en Errol Lawrence. 1982. “Just plain common sense: the ‘roots’ of racism”. En Hazel V. Carby. *The Empire Strikes Back: Race and racism in 70s Britain*. Hutchinson. Londres: 48.



otros sentimientos de comunidad cuyo modelo estructural es la familia. Aunque *no* identificada con la naturaleza, la familia aquí está constelada en lo que Marx llama “intercambio natural”, lo cual es, filosóficamente hablando, un “asidero” para el valor de uso<sup>12</sup>. El “intercambio natural” contrasta con el “trato con la sociedad”, donde la palabra “trato” (*Verkehr*) es la palabra usual de Marx para “comercio”. Este “trato” mantiene el lugar del intercambio dirigiéndolo a la producción de valores excedentes, y es en el área de este intercambio que el sentimiento de comunidad dirigido a la agencia de clase debe ser desarrollado. La agencia plena de clase –si hubiera tal cosa– no es una transformación ideológica al nivel básico de la conciencia, una identidad deseante de los agentes y su interés –la identidad cuya ausencia angustia a Foucault y Deleuze–. Es un *reemplazo* contestatario tanto como una *apropiación* –un *suplemento*– de algo que es “artificial” para comenzar –“condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida”–. Las formulaciones de Marx muestran un cauto respeto por la naciente crítica de la agencia subjetiva individual y colectiva. Los proyectos de conciencia de clase y de transformación de la conciencia son asuntos discontinuos para él. Inversamente, invocaciones contemporáneas de la “economía libidinal” y el deseo como los intereses determinantes, combinados con la práctica política de los oprimidos –bajo capital socializado– “hablando por ellos mismos”, restablecen la categoría del sujeto soberano dentro de la teoría que parece cuestionarla más.

Sin duda la exclusión de la familia, a pesar de una familia perteneciente a una formación de clase específica, es parte del marco masculino dentro del cual se enmarca el nacimiento del

marxismo<sup>13</sup>. Históricamente y al igual que en la política global de hoy, el papel de la familia en las relaciones sociales patriarcales es tan heterogéneo y controvertido que simplemente reemplazando a la familia en esta problemática no se va a romper ese marco. Ni lo hará la solución situada en la inclusión positivista de una colectividad monolítica de “mujeres” en la lista de los oprimidos cuya inquebrantable

12. El “valor de uso” en Marx puede ser mostrado como una “ficción teórica” –tanto de un oximoron potencial como de “intercambio natural”–. He tratado de desarrollar esto en “Scattered speculations on the question of value”, un manuscrito puesto a consideración de *Diacritics*.

13. El “Linguistic circle of Geneva” de Derrida, especialmente pp.143 y siguientes, puede ofrecer un método para evaluar el irreductible lugar de la familia en la morfología de la formación de clase de Marx. En *Margins of Philosophy*. Traducción de Allan Bass. University of Chicago Press. Chicago. 1982.

subjetividad les permite hablar por ellas mismas contra un igualmente monolítico “mismo sistema”.

En el contexto del tipo de desarrollo de una “conciencia” de segundo nivel, estratégica y artificial, Marx usa el concepto del patronímico, siempre dentro del concepto más amplio de representación como *Vertretung*: “los pequeños propietarios campesinos son por consiguiente incapaces de hacer válido su interés de clase a nombre propio [*im eigenen Namen*], tanto como por medio de un parlamento o de una convención”. La ausencia del nombre propio colectivo, artificial y no familiar, es suplida por el único nombre propio que la “tradición histórica” puede ofrecer –el patronímico mismo– el Nombre del Padre: “la tradición histórica produjo que los campesinos franceses creyeran que un milagro podría ocurrir, que un hombre llamado Napoleón restauraría toda su gloria. Y un individuo apareció” –el intraducible ‘*es fand sich*’ (¿se encontró un individuo allí?) demuele todas las cuestiones de agencia o la conexión de los agentes con su interés– “quien se proclamó a sí mismo para ser ese hombre” –esta pretensión es por contraste, su única agencia propia– “porque portaba [*trägt*, la palabra usada para la relación del capitalista con el capital] el Código napoleónico, el cual mandaba que “investigar la paternidad es prohibido”. Mientras aquí Marx parecería estar trabajando dentro de una metáfora patriarcal, uno debería notar la sutileza textual del pasaje. Es la Ley del Padre –el Código napoleónico– la que paradójicamente prohíbe la búsqueda del padre natural. De este modo, es conforme a la estricta observancia de la Ley histórica del Padre que la formada pero inmadura fe de la clase en el padre natural es contradicha.

Si me he demorado tanto en este pasaje de Marx es porque aclara las dinámicas internas de la *Vertretung*, o representación en el contexto político. Representación en el contexto económico es *Darstellung*, el concepto filosófico de representación como escenificación o, en efecto, significación, lo cual se relaciona con el sujeto dividido de una forma indirecta. El pasaje más obvio es bien conocido: “En la relación de intercambio [*Austauschverhältnis*] de mercancías su valor de cambio se nos muestra totalmente independiente de su valor de uso. Pero si sustraemos su valor de uso del producto del trabajo, obtenemos su valor, como si fuera determinado [*bestimmt*]. El elemento común que se representa a sí mismo [*sich darstellt*] en la relación de intercambio, o el valor de cambio de la mercancía, es de tal manera su valor” (Marx, 1977: 128).

De acuerdo con Marx, bajo el capitalismo, el valor, como producido por trabajo necesario y excedente, es computado como la representación/signo del trabajo objetivado –el cual se diferencia rigurosamente de la actividad humana–. Inversamente, en ausencia de una teoría de la explotación como la extracción –producción–, apropiación y realización del valor –excedente– como *representación de la fuerza de trabajo*, la explotación capitalista debe ser vista como una variedad de dominación –la mecánica del poder como tal–. “El empuje del marxismo”, sugiere Deleuze, “fue determinar el problema [que el poder es más difuso que la estructura de explotación y la formación estatal] esencialmente en términos de intereses –el poder está sustentado por una clase dominante definida por sus intereses–” (FD: 214).

Uno no puede objetar este sumario minimalista del proyecto de Marx, tal como uno no puede ignorar que, en partes del *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari construyen su caso sobre una brillante aunque “poética” comprensión de la *teoría* de Marx de la forma del dinero. Sin embargo, debemos consolidar nuestra crítica en el siguiente sentido: la relación entre capitalismo global –explotación en lo económico– y las alianzas de los estados-nación –dominación en lo geopolítico– es tan macrológica que no puede derivarse de ella la textura micrológica del poder. Para moverse hacia tal explicación uno debe moverse hacia las teorías de la ideología –de formaciones del sujeto que micrológica y a menudo erráticamente operan los intereses que solidifican las macrologías–. Tales teorías no pueden facilitar el pasar por alto la categoría de la representación en sus dos sentidos. Ellas deben notar cómo la escenificación del mundo en representación –su escena de escritura, su *Darstellung*– disimula la escogencia y la necesidad de “héroes”, de delegados paternos, agentes de poder – *Vertretung*–.

Mi perspectiva es que la práctica radical debería atender a esta doble sesión de representaciones más que reintroducir al sujeto

individual mediante conceptos totalizantes de poder y deseo. Mi punto de vista también es que, al mantener el área de ejercicio de clase en un segundo nivel de abstracción, Marx estaba en efecto manteniendo abierta la crítica –kantiana y– hegeliana del sujeto individual como agente<sup>14</sup>. Esta visión no me obliga a ignorar

14. Soy consciente de que la relación entre marxismo y neokantismo está políticamente cargada. Yo mismo no veo cómo puede establecerse una línea entre los propios textos de Marx y la ética kantiana del momento. Me parece, sin embargo, que el cuestionamiento de Marx del individuo como agente de la historia debería ser leído en el contexto de la desintegración del sujeto individual inaugurado por la crítica de Kant a Descartes.

que, por definir implícitamente la familia y la lengua materna como el nivel básico donde cultura y convención parecen como la propia forma de la naturaleza de organizar “su” propia subversión, Marx mismo practica un antiguo subterfugio (Marx, 1973: 162-163). En el contexto del clamor posestructuralista por una crítica práctica, esto parece más recuperable que la restauración clandestina del esencialismo subjetivo.

La reducción de Marx a una figura benevolente pero vetusta sirve más frecuentemente al interés de lanzar una nueva teoría de la interpretación. En la conversación entre Foucault y Deleuze, el tema parece ser que no hay representación, ni significante –¿es presumible que el significante haya sido ya despachado? ¿No hay, entonces, un signo/estructura operando la experiencia, y de ese modo puede uno mandar la semiótica a descansar?–; la teoría es un relevo de la práctica –mandando así los problemas de teoría práctica a descansar– y los oprimidos pueden conocer y hablar por sí mismos. Esto reintroduce al sujeto constitutivo en al menos dos niveles: el Sujeto de deseo y poder como una presuposición metodológica; y el yo-próximo, si no auto-idéntico, sujeto de los oprimidos. Aún más, los intelectuales, quienes no son ninguno de estos S/sujetos, se vuelven transparentes en la competencia de relevos, ellos simplemente se informan sobre el sujeto no representado y analizan –sin analizar– los trabajos del –Sujeto innombrado irreductiblemente presupuesto por– el poder y el deseo. La “transparencia” producida marca el lugar de “interés”; se mantiene por la negación vehemente: “Ahora este rol de árbitro, juez y testigo universal es uno que me *rehúso absolutamente* a adoptar”. Una responsabilidad del crítico puede ser leer y escribir a fin de que la imposibilidad de tales negativas interesadas individualistas de los privilegios institucionales de poder otorgados al sujeto se tomen seriamente. El rechazo del signo-sistema bloquea el camino para el desarrollo de una teoría de la ideología. Aquí, también, se escucha el tono peculiar de la negación. A la sugerencia de Jacques-Alain Miller de que “la institución es discursiva en sí misma”, Foucault responde, “Sí, si usted quiere, pero no tiene mucha importancia para mi noción del aparato el ser capaz de decir que este es discursivo y ese no lo es... dado que mi problema no es lingüístico” (PK: 198). ¿Por qué esta fusión de lenguaje y discurso por parte del maestro del análisis del discurso?

La crítica de Edward Said al poder en Foucault como una categoría cautivante y mistificante que le permite “obliterar el

rol de las clases, el rol de la economía, el rol de la insurgencia y la rebelión”, es más pertinente aquí (Said, 1983: 243). Yo añado al análisis de Said la noción de sujeto subrepticio de poder y deseo marcado por la transparencia del intelectual. Curiosamente, Paul Bové le echa en cara a Said el enfatizar la importancia del intelectual, toda vez que el proyecto de Foucault es un desafío al rol destacado de los intelectuales tanto hegemónicos como opositores (Bové, 1983: 44). Yo he sugerido que este “desafío” es engañoso precisamente porque ignora lo que Said enfatiza –la responsabilidad institucional de la crítica–.

Este S/sujeto, zurcido conjuntamente a una transparencia mediante negaciones, pertenece al lado de los explotadores de la división internacional del trabajo. Es imposible para los intelectuales franceses contemporáneos imaginar la clase de Poder y Deseo que habitaría el sujeto innombrado del Otro de Europa. No es sólo que todo lo que leen, crítico o acrítico, esté atrapado dentro del debate de la producción del Otro, apoyando o criticando la constitución del Sujeto como Europa. Es también que, en la constitución de tal Otro de Europa, se ha tenido mucho cuidado en obliterar los ingredientes textuales con los que tal sujeto pudiera categorizar, pudiera ocupar –¿invertir?– su itinerario –no sólo mediante producción científica e ideológica, sino también por medio de la institución de la ley–. No importa cuán reduccionista pueda verse un análisis económico, los intelectuales franceses se arriesgan a olvidar que esta iniciativa sobredeterminada era del interés de una situación económica dinámica que requirió que los intereses, motivos –deseos– y poder –de conocimiento– fueran despiadadamente dislocados. Invocar ahora esa dislocación como un descubrimiento radical que debería hacernos diagnosticar la economía –condiciones de existencia que separan nuestras “clases” descriptivamente– como una pieza vetusta de maquinaria analítica, puede bien ser el continuar el trabajo de esa dislocación e involuntariamente ayudar a asegurar “un nuevo balance de relaciones hegemónicas” (Carby et al., 1982: 48). Regresaré en breve sobre este argumento. De cara a la posibilidad de que el intelectual sea cómplice en la persistente constitución del Otro como la sombra del Yo, una posibilidad de práctica política para el intelectual sería poner la economía “bajo borrón”, para ver el factor económico tan irreductible como se reinscribe en el texto social, e incluso aún como es borrado, sin em-

bargo de manera imperfecta, cuando se clama que es el determinante final o el significado trascendental<sup>15</sup>.

## II

EL MÁS CLARO EJEMPLO DISPONIBLE DE TAL VIOLENCIA EPISTÉMICA ES el remotamente orquestado, extendido, y heterogéneo proyecto de constituir el sujeto colonial como Otro. Este proyecto es también la obliteración asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Subje-tividad. Es bien sabido que Foucault localiza la violencia epistémica, una completa revisión de la episteme, en la redefinición de la salud mental a finales del siglo dieciocho (véase Foucault, 1965: 251, 262, 269). ¿Pero qué si esa redefinición particular era únicamente una parte de la narrativa de la historia en Europa al igual que en las colonias? ¿Qué si los dos proyectos de revisión epistémica trabajaban como partes dislocadas y desconocidas de una vasta máquina operada a dos manos? Tal vez no es más que pedir que el subtexto de la narrativa palimpséstica del imperialismo sea reconocido como “conocimiento subyugado”, un conjunto total de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para su tarea o insuficientemente elaborados: conocimientos ingenuos, localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad (PK: 82).

Esto no es describir “la forma en que realmente fueron las cosas” o privilegiar la narrativa de la historia como imperialismo como la mejor versión de la historia<sup>16</sup>. Es, más bien, ofrecer una relación de cómo una explicación y una narrativa de la realidad fueron establecidas como las normativas. Sobre esto, consideremos brevemente los apuntalamientos de la codificación británica de la ley hindú.

Primero, unas cuantas aclaraciones: en los Estados Unidos el tercermundismo circulante actualmente

15. Este argumento es desarrollado más adelante en Spivak, “Scattered speculations”. Una vez más, el *Anti-Oedipus* no ignora el texto económico, aunque el tratamiento fue tal vez muy alegórico. A este respecto, el movimiento de esquizo- a rizo-análisis en *Mille Plateaux*. Seuil. París. 1980, no ha sido saludable.

16. Aunque considero que *Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, de Fredric Jameson, Cornell University Press. Nueva York. 1981, es un texto de gran peso crítico, o tal vez porque yo lo pienso, me gustaría que mi programa aquí se distinguiera de una restauración de las reliquias de una narrativa privilegiada: “Es en la detección de las huellas de esas narrativas ininterrumpidas, en el reabrir a la superficie del texto la realidad reprimida y enterrada de esta historia fundamental, que la doctrina de una política inconsciente encuentra su función y su necesidad” (p. 20).

en las disciplinas humanistas es a menudo abiertamente étnico. Yo nací en la India y recibí allí mi educación primaria, secundaria y universitaria, incluidos dos años de trabajo de grado. De modo que mi ejemplo indio puede ser visto como una nostálgica investigación de las raíces perdidas de mi propia identidad. Aunque incluso yo sé que uno no puede adentrarse libremente en la maleza de las “motivaciones”, mantendría que mi proyecto principal es hacer destacar la variedad positivista-idealista de tal nostalgia. Recorro al material indio porque, en ausencia de un entrenamiento disciplinario avanzado, ese accidente de nacimiento y educación me ha provisto con un *sentido* del trasfondo histórico, cierta competencia en los lenguajes pertinentes que son herramientas útiles para un *bricoleur*, especialmente cuando se está armado con el escepticismo marxista de la experiencia concreta como árbitro final y con una crítica a las formaciones disciplinarias. A pesar de que el caso hindú no puede ser tomado como representativo de todos los países, naciones y culturas y del parecido que se le pueda invocar con el Otro de Europa como Yo.

Aquí, entonces, está un resumen esquemático de la violencia epistémica de la codificación de la ley hindú. Si esto clarifica la noción de violencia epistémica, mi discusión final sobre el sacrificio de viudas puede ganar un significado adicional.

Al final del siglo dieciocho, la ley hindú, al grado que puede ser descrita como un sistema unitario, operaba en términos de cuatro textos que “escenificaban” una episteme de cuatro partes definida por el uso de la memoria del sujeto: *sruti* (lo escuchado), *smriti* (lo recordado), *sastra* (lo-aprendido-de-otro) y *vyavahara* (lo realizado-a-cambio). Los orígenes de lo que había sido escuchado y lo que era recordado no eran necesariamente continuos o idénticos. Cada invocación de *sruti* recitaba técnicamente –o reabría– el evento de “escucha” o la revelación originaria. Los siguientes dos textos –lo aprendido y lo realizado– eran vistos como dialécticamente continuos. Los teóricos y practicantes legales no estaban seguros en ningún caso dado de si esta estructura describía el cuerpo de la ley o cuatro formas de resolver una disputa. La legitimación de la estructura polimorfa del funcionamiento legal, “internamente” no coherente y abierto a ambos extremos, por medio de una visión binaria, es la narrativa de codificación que ofrezco como un ejemplo de violencia epistémica.

La narrativa de la estabilización y codificación de la ley hindú es menos conocida que la historia de la educación en la India, así que bien puedo empezar por aquí<sup>17</sup>. Consideremos las frecuentemente citadas líneas programáticas de la infame “Minute on Indian Education” de Macaulay (1835):

Debemos al presente hacer nuestro mejor esfuerzo para formar una clase que pueda ser intérprete entre nosotros y los millones a quienes gobernamos; una clase de personas, indios de sangre y color, pero ingleses en gusto, en opiniones, en moral, y en intelecto. A esa clase podemos dejarle refinar los dialectos vernáculos del país, para enriquecer estos dialectos con términos de ciencia prestados de la nomenclatura occidental, y para suministrarles por grados vehículos adecuados para conducir el conocimiento a la gran masa de población (Macaulay, 1979: 359).

La educación de sujetos coloniales complementa su producción dentro de la ley. Un efecto de establecer una versión del sistema británico fue el desarrollo de una difícil separación entre formación disciplinaria en estudios sánscritos y la nativa, ahora alternativa, tradición de la “alta cultura” sánscrita. Dentro de la anterior, las explicaciones culturales generadas por estudiosos autorizados correspondieron a la violencia epistémica del proyecto legal.

Ubico aquí la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala en 1784, el Instituto Indio en Oxford en 1883, y el trabajo analítico y taxonómico de eruditos como Arthur Macdonell y Arthur Berriedale Keith, quienes fueron administradores coloniales y organizadores de la materia del sánscrito. A partir de sus confiados planes utilitarios-hegemónicos para alumnos y estudiosos de sánscrito, es imposible para cualquiera adivinar la represión agresiva del sánscrito en el encuadramiento educacional general o la creciente “feudalización” del uso práctico del sánscrito en la vida diaria de la India brahmánica-hegemónica<sup>18</sup>. Una versión de la historia fue gradualmente establecida en la que se mostraba a los brahmanes como si tuvieran las mismas intenciones

17. Entre muchos libros disponibles, cito el de Bruse Tiebout McCully, 1940. *English Education and the Origin of Indian Nationalism*. Columbia University Press. Nueva York.

18. Keith, uno de los compiladores del *Vedic Index*, autor de *Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory and Practice*, y culto editor del *Krsanayajurveda* para la Harvard University Press, fue también el editor de cuatro volúmenes de *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy (1763 a 1937)*, de *International Affairs (1918 a 1937)*, y de *British Dominions (1918 a 1931)*. Escribió libros sobre la soberanía de los dominios británicos y sobre la teoría de la sucesión estatal, con especial referencia a la ley inglesa y colonial.

que —así se proveyó la legitimación para— la codificación británica: “Con el fin de preservar intacta la sociedad hindú [los] sucesores [de los brahmanes originales] han reducido todo a escritos y los han hecho más y más rígidos. Y eso es lo que ha preservado la sociedad hindú a pesar de una sucesión de insurrecciones políticas e invasiones extranjeras” (Mahamahopadhya, 1925: VIII). Este es el veredicto de Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, bien informado sanscritista indio, un representante brillante de la elite indígena de producción colonial, a quien se le pidió escribir varios capítulos de una “Historia de Bengala” proyectada por el secretario privado del gobernador general de Bengala en 1916 (Sena, 1925: 6). Para señalar la asimetría en la relación entre autoridad y explicación —dependiendo de la raza-clase de la autoridad—, comparémoslo a este comentario de 1928 de Edward Thompson, intelectual inglés: “El hinduismo fue lo que parecía ser... fue una alta civilización que ganó [contra ella] con Akbar y con los ingleses” (1928: 130, 147). Y añádase a esto, de la carta de un erudito soldado inglés en la década de 1890: “El estudio del sánscrito, “el lenguaje de los dioses”, me ha ofrecido intenso regocijo durante los últimos veinticinco años de mi vida en la India, pero no me ha llevado, estoy agradecido de decirlo, como a algunos, a renunciar a una fuerte creencia en nuestra propia gran religión”<sup>19</sup>.

Estas autoridades son lo mejor de lo mejor de las fuentes para la entrada de los intelectuales franceses no especialistas en la civilización del Otro<sup>20</sup>. Sin embargo, no me estoy refiriendo a los intelectuales y estudiosos de producción poscolonial, como Shastri,

cuando digo que el Otro como Sujeto es inaccesible para Foucault y Deleuze. Estoy pensando en la generalidad de los no especialistas, la población no académica a través del espectro de clase, para quienes la episteme opera su silenciosa función programadora. ¿Sin considerar el mapa de la explotación, sobre cual matriz de “opresión” podrían ellos ubicar esta abigarrada multitud?

Vamos a pasar ahora a considerar las márgenes —uno también podría decir el centro silente, silenciado—

19. Carta escrita a mano —de G. A. Jacob a un corresponsal no nombrado— adherida a la cubierta interior de la Sterling Memorial Library (Yale University) copia del coronel G. A. Jacob (ed.). 1888. *Mahānarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana*. The Government Central Books Department. Bombay, la cursiva es mía. La oscura invocación de los peligros de este aprendizaje por medio de anónimos aberrantes consolida la asimetría.

20. He discutido este tema con más detalle en referencia a la obra de Julia Kristeva. 1977. *About Chinese Women*. Traducción de Anita Barrows. Marion Boyards. Londres, en “French feminism in an international frame”, *Yale French Studies*. 62. 1981.

del circuito marcado por esta violencia epistémica, hombres y mujeres entre el campesinado iletrado, las tribus, y los más bajos estratos del subproletariado urbano. De acuerdo con Foucault y Deleuze —en el primer mundo, bajo la estandarización y reglamentación del capital socializado, sin embargo ellos no parecen reconocer esto— los oprimidos, si se les da la oportunidad —el problema de la representación no puede ser bordeado aquí—, y en camino de solidarizarse por medio de alianzas políticas —una temática marxista opera aquí—, pueden hablar y conocer sus condiciones. Ahora debemos confrontar la siguiente cuestión: al otro lado de la división internacional del trabajo a partir del capital socializado, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de la ley y la educación imperialistas complementando un adelantado texto económico, ¿puede hablar el subalterno?

El trabajo de Antonio Gramsci sobre las “clases subalternas” extiende el argumento posición-clase/conciencia-clase aislado en el *Dieciocho de Brumario*. Tal vez porque Gramsci critica la posición vanguardista del intelectual leninista, se preocupa por el papel del intelectual en el movimiento cultural y político del subalterno dentro de la hegemonía. Este paso debe ser dado para determinar la producción de la historia como narrativa —de la verdad—. En textos como “La cuestión sureña”, Gramsci considera el movimiento de la economía histórico-política en Italia que puede ser visto como una alegoría de la lectura tomada de o prefigurada por una división internacional del trabajo<sup>21</sup>. A pesar de eso, el relato del desarrollo de las etapas del subalterno es arrojado de la coyuntura cuando se opera su macrología cultural, no obstante remotamente, por la interferencia epistémica en las definiciones legales y disciplinarias que escoltan al proyecto imperialista. Cuando pase, al final de este ensayo, a la cuestión de la mujer como subalterna, sugeriré la posibilidad que la existencia de la colectividad en sí misma es persistentemente excluida mediante la manipulación de la agencia femenina.

La primera parte de mi propuesta —que el desarrollo por fases del subalterno se ve complicado por el proyecto imperialista— es confrontada por un colectivo de intelectuales que pueden ser llamados el grupo de “Estudios subalternos”<sup>22</sup>.

21. Antonio Gramsci. 1978. “Some aspects of the southern question”. *Selections from Political Writing: 1921-1926*. Traducción de Quintin Hoare. International Publishers. Nueva York. Estoy usando “alegoría de lectura” en el sentido desarrollado por Paul De Man. 1979. *Allegories of Reading: Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. Yale University Press. New Haven.

22. Sus publicaciones son: Guha (ed.) 1982, 1983 y 1983a.

Ellos *tienen* que preguntar, ¿puede hablar el subalterno? Estamos aquí dentro de la propia disciplina de la historia de Foucault y con personas que reconocen su influencia. Su proyecto es repensar la historiografía colonial india desde la perspectiva de la cadena discontinua de insurgencias campesinas durante la ocupación colonial. Este es en efecto el problema de “el permiso para narrar” discutido por Said (1984). Como sostiene Ranajit Guha,

La historiografía del colonialismo indio ha sido dominada por largo tiempo por el elitismo –elitismo colonialista y elitismo burgués-nacionalista... compar[tiendo] el prejuicio que ha hecho de la nación india y del desarrollo de la conciencia –nacionalismo– que confirmó que este proceso era exclusiva o predominantemente logros de la élites. En las historiografías colonialistas y neocolonialistas estos logros son acreditados a los gobernantes coloniales británicos, los administradores, las políticas, las instituciones y la cultura; en los escritos nacionalistas y neo-nacionalistas a las personalidades de las élites indias, sus instituciones, actividades e ideas (Guha, 1982: 1).

Ciertas variedades de la elite india son, en el mejor de los casos, informantes nativos para los intelectuales del primer mundo interesados en la voz del Otro. No obstante, uno debe insistir que el *sujeto* colonizado subalterno es irremediamente heterogéneo.

Contra la *elite india* podemos proponer lo que Guha llama “la política del pueblo”, tanto al exterior –“Este era un dominio autónomo, que ni era originado por la política de la elite ni dependía de esta para su existencia”– como al interior –“seguía operando vigorosamente a pesar [del colonialismo], ajustándose a sí misma a las condiciones prevalecientes bajo el Raj y en muchos aspectos desarrollando variantes enteramente nuevas tanto en forma como en contenido”– del circuito de producción colonial (Guha, 1982: 4). No puedo apoyar enteramente esta insistencia en determinar el vigor y la plena autonomía, pues las exigencias historiográficas prácticas no permitirán tales apoyos al privilegio de la conciencia subalterna. Contra la posible acusación de que su aproximación es esencialista, Guha construye una definición del pueblo –el lugar de esa esencia– que puede ser únicamente una identidad-en-diferencia. Él propone una red de estratificación dinámica describiendo la producción social colonial en general. Incluso el tercer grupo de la lista, el grupo amortiguador, como lo fue, entre el pueblo y los grandes grupos

macroestructurales dominantes, se define a sí mismo como un lugar de intermediación, que Derrida (1981) ha descrito como un “*antre*”:

#### Elite

1. Grupos dominantes extranjeros.
2. Grupos dominantes indígenas en toda la India.
3. Grupos dominantes indígenas regionales y locales.
4. Los términos “pueblo” y “clases subalternas” han sido usados como sinónimos a lo largo de este trabajo. Los grupos sociales y elementos incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la totalidad de la población india y todos aquellos a quienes hemos descrito como la “elite”*.

Consideremos el tercer punto de la lista –el *antre* de indeterminación situacional que estos cuidadosos historiadores presuponen en tanto afrontan la pregunta–, ¿Puede hablar el subalterno?

*Tomado como una totalidad y en lo abstracto esta... categoría... era heterogénea en su composición y, gracias al carácter asimétrico de la economía regional y los desarrollos sociales, difería de un área a otra. La misma clase o elemento que era dominante en un área... podía estar entre los dominados en otra. Esto podía y creaba ambigüedades y contradicciones en actitudes y alianzas, especialmente entre los estratos más bajos de la población rural, propietarios de tierra empobrecidos, campesinos ricos y campesinos medio-altos todos los cuales pertenecían, idealmente hablando, a la categoría de “pueblo” o “clases subalternas” (Guha, 1982: 8. Todas las cursivas, excepto las del primer bloque, son del autor).*

“El trabajo de investigación” proyectado aquí es “indagar, identificar y medir el grado natural *específico* de *desviación* de [los] elementos [constituyentes del punto 3] a partir de lo ideal y situarlos históricamente”. “Investigar, identificar y medir lo *específico*” un programa que difícilmente puede ser más esencialista y taxonómico. Sin embargo, opera un curioso imperativo metodológico. He sostenido que en la conversación entre Foucault y Deleuze un vocabulario posrepresentacionista esconde una agenda esencialista. En los estudios subalternos, por causa de la violencia de una inscripción epistémica imperialista, social y disciplinaria, un proyecto entendido en términos esencialistas

debe traficar en una práctica textual radical de diferencias. El objeto de la investigación del grupo, en este caso no del pueblo como tal sino de la zona amortiguadora flotante de la elite-subalterna regional es una *desviación* de un *ideal* —el pueblo o subalterno— definida en sí misma como una diferencia de la elite. Es hacia esa estructura que se orienta la investigación, un problema más bien diferente de la transparencia auto-dagnosticada del intelectual radical del primer mundo. ¿Qué taxonomía puede fijar tal espacio? Tanto si lo perciben ellos mismos como si no —de hecho Guha ve su definición de “el pueblo” dentro de la dialéctica del amo y el esclavo— sus textos articulan la difícil tarea de reescribir sus propias condiciones de imposibilidad como las condiciones de su posibilidad.

“En los *niveles regional y local* [los grupos dominantes indios]... si pertenecen al estrato social jerárquicamente inferior al de los dominantes de todos los grupos de la India *siguen actuando por los intereses de los últimos y no de conformidad con los intereses correspondientes verdaderamente a su propio ser social*”. Cuando estos escritores hablan, en su lenguaje esencializante, de una brecha entre interés y acción en el grupo intermedio, sus conclusiones están más cerca de Marx que de la ingenuidad auto-consciente del pronunciamiento de Deleuze sobre el tema. Guha, como Marx, habla del interés en términos de lo social más que del ser libidinal. El imaginario del Nombre-del-Padre en *El Dieciocho de Brumario* puede ayudar a enfatizar que la acción de clase o grupo, “verdaderamente correspondiente al propio ser” es tan artificial o social como el patronímico.

Terminamos entonces con el grupo intermedio señalado en el punto 3. Para el “verdadero” grupo subalterno, cuya identidad es su diferencia, no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo; la solución del intelectual no es abstenerse de la representación. El problema es que el itinerario del sujeto no ha sido trazado como para ofrecer un objeto de seducción al intelectual representante. En el levemente arcaico lenguaje del grupo indio, la cuestión se torna, ¿cómo podemos tocar la conciencia del pueblo, aun si investigamos su política? ¿Con qué voz de la conciencia puede hablar el subalterno? Su proyecto, después de todo, es reescribir el desarrollo de la conciencia de la nación india. La planeada discontinuidad del imperialismo diferencia rigurosamente este proyecto, a pesar de lo anticuado de su articulación, a partir de “hacer visible

los mecanismos médicos y jurídicos que rodean la historia [de Pierre Rivière]”. Foucault está en lo cierto al sugerir que “hacer visible lo nunca visto puede significar también un cambio de nivel, dirigiéndolo a uno a un estrato de material que hasta ahora no había sido pertinente para la historia y que no había sido reconocido como poseedor de algún valor moral, estético o histórico”. Es el transcurso entre hacer visible el mecanismo y hacer vocal lo individual, evitando por igual “cualquier clase de análisis de [el sujeto] tanto psicológico, psicoanalítico o lingüístico”, que es consistentemente problemático (PK: 49-50).

La crítica de Ajit K. Chaudhury, un bengalí occidental marxista, de la búsqueda de Guha de una conciencia subalterna puede ser vista como un momento del proceso de producción que incluye al subalterno. La percepción de Chaudhury de que la visión marxista de la transformación de la conciencia involucra el *conocimiento* de las relaciones sociales me parece astuta, en principio. No obstante, la herencia de la ideología positivista que se ha apropiado el marxismo ortodoxo lo obliga a añadir este anexo: “Esto no minimiza la importancia de la comprensión de la conciencia de los campesinos o la conciencia de los *trabajadores en su forma pura*. Esto enriquece nuestro conocimiento del campesino y del trabajador y posiblemente ilumine cómo un modo particular toma formas diferentes en distintas regiones, *lo cual es considerado un problema de segundo orden de importancia en el marxismo clásico*” (Chaudhury, 1984: 10. La cursiva es mía).

Esta variedad de marxismo “internacionalista”, el cual cree en una forma pura, recuperable de conciencia sólo para descartarla, cerrando lo que queda en Marx de momentos de desconcierto productivo, puede ser directamente el objeto del rechazo del marxismo por Foucault y Deleuze y la fuente de la motivación crítica del Grupo de estudios subalternos. Los tres están unidos en la suposición de que *hay* una forma pura de conciencia. En la escena francesa hay una baraja de significantes: “el inconsciente” o “el sujeto-en-opresión” que llena clandestinamente el espacio de la “forma pura de conciencia”. En el marxismo intelectual “internacionalista” ortodoxo, tanto en el primer mundo como en el tercero, la forma pura de la conciencia permanece como un fundamento idealista que, descartado como un problema de segundo orden, frecuentemente se gana la reputación de ser racista y sexista. En el Grupo de estudios subalternos necesita desarrollo de acuerdo con los términos no reconocidos de su propia articulación.

Para tal articulación, un desarrollo de la teoría de la ideología puede ser útil una vez más. En una crítica tal como la de Chaudhury, la asociación de “conciencia” con “conocimiento” omite el término medio crucial de “producción ideológica”:

La conciencia, de acuerdo con Lenin, está asociada con un conocimiento de las interrelaciones entre diferentes clases y grupos; por ejemplo, un conocimiento de los materiales que constituyen la sociedad... Estas definiciones adquieren un significado sólo en la problemática dentro de un objeto de conocimiento definido –para entender un cambio en la historia, o específicamente el cambio de un modo a otro–, *manteniendo la especificidad de un modo particular fuera de foco* (Chaudhury, 1984: 10).

Pierre Macherey provee la siguiente fórmula para la interpretación de la ideología:

Lo que es importante en un trabajo es lo que no se dice. Esto no es lo mismo que la indiferente noción de “lo que se rehúsa a decir”, aunque podría ser interesante en sí mismo: un método puede ser construido sobre esto con la tarea *de medir silencios*, tanto los conocidos como los no conocidos. Pero más que esto, lo que el trabajo no puede decir es importante, porque allí la elaboración de la declaración es llevada a cabo en una suerte de jornada al silencio (Macherey, 1978: 87).

Las ideas de Macherey pueden ser desarrolladas en direcciones que a él no le gustaría seguir. Aun cuando él escribe, ostensiblemente, sobre la literalidad de la literatura de origen europeo, articula un método aplicable al texto social del imperialismo que se mueve parcialmente en contra de su propio argumento. Aunque la noción de “lo que se rehúsa a decir” puede ser indiferente para un trabajo literario, algo que una ideología colectiva rehúsa puede ser diagnosticado por la práctica legal codificante del imperialismo. Esto abriría el campo para una reinscripción ideológica político-económica y multidisciplinaria del terreno. Puesto que esta es una “mundialización del mundo” en un segundo nivel de abstracción, un concepto de rehusar es plausible aquí. El trabajo de archivo, historiográfico, crítico-disciplinario e inevitablemente, intervencionista, involucrado aquí es ciertamente una tarea de “medir silencios”. Esto puede ser una descripción de “investigar, identificar y medir... la *desviación*” de un ideal que es irreductiblemente diferencial.

Cuando pasamos a la cuestión concomitante de la conciencia del subalterno la noción de lo que el trabajo *no puede* decir se vuelve importante. En la semiosis del texto social, las elaboraciones de insurgencia permanecen en el lugar de “la declaración”. El emisor –“el campesino”– está marcado solamente como algo que señala hacia una conciencia irrecuperable. En tanto al receptor, debemos preguntarnos, ¿quién es el “receptor real” de una “insurgencia”? El historiador, transformando la “insurgencia” en un “texto para el conocimiento”, es únicamente un “receptor” de algún acto social pretendidamente colectivo. Sin posibilidad de nostalgia por ese origen perdido, el historiador debe suspender –hasta donde sea posible– el clamor de su propia conciencia –o conciencia-efecto en tanto es operada por el entrenamiento disciplinario–, para que la elaboración de la insurgencia, empacada con una conciencia-insurgente, no quede congelada como un “objeto de investigación” o, peor todavía, como un modelo para la imitación. “El sujeto” implicado por los textos de insurgencia puede servir sólo como una contraposibilidad para las sanciones narrativas conferidas al sujeto colonial en los grupos dominantes. Los intelectuales poscoloniales aprenden que su privilegio es su menoscabo. En esto son un paradigma entre los intelectuales.

Es bien sabido que la noción de lo femenino –más que el subalterno del imperialismo– ha sido usada de forma similar en la crítica deconstructiva y dentro de ciertas variedades de crítica feminista<sup>23</sup>. En el caso anterior, un figura de “mujer” está en cuestión, una cuya mínima predicación como indeterminada está ya disponible para la tradición falocéntrica. La historiografía subalterna construye preguntas de método que la prevendrían del uso de tal truco. Para la “figura” de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser tramada por las mujeres mismas; las diferencias de raza y clase son incorporadas en tal cargo. La historiografía subalterna debe confrontar la imposibilidad de tales gestos. La estrecha violencia epistémica del imperialismo nos da una alegoría imperfecta de la violencia general que es la posibilidad de una episteme<sup>24</sup>.

23. He discutido este tema en “Displacement and the discourse of woman”. En Mark Krupnick (ed.), 1983. *Displacement: Derrida and after*. Indiana University Press. Bloomington, y en “Love me, love my ombre, elle: Derrida’s ‘La carte postale’”. *Diacritics*, 14 (4), 1984: 19-36.

24. Esta violencia en sentido general que es la posibilidad de una episteme es lo que Derrida llama “escritura” en sentido general. La relación entre escritura y el sentido general y la escritura y el sentido estrecho –se marca sobre una superficie– no puede ser articulada limpiamente. La tarea de la gramatología –deconstrucción– es proveer una anotación sobre esta relación cambiante. En cierta forma, entonces, la crítica del imperialismo es deconstrucción como tal.



Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay “evidencia”. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica del género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas.

La división internacional del trabajo contemporánea es un desplazamiento del campo dividido del imperialismo territorial del siglo diecinueve. Puesto de manera sencilla, es un grupo de países, generalmente del primer mundo, que están en la posición de inversión de capital; otro grupo, generalmente tercermundista, provee el campo para la inversión, ambos por medio de los compradores capitalistas nativos y mediante su malamente protegida y cambiante fuerza de trabajo. En interés de mantener la circulación y el crecimiento del capital industrial –y de la tarea concomitante de administración dentro del imperialismo territorial del siglo veinte–, el transporte, la ley y los sistemas estandarizados de educación fueron desarrollados –lo mismo que las industrias locales fueron destruidas, la distribución de la tierra reconfigurada y la materia prima transferida al país colonizador–. Con la así llamada descolonización, el crecimiento del capital multinacional, y el alivio de la carga administrativa, el “desarrollo” no involucra ahora la legislación al por mayor ni el establecimiento de *sistemas* educativos de una forma comparable. Esto impide el crecimiento del consumismo en los países compradores. Con las telecomunicaciones modernas y la emergencia de economías capitalistas avanzadas en los dos extremos de Asia, conservar la división internacional del trabajo sirve para mantener el suministro de trabajo barato en los países compradores.

El trabajo humano no es, por supuesto, intrínsecamente “barato” o “caro”. Una ausencia de leyes laborales –o una ejecución discriminatoria de estas–, un estado totalitario –a menudo obligado por el desarrollo y modernización en la periferia–, y unos requisitos mínimos de subsistencia por parte del trabajador lo garantizarán. Para mantener intacto este crucial artículo, el proletariado urbano en los países compradores no debe ser sistemáticamente entrenado en la ideología del consumismo

–desfilando como la filosofía de una sociedad sin clases– que, contra toda probabilidad, prepara el terreno para la resistencia por medio de las coaliciones políticas que menciona Foucault (FD: 216). Esta separación de la ideología del consumismo es exacerbada crecientemente por la proliferación del fenómeno de la subcontratación internacional. “Bajo esta estrategia, los fabricantes establecidos en países subdesarrollados subcontratan la mayoría de las etapas intensivas de la producción, por ejemplo, costura o ensamblaje, a países del tercer mundo donde el trabajo es barato. Una vez ensamblados, la multinacional re-importa los bienes –bajo generosas exenciones tarifarias– a los países desarrollados *en vez de venderlos en el mercado local*”. Aquí casi se rompe la conexión con el adiestramiento en consumo. “Mientras que la recesión global ha desacelerado marcadamente el comercio y las inversiones en el mundo entero desde 1979, la subcontratación internacional ha experimentado un boom... En estos casos, las multinacionales están exentas de resistir trabajadores militantes, levantamientos revolucionarios e incluso depresiones económicas”<sup>25</sup>.

La movilidad de clase es cada vez más letárgica en los teatros compradores. No es sorprendente que algunos miembros de los grupos *nativos dominantes* en los países compradores, miembros de la burguesía local, encuentren atractivo el lenguaje de las alianzas políticas. La identificación con formas de resistencia plausible en países capitalistas avanzados concuerda con aquel sesgo elitista en la historiografía burguesa descrita por Ranajit Guha.

La creencia en la factibilidad de las alianzas políticas globales es generalizada entre las mujeres de los grupos sociales dominantes interesados en el “feminismo internacional” en los países compradores. En el otro extremo de la escala, aquellos más separados de cualquier posibilidad de alianza entre “mujeres, prisioneros, soldados reclutas, pacientes de hospital y homosexuales” (FD: 216), están las mujeres del subproletariado urbano. En su caso, la negación y la salvaguardia del consumismo y la estructura de explotación están ajustadas a las relaciones sociales patriarcales. Al otro lado de la división internacional del trabajo, el sujeto de explotación no puede conocer ni hablar el texto de la

25. “Contracting poverty”. *Multinational Monitor*. 4, 8. Agosto de 1983: 8. Este reporte fue una colaboración entre John Cavanagh y Joy Hackel, quienes trabajan en el International Corporations Project en el Institute for Policy Studies –las cursivas son mías–.

explotación femenina incluso si el absurdo de hacerle un espacio a la mujer para que pueda hablar por parte del intelectual que-no-representa es alcanzado.

Aunque aún esto no abarca al Otro heterogéneo. Por fuera –aunque ni así completamente– del circuito de la división *internacional* del trabajo, hay personas cuyas conciencias no podemos asir si cerramos nuestra benevolencia construyendo un Otro homogéneo referido sólo a nuestro propio lugar en la silla del Mismo o del Yo. Aquí hay granjeros de subsistencia, trabajadores campesinos desorganizados, tribus y las comunidades de trabajadores nulos en las calles o en el campo. Confrontarlos no es representarlos (*vertreten*) sino aprender a representarnos (*dars-tellen*) a nosotros mismos. Este argumento nos llevaría a una crítica de una antropología disciplinaria y las relaciones entre pedagogía elemental y formación disciplinaria. Eso cuestionaría la demanda implícita, hecha por intelectuales que optan por un sujeto de opresión “naturalmente elocuente”, de que un sujeto tal aparezca a través de la historia como una narrativa de un reducido modo-de-producción.

El que Deleuze y Foucault ignoren la violencia epistémica del imperialismo y la división internacional del trabajo importaría menos si ellos no tocaran, de cerca, temas del tercer mundo. Pero en Francia es imposible ignorar el problema de los *tiers monde*, los habitantes de las antiguas colonias francesas africanas. Deleuze limita su consideración del tercer mundo a estas viejas elites nativas locales y regionales quienes son, idealmente, subalternos. En este contexto, las referencias al mantenimiento del ejército de trabajo excedente caen en un sentimentalismo étnico-revertido. Puesto que está hablando de la herencia del imperialismo territorial del siglo diecinueve, su referencia es al estado-nación más que al centro globalizante:

El capitalismo francés necesita mucho un significante flotante del desempleo. En esta perspectiva empezamos a ver la unidad de las formas de represión: restricciones sobre la inmigración, una vez que se reconoce que los trabajos más duros y desagradados son para los trabajadores inmigrantes; represión en las fábricas, porque los franceses deben readquirir el “gusto” por el trabajo cada vez más duro; la lucha contra la juventud y la represión del sistema educativo (FD: 2II-212).

Este es un análisis aceptable. A pesar de eso muestra otra vez que el tercer mundo puede entrar al programa de resistencia de una política de alianzas dirigida contra una “represión *unificada*” sólo cuando se le confina a grupos del tercer mundo que son directamente accesibles al primer mundo<sup>26</sup>. Esta benevolente apropiación primer mundista y reinscripción del tercer mundo como Otro es la característica fundacional de muchos tercermundismos en las ciencias humanas de Estados Unidos hoy en día.

26. Las mecánicas de la invención del tercer mundo como significante son susceptibles del tipo de análisis dirigido a la constitución de raza como un significante en Carby et al. Op. cit.

Foucault continúa la crítica del marxismo invocando la discontinuidad geográfica. La marca real de la “discontinuidad geográfica –geopolítica–” es la división internacional del trabajo. Pero Foucault usa el término para distinguir entre explotación –extracción y apropiación de plusvalía; léase, el campo de análisis marxista– y dominación –estudios de “poder”– y para sugerir que el más grande potencial de la última está basado en una política de alianzas. Él no puede admitir que un acceso tan monista y unificado a una concepción de “poder” –presuponiendo metodológicamente un Sujeto-de-poder– se hace posible por un cierto nivel de explotación, porque su visión de discontinuidad geográfica es geopolíticamente específica para el primer mundo:

Esta discontinuidad geográfica de la cual usted habla puede significar tal vez lo siguiente: tan pronto como luchamos contra la *explotación*, el proletariado no sólo lidera la lucha sino que define sus blancos, sus métodos, sus lugares y sus instrumentos; y aliarse uno mismo con el proletariado es consolidarse con sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos para su combate. Esto significa una inmersión total [en el proyecto marxista]. Pero si es contra el *poder* que se lucha, entonces todos aquellos quienes lo reconocen como intolerable pueden empezar la lucha donde quiera que se encuentren y en los términos de su actividad –o pasividad–. Al meterse en esta lucha *que es su propia lucha*, cuyos objetivos comprenden claramente y cuyos métodos pueden determinar, entran en el proceso revolucionario. Como aliados del proletariado, de seguro, porque el poder es ejercido en la forma en que se hace para mantener la explotación del capitalismo. Ellos servirían genuinamente a la causa del proletariado luchando en estos lugares donde se encuentran oprimidos. Mujeres, prisioneros, soldados reclutas, pacientes de hospital y homosexuales han empezado ahora una lucha específica contra la forma particular del poder, las coacciones y controles, que son ejercidos sobre ellos (FD: 216).

Este es un programa admirable de resistencia localizada. Donde es posible, este modelo de resistencia no es una alternativa a, pero puede complementar, las luchas macrológicas a lo largo de las líneas “marxistas”. Pero si su situación es universalizada, acomoda un privilegio no reconocido del sujeto. Sin una teoría de la ideología, puede conducir a utopismos peligrosos.

Foucault es un pensador brillante del poder-entre-líneas, pero la conciencia de la reinscripción topográfica del imperialismo no informa sus presuposiciones. Es cooptado por la versión restringida del Occidente producida por esa reinscripción y así ayuda a consolidar sus efectos. Nótese la omisión sobre el hecho, en el siguiente pasaje, de que el nuevo mecanismo de poder en los siglos diecisiete y dieciocho –la extracción de plusvalía valor sin coerción extraeconómica es su descripción marxista– está asegurado *por medio* del imperialismo territorial –la Tierra y sus productos– “en algún otro sitio”. La representación de la soberanía es crucial en estos teatros:

En los siglos XVII y XVIII, tenemos la producción de un importante fenómeno, la emergencia, o más bien la invención, de un nuevo mecanismo de poder poseído de procedimientos técnicos altamente específicos... lo cual es también, creo yo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía. Este nuevo mecanismo de poder es más dependiente sobre los cuerpos y lo que ellos hacen que sobre la Tierra y sus productos (PK: 104).

Por causa de un punto ciego relativo a la primera ola de “discontinuidad geográfica”, Foucault puede mantenerse insensible a su segunda ola en las décadas medias de nuestro siglo, identificándola simplemente “con el colapso del fascismo y el declive del estalinismo” (PK: 87). Aquí está el punto de vista alternativo de Mike Davis: “Fue más la lógica de la violencia contrarrevolucionaria lo que creó las condiciones para la pacífica interdependencia económica de un castigado imperialismo Atlántico bajo el liderazgo americano... Fue la integración militar multinacional bajo el eslogan de la seguridad colectiva contra la URSS la que precedió y precipitó la interpenetración de las mayores economías capitalistas, haciendo posible la nueva era de liberalismo comercial que floreció entre 1958 y 1973” (Davis, 1984: 9).

Es dentro de la emergencia de este “nuevo mecanismo de poder” que debemos leer la fijación en las escenas nacionales,

la resistencia a la economía, y el énfasis sobre conceptos como poder y deseo que privilegia la micrología. Davis continúa: “Esta centralización cuasi-absolutista del poder estratégico militar por los Estados Unidos fue lo que permitió una subordinación iluminada y flexible para sus principales sátrapas. En particular, demostró ser altamente acomodaticia para las pretensiones imperialistas residuales de franceses y británicos... con cada uno manteniendo una estridente movilización ideológica contra el comunismo todo el tiempo”. Mientras se tomaban precauciones contra nociones unitarias tales como “Francia”, se debe decir que nociones unitarias tales como “la lucha obrera”, o pronunciamientos unitarios como “igual que el poder la resistencia es múltiple y puede ser integrada en estrategias globales” (PK: 142), parecen interpretables por medio de la narrativa de Davis. No estoy sugiriendo, como lo hace Paul Bové, que “para un pueblo desplazado y sin hogar [los palestinos] asaltado militar y culturalmente... una pregunta [tal como la de Foucault que dice que el participar en la política... es tratar de conocer con la honestidad más grande posible si la revolución es deseable] es un lujo tonto de la riqueza de Occidente” (Bové, 1983: 51). Yo sugiero, más bien, que comprar una versión auto-contenida de Occidente es ignorar su producción por parte del proyecto imperialista.

A veces parece como si el muy brillante análisis de Foucault de los siglos de imperialismo europeo produjera una versión miniatura de ese fenómeno heterogéneo: el manejo del espacio –pero por doctores; desarrollo de administraciones– pero en asilos; consideraciones de la periferia –pero en términos de locura, prisioneros y niños–. La clínica, el asilo, la prisión, la universidad –todo parece ser una pantalla-alegoría que oscurece la lectura de las narrativas más amplias del imperialismo. (Uno podría abrir una discusión similar del feroz motivo de “desterritorialización” en Deleuze y Guattari). “Uno puede perfectamente bien no hablar sobre algo porque no conoce sobre ese algo”, podría murmurar Foucault (PK: 66). A pesar de eso ya hemos hablado de la ignorancia sancionada que cada crítico del imperialismo debe trazar.

## III

AL NIVEL GENERAL EN EL QUE LOS ACADÉMICOS Y ESTUDIANTES DE ESTADOS Unidos toman la “influencia” de Francia, uno encuentra la siguiente comprensión: Foucault trata con la historia real, con política real y problemas sociales reales; Derrida es inaccesible, esotérico y textualista. El lector probablemente está bien familiarizado con esta idea. “Que el trabajo personal (de Derrida)”, escribe Terry Eagleton, “ha sido bastante ahistórico, políticamente evasivo y no se puede negar que en la práctica, inconsciente del lenguaje como “discurso” [lenguaje en función]” (Eagleton, 1983: 205). Eagleton continúa recomendando el estudio de Foucault sobre las “prácticas discursivas”. Perry Anderson construye una historia parecida: “Con Derrida, la auto-cancelación del estructuralismo latente en el recurso a la música o a la locura en Lévi-Strauss o Foucault es consumado. Sin ningún compromiso con la exploración de las realidades sociales, Derrida tuvo poco remordimiento al deshacer las construcciones de estos dos, condenándolos a ambos de una “nostalgia de los orígenes” –rousseauiana o pre-socrática, respectivamente– y preguntando qué derecho tiene cualquiera de los dos para asumir, en sus propias premisas, la validez de sus discursos” (Anderson, 1983: 53).

Este artículo está comprometido con la noción de que, tanto en defensa de Derrida como no, una nostalgia por los orígenes perdidos puede estar en detrimento de la exploración de las realidades sociales dentro de la crítica del imperialismo. Ciertamente, la brillantez de la mala lectura de Anderson no lo previene de ver precisamente el problema que yo enfatizo en Foucault: “Foucault pulsó la nota característicamente profética cuando declaró en 1966: ‘El hombre está en proceso de sucumbir mientras que el ser del lenguaje continúa fulgurando con más brillo aún sobre nuestro horizonte’. ¿Pero quiénes son los “nosotros” que perciben o poseen tal horizonte?”. Anderson no ve la usurpación del Sujeto no reconocido de Occidente en el último Foucault, un Sujeto que preside por desaprobación. Él ve la actitud de Foucault de la forma usual, como la desaparición del Sujeto conocedor como tal; y además ve en Derrida el desarrollo final de esa tendencia: “En la oquedad del pronombre [nosotros] yace la aporía del programa” (Anderson, 1983: 52). Consideremos, finalmente, el aforismo plañidero de Said, el cual delata un profundo malentendido de la noción de “textualidad”:

“La crítica de Derrida nos mueve *hacia el interior* del texto, la de Foucault *en y hacia afuera* de él” (Said, 1983: 183).

He tratado de argumentar que la preocupación sustantiva por la política de los oprimidos que a menudo cuenta para la apelación de Foucault puede esconder el privilegiar al intelectual y el sujeto “concreto” de opresión que, de hecho, acrecientan la apelación. Inversamente, aunque no es mi intención contradecir el punto de vista específico de Derrida promovido por estos influyentes escritores, discutiré unos pocos aspectos del trabajo de Derrida que guardan una utilidad a largo plazo para la gente fuera del primer mundo. Esto no es una apología. Derrida es difícil de leer, su objeto real de investigación es la filosofía clásica. No obstante es menos peligroso cuando lo entendemos que el intelectual del primer mundo disfraza de no-representante ausente que permite que los oprimidos hablen por sí mismos.

Consideraré un capítulo que Derrida compuso hace veinte años: “De la gramatología como una ciencia positiva” (OG: 74-93). En este capítulo Derrida confronta el asunto de si la “deconstrucción” puede conducir a una práctica adecuada, sea crítica o política. La cuestión es cómo impedirle al Sujeto etnocéntrico que se establezca a sí mismo al definir selectivamente un Otro. Este no es un programa para el Sujeto como tal; es, más bien, un programa para el benevolente intelectual *occidental*. Para aquellos de nosotros que sentimos que el “sujeto” tiene una historia y que la tarea del sujeto de conocimiento del primer mundo en nuestro momento histórico es resistir y criticar el “reconocimiento” del tercer mundo por medio de la “asimilación”, esta especificidad es crucial. Con el fin de adelantar una crítica más fáctica que patética del impulso etnocéntrico del intelectual europeo, Derrida admite que no puede hacer las “primeras” preguntas que deben ser respondidas para establecer las bases de su argumento. Él no declara que la gramatología puede “sobreponerse” –frase de Frank Lentricchia– al mero empirismo; pues, como el empirismo, no puede hacer las primeras preguntas. Derrida alinea de esa manera el conocimiento “gramatológico” *con los mismos problemas* de la investigación empírica. “Deconstrucción” no es, por tanto, una nueva palabra para “desmistificación ideológica”. Igual que “la investigación empírica... que se refugia en el campo del conocimiento gramatológico” obliga a operar por medio de “ejemplos” (OG: 75).

Los ejemplos que Derrida plantea –para mostrar los límites de la gramatología como ciencia positiva– vienen de la auto-justificación ideológica apropiada de un proyecto imperialista. En el siglo diecisiete europeo, escribe él, hubo tres clases de prejuicios operando en historias de la escritura los cuales constituían “un síntoma de la crisis de la conciencia europea” (OG: 75): el “prejuicio teológico”, el “prejuicio chino” y el “prejuicio jeroglífico”. El primero puede ser indexado como: Dios hizo una escritura primitiva o natural: el hebreo o el griego. El segundo: el chino es un *plano* perfecto para la escritura filosófica, pero es sólo un plano. La verdadera escritura filosófica es “independiente con respecto a la historia” (OG: p.79) y someterá a los chinos a una escritura fácil-de-aprender que reemplazará al chino actual. El tercero: que la escritura egipcia es muy sublime para ser descifrada. El primer prejuicio preserva la “actualidad” del hebreo o el griego, los dos últimos –el “racional” y el “místico” respectivamente– operan en colusión para sostener al primero, donde el centro del logos es visto como el Dios judeocristiano –la apropiación del Otro helénico por medio de la asimilación es una historia más temprana– un “prejuicio” todavía sustentado en los esfuerzos de darle a la cartografía del mito judeocristiano el estatus de historia geopolítica:

El concepto de la escritura china funcionaba como una especie de *alucinación europea*. ...Este funcionamiento obedecía a una rigurosa necesidad... no se inquietaba por el conocimiento de la escritura china... la cual estaba disponible entonces... Un “prejuicio jeroglifista” había producido el mismo efecto de *ceguera interesada*. Lejos de proceder... del desprecio etnocéntrico, la ocultación toma la forma de una admiración hiperbólica. No hemos terminado de demostrar la necesidad de este patrón. Nuestro siglo no está libre de él; cada vez que el etnocentrismo es precipitado y ostentosamente echado atrás, algún esfuerzo se esconde silenciosamente detrás de todos los espectaculares efectos de *consolidar un interior* y dibujar desde él algún beneficio doméstico (OG: 80; Derrida pone en *cursiva* sólo “prejuicio jeroglifista”).

Derrida procede a ofrecer dos posibilidades características para solucionar el problema del Sujeto europeo, el cual pretende producir un Otro que consolidaría un interior, su propio estatus de sujeto. Lo que sigue es una relación de la complicidad entre la escritura, la apertura de la sociedad doméstica y civil, y las estructuras del deseo, poder y capitalización. Derrida revela

entonces la vulnerabilidad de su propio deseo de conservar algo que es, paradójicamente, a la vez inefable y no trascendental. Al criticar la producción del sujeto colonial, este lugar inefable, no trascendental –“histórico”– es provisto de carga afectiva por el sujeto subalterno.

Derrida cierra el capítulo mostrando otra vez que el proyecto de la gramatología está obligado a desarrollarse *al interior* el discurso de la presencia. No es solo una crítica de la presencia sino un reconocimiento del itinerario del discurso de la presencia en la *propia* crítica, precisamente una vigilancia contra un demasiado grande clamor por transparencia. La palabra “escritura” como nombre del objeto y modelo de la gramatología es una práctica “sólo al interior de la clausura *histórica*, es decir al interior de los límites de la ciencia y de la filosofía” (OG: 93).

Derrida hace aquí elecciones nietzscheanas, filosóficas y psicoanalíticas, más que específicamente políticas, para sugerir una crítica al etnocentrismo europeo en la constitución del Otro. Como intelectual poscolonial, no me preocupa que él no me *dirija* –como los europeos parecen hacerlo inevitablemente– a un camino que tal crítica hace necesario. Para mí es más importante que, como filósofo europeo, él articula la tendencia del Sujeto europeo a constituir al Otro como marginal al etnocentrismo y localiza *ese* como el problema de todos los empeños logocéntricos y por consiguiente también todos los gramatológicos –pues la tesis principal del capítulo es la complicidad entre los dos–. No un problema general, sino un problema *europeo*. Es desde el contexto de este etnocentrismo que trata tan desesperadamente de degradar al Sujeto de pensamiento o conocimiento para decir que “*pensamiento* es... la parte en blanco del texto” (OG: 93); aquello que sea pensamiento, aunque en blanco, sigue estando *en el texto* y debe ser confiado al Otro de la historia. Ese espacio en blanco inaccesible circunscrito por un texto interpretable es lo que a la crítica poscolonial del imperialismo le gustaría ver desarrollado dentro del vallado europeo como *el* lugar de la producción de la teoría. Los críticos poscoloniales y los intelectuales pueden tratar de desplazar su propia producción sólo presuponiendo ese espacio en blanco *inscrito en el texto*. Crear el pensamiento o el sujeto pensante transparente o invisible parece, por contraste, esconder el implacable reconocimiento del Otro por asimilación. Es en interés de tales precauciones que Derrida no apela a “permitir al otro(s) hablar por sí

mismo” sino que más bien acude a un “recurso” o “llama” al “cuasi-otro” –*tout-autre* como opuesto al otro auto-consolidante–, a “volver *delirante* esa voz interior que es la voz del otro en nosotros”<sup>27</sup>.

Derrida llama al etnocentrismo de la escritura de la ciencia europea en el siglo diecisiete y principios del dieciocho un síntoma de la crisis general de la conciencia europea. Este es, por supuesto, parte de un síntoma más grande, o tal vez la crisis misma, el lento

vuelco del feudalismo al capitalismo por medio de las primeras olas de imperialismo capitalista. El itinerario de reconocimiento mediante la asi-

27. Jacques Derrida. “Of an apocalyptic tone recently adapted in philosophy”. Traducción de John P. Leavy, Jr. *Semia*: 71.

milación del Otro puede ser trazado de manera más interesante, me parece, en la constitución imperialista del sujeto colonial que en repetidas incursiones en el psicoanálisis o de la “figura” de la mujer, aunque la importancia de estas dos intervenciones *dentro* de la deconstrucción no pueda ser minimizada. Derrida no se ha movido –o tal vez no puede moverse– dentro de ese terreno.

Cualesquiera que sean las razones para esta ausencia específica, lo que yo encuentro útil es el trabajo sostenido y desarrollado sobre las *mecánicas* de la constitución del Otro; podemos usarlas como una ventaja intervencionista y analíticamente más grande que las invocaciones de la *autenticidad* del Otro. A este nivel, lo que continúa siendo útil de Foucault son las mecánicas de disciplinamiento e institucionalización, la constitución, como tal, del colonizador. Foucault no las relaciona con ninguna versión, temprana o tardía, proto- o pos-, del imperialismo. Ellas son de gran utilidad para los intelectuales preocupados por la decadencia de Occidente. Su seducción para ellos, y horror para nosotros, es lo que quizá permita la complicidad del sujeto que investiga –hombre o mujer profesional– para disfrazarse a sí mismo de transparencia.

#### IV

¿ PUEDE HABLAR EL SUBALTERNO? ¿QUÉ DEBE HACER LA ELITE PARA TENER cuidado de la continua construcción del subalterno? La cuestión de “la mujer” parece más problemática en este contexto. Claramente, si usted es pobre, negra y mujer está metida en el problema en tres formas. Si, no obstante, esta formulación

es trasladada desde el contexto del primer mundo al contexto poscolonial –que no es idéntico al del tercer mundo–, la descripción “negra” o “de color” pierde significado persuasivo. La estratificación necesaria de la constitución-del-sujeto colonial en la primera fase del imperialismo capitalista vuelve inútil el “color” como significante emancipatorio. Confrontada por la feroz benevolencia estandarizante del radicalismo de la mayor parte de científicos-humanos norteamericanos y europeo-occidentales –reconocimiento por asimilación–, la progresiva aunque heterogénea retirada del consumismo en la periferia compradora, y la exclusión de los márgenes incluso de la articulación centro periférica –el “subalterno verdadero y diferencial”–, la analogía de conciencia de clase más que de conciencia de raza en esta área parece histórica, disciplinaria y prácticamente prohibida por la derecha y la izquierda al mismo tiempo. No es sólo cuestión de un *doble* desplazamiento, como no es simplemente el problema de encontrar una analogía psicoanalítica que pueda acomodar a la mujer del tercer mundo con el primero.

Las advertencias que he expresado son válidas sólo si hablamos de la conciencia de la mujer o, más aceptable, sujeto, subalterno.

Denunciar, o mejor aún, participar en, el trabajo antisexista entre mujeres de color o mujeres bajo opresión de clase en el primer o en el tercer mundo es innegablemente lo que está en la agenda. Debemos acoger también toda la recuperación de información en estas áreas silenciadas que está teniendo lugar en la antropología, la ciencia política, la historia y la sociología. Aunque la presunción y la construcción de una conciencia o sujeto sustente tal trabajo y lo hará, a largo plazo, coherente con el trabajo de constitución-del-sujeto imperialista mezclando violencia epistémica con el avance del conocimiento y la civilización. Y la mujer subalterna continuará siendo tan muda como siempre<sup>28</sup>.

28. Incluso en esos excelentes textos de reportaje y análisis como lo es el de Gail Omvedt. 1980. *We Will Smash This Prison! Indian women in struggle*. Zed Press. Londres, la presunción de que un grupo de mujeres *maharashias* en una situación proletaria urbana, reaccionando a una mujer blanca radical que había “compartido su suerte con el destino indio”, es representativo de “las mujeres indias” o toca la cuestión de “la conciencia femenina en la India” no es inofensivo cuando se ocupa de una formación social del primer mundo donde la proliferación de comunicación en un lenguaje internacionalmente hegemónico hace alternativos relatos y testimonios instantáneamente accesibles aún para estudiantes universitarias no graduadas.

La observación de Norma Chinchilla, hecha en el panel sobre Feminismos del tercer mundo: diferencias de forma y contenido (UCLA, 8 de marzo de 1983), acerca de que el trabajo antisexista en el contexto indio no es genuinamente antisexista sino antifeudal, es otro caso para señalar. Esto permite que las definiciones de sexismo emerjan sólo después de que una

☛ sociedad ha entrado en el modo capitalista de producción, haciendo así capitalismo y patriarcado convenientemente continuos. También invoca las molestas cuestiones del rol del "modo de producción 'asiático'" en apoyo al poder explicativo de la narrativización normativa de la historia por medio de la relación de los modos de producción, en la no obstante sofisticada manera en que la historia es interpretada.

El curioso papel del nombre propio "Asia" en este asunto no queda confinado a la prueba o refutación de la existencia empírica del modo actual—un problema que se vuelve objeto de un manejo intenso dentro del comunismo internacional—sino permanece crucial incluso en trabajos de tal sutileza teórica e importancia como los de Barry Hindess y Paul Hist. *Pre-Capitalists Modes of Production*. 1975. Routledge. Londres, y el de Fredric Jameson. *Political Unconscious*. Especialmente en el de Jameson, donde la morfología de los modos de producción es salvada de toda sospecha de determinismo histórico y anclada a la teoría postestructuralista del sujeto, el modo "asiático" de producción, en su apariencia de "despotismo oriental" como la formación concomitante del estado, sigue sirviendo. También cumple un papel significativo en el modo de producción narrativa transformado en el *Anti-Oedipus* de Deleuze y Guattari, en el debate soviético, en el lejano cambio de sitio, efectivamente, desde estos proyectos teóricos contemporáneos, la suficiencia doctrinal del modo "asiático" de producción fue más frecuentemente puesto en duda por sus varias versiones y nomenclaturas de feudal, esclavista y comunal como modos de producción. El debate es presentado en detalle en Stephen F. Dunn. 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Routledge. Londres. Sería interesante relacionar esto con el "momento" de represión imperialista en la mayoría de los debates sobre la transición del feudalismo al capitalismo que tan largamente ha ejercitado la izquierda occidental. Lo que es importante aquí es que una observación como la de Chinchilla representa una jerarquización ampliamente difundida dentro del feminismo del tercer mundo—más que en el marxismo occidental—, lo cual la sitúa dentro del tráfico existente desde hace mucho con el concepto-metáfora imperialista de "Asia".

Debo añadir que todavía no he leído de Madhu Kishwar y Ruth Vanita (eds.). 1984. *In Search of Answers: Indian women's voices from Manushi*. Zed Press. Londres.

En un campo tan cargado, no es fácil hacer la pregunta de la conciencia de la mujer subalterna; de este modo es aún más necesario permanecer en la radicalidad pragmática de que tal cuestión no es un elefante blanco idealista. Si bien no todos los proyectos feministas o antisexistas pueden ser reducidos a esto, ignorarlo es un gesto de desconocimiento político que tiene una larga historia y colabora con el radicalismo masculino que vuelve al lugar del investigador transparente. En busca de aprender a hablar—más que escuchar a o hablar por— al sujeto históricamente enmudecido de la mujer subalterna, el intelectual poscolonial *sistemáticamente* "desaprende" el privilegio femenino. Este desaprendizaje sistemático implica aprender a criticar el discurso poscolonial con las mejores herramientas que este pueda proveer y no simplemente sustituyendo la figura perdida del colonizado. De este modo, el cuestionar la incuestionada mudez de la mujer subalterna incluso dentro del proyecto antiimperialista de los estudios subalternos no es, como Jonathan Culler sugiere, "producir diferencia difiriendo" o "apelar... a una identidad sexual definida como esencial y privilegiar las experiencias asociadas con esa identidad" (Culler, 1982: 48).

La versión de Culler del proyecto feminista es posible dentro de lo que Elizabeth Fox-Genovese ha llamado "la contribución de las revoluciones

burguesas-demócratas al individualismo social y político de la mujer" (Fox-Genovese, 1982: 21). Muchas de nosotras estuvimos obligadas a entender el proyecto feminista como Culler lo describe ahora cuando estábamos agitando la opinión pública como académicas de Estados Unidos<sup>29</sup>. Fue ciertamente una etapa necesaria en mi propia educación en "desaprendizaje" y ha consolidado la creencia de que la corriente principal del proyecto del feminismo occidental continúa y desplaza la batalla sobre el derecho al individualismo tanto entre mujeres como entre hombres en situación de movilidad ascendente de clase. Uno sospecha que el debate entre feminismo norteamericano y "teoría" europea—como es representada generalmente la teoría por mujeres de Estados Unidos o Inglaterra—ocupa un rincón significativo de ese mismo terreno. Yo simpatizo generalmente con el llamado a hacer más "teórico" el feminismo norteamericano. Parece, sin embargo, que el problema del sujeto enmudecido de la mujer subalterna, aunque no resuelto por una búsqueda "esencialista" de los orígenes perdidos, tampoco puede ser despachado por la exigencia de más teoría en cualquier extremo de anglo-América.

Ese llamamiento es hecho frecuentemente en nombre de una crítica al "positivismo", el cual es visto aquí igual que el "esencialismo". Aun Hegel, el inaugurador moderno del "trabajo de lo negativo", no fue extraño a la noción de las esencias. Para Marx, la curiosa persistencia del esencialismo en la dialéctica fue un problema profundo y productivo. Así, la rigurosa oposición binaria entre positivismo/esencialismo—léase Estados Unidos—y "teoría"—léase, francesa o franco-germana por conducto angloamericano—puede ser espuria. Aparte de reprimir la ambigua complicidad entre esencialismo y críticas del positivismo—reconocida por Derrida en *Of grammatology as a positive science*—, también yerra al implicar que el positivismo no es una teoría. Este movimiento permite la emergencia de un nombre propio, una esencia positiva, la Teoría. Una vez más, la posición del investigador permanece incuestionada. Y si este debate territorial gira hacia el tercer mundo no se discierne ningún cambio en la cuestión del método. Este debate no puede tener en cuenta que, en el caso de la mujer como subalterna, no se pueden

29. He tratado de desarrollar esta idea en una forma un poco autobiográfica en "Finding feminists readings: Dante—Yeats". En Ira Konisberg (ed.). 1981. *American Criticism in the Poststructuralist Age*. University of Michigan Press. Ann Arbor.

recolectar ingredientes para la constitución del itinerario del rastro de un sujeto sexuado para ubicar la posibilidad de diseminación.

Aun así, generalmente simpatizo con el lineamiento feminista que critica al positivismo y la desfeticización de lo concreto. También estoy lejos de ser reacia al aprendizaje del trabajo de los teóricos occidentales; sin embargo, he aprendido a insistir en marcar su postura como sujetos investigadores. Dadas estas condiciones, y como una crítica literaria, confrontaba tácticamente el inmenso problema de la conciencia de la mujer como subalterna. Reinventaba el problema en una oración y la transformaba en el objeto de una simple semiosis. ¿Qué significa esta oración? La analogía aquí es entre la victimización ideológica de un Freud y la postura del intelectual poscolonial como sujeto investigador.

Como Sarah Kofman ha mostrado, la profunda ambigüedad del uso que hace Freud de las mujeres como víctima propiciatoria es una reacción-formación de un deseo inicial y continuo de dar a la histérica una voz, de transformarla en el *sujeto* de la histeria (Kofman, 1980). La formación ideológica masculino-imperialista que le dio la forma de la “seducción de la hija” a ese deseo es parte de la misma formación que construye a la monolítica “mujer del tercer mundo”. Como intelectual poscolonial estoy igualmente influenciada por esa formación. Parte de nuestro proyecto de “desaprendizaje” es articular esa formación ideológica *–mi-diendo* silencios si fuese necesario– dentro del *objeto* de investigación. De este modo, cuando enfrentemos las preguntas, ¿puede hablar el subalterno?, y ¿puede hablar el subalterno –como mujer–?, nuestros esfuerzos para darle al subalterno una voz en la historia estarán doblemente abiertos a los peligros generados por el discurso de Freud. Como un producto de estas consideraciones he propuesto conjuntamente la frase “Los hombres blancos están salvando a las mujeres cafés<sup>30</sup> de los hombres cafés” en un espíritu no disímil del que es encontrado en las investigaciones de Freud con la frase “Un niño está siendo golpeado” (Freud, 1955, vol. 17).

El uso de Freud aquí no implica una analogía isomorfa entre formación-de-sujeto y la conducta de colectivos sociales, una práctica

frecuente, a menudo acompañada por una referencia a Reich, en la conversación entre Deleuze y Foucault. De esta manera no

30. Spivak hace referencia aquí al color de piel de los hombres y mujeres de la India, lo cual tiene múltiples connotaciones en el contexto colonial y poscolonial de la India y el imperio británico. N del t.

estoy sugiriendo que “Los hombres blancos están salvando a las mujeres cafés de los hombres cafés” sea una frase que esté indicando una fantasía *colectiva* sintomática de un itinerario *colectivo* de represión sadomasoquista en una empresa imperialista *colectiva*. Hay una simetría satisfactoria en tal alegoría, pero invitaría al lector a considerarlo más bien un problema de “psicoanálisis salvaje” que una solución final (Freud, 1955, vol. 11). Tal como la insistencia de Freud en hacer de la mujer una víctima propiciatoria en “Un niño está siendo golpeado” evidencia sus intereses políticos, aunque imperfectamente, así mismo mi insistencia sobre la producción-del-sujeto imperialista como ocasión para esta frase manifiesta mi política.

Aún más, estoy tratando de tomar prestada el aura metodológica general de la estrategia de Freud hacia la frase que él interpretó *como una frase* fuera de los muchos relatos sustantivos similares que sus pacientes le dieron. Esto no significa que ofreceré un caso de transferencia-en-análisis como un modelo isomorfo para la transacción entre el lector y el texto –mi frase–. La analogía entre transferencia y crítica literaria o historiografía no es más que una productiva catacresis. Decir que el sujeto es un texto no autoriza el pronunciamiento inverso: el texto verbal es un sujeto.

Estoy fascinada, más que todo, por como Freud predica una *historia* de represión que produce la frase final. Es una historia con un doble origen, uno escondido en la amnesia del infante, el otro alojado en nuestro pasado arcaico, asumiendo por implicación un espacio preoriginario donde lo humano y lo animal no estaban diferenciados todavía (Freud, 1955, vol. 17). Somos conducidos a imponer un homólogo de esta estrategia freudiana sobre la narrativa marxista para explicar el disimulo ideológico de la economía política imperialista y perfilar una historia de represión que produce una frase como la que he esbozado. Esta historia también tiene un doble origen, uno oculto en las manipulaciones tras la abolición británica del sacrificio de viudas en 1829<sup>31</sup>, el otro alojado en el pasado clásico y védico de la India hindú, el *Rig-Veda* y el *Dharmasâstra*. No dudo que hay también un espacio preoriginario indiferenciado que sustenta esta historia.

31. Para una brillante relación de cómo la “realidad” del sacrificio de viudas fue constituida o “textualizada” durante el periodo colonial, véase Lata Mani. “The production of colonial discourse: sati in early nineteenth-century Bengal”. Tesis de maestría, University of California at Santa Cruz, 1983. Me beneficié de la discusión con la señorita Mani al principio de este proyecto.



La frase que he construido es una entre los muchos desplazamientos que describen la relación entre hombres blancos y cafés –a veces incluye a mujeres blancas y cafés–. Toma su lugar entre algunas frases de “admiración hiperbólica” o de culpa piadosa que Derrida menciona sobre la conexión con el “prejuicio jeroglífico”. La relación entre el sujeto imperialista y el sujeto de imperialismo es por lo menos ambigua.

La viuda hindú asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella. Este es el sacrificio de la viuda. (La transcripción convencional de la palabra sánscrita para viuda podría ser *sati*. Los británicos coloniales tempranos la transcribieron como *suttee*). El rito no era practicado universalmente y no tenía una fijación de casta o de clase. La abolición de este rito por los británicos ha sido entendida como un caso de “Hombres blancos salvando mujeres cafés de hombres cafés”. Las mujeres blancas –desde los registros misioneros británicos del siglo diecinueve hasta Mary Daly– no han producido una interpretación alternativa. Contra esto está el argumento indio nativo, una parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos: “Las mujeres realmente deseaban morir”.

Las dos frases hacen un largo trabajo para legitimarse mutuamente. Uno nunca encuentra el testimonio de la voz-conciencia de las mujeres. Tal testimonio no sería ideología-trascendente o “plenamente” subjetiva, por supuesto, pero habría constituido los ingredientes para la producción de una contrafrase. Mientras uno va revisando los nombres grotescamente mal transcritos de estas mujeres, las viudas sacrificadas, en los informes de policía incluidos en los registros de la Compañía de las Indias Orientales, uno no puede poner en conjunto una “voz”. Lo más que uno puede sentir es la inmensa heterogeneidad atravesando tal relación esquelética e ignorante –las castas, por ejemplo, son descritas regularmente como tribus–. Enfrentada a las frases dialécticamente entrelazadas que son construibles tales como “Hombres blancos están salvando mujeres cafés de hombres cafés” y “Las mujeres deseaban morir”, la mujer intelectual poscolonial hace una pregunta de simple semiosis, ¿qué significa esto?, y empieza a trazar una historia.

Al marcar el momento en el que una sociedad no sólo civil sino una buena sociedad nace de la confusión doméstica, se invoca con frecuencia eventos singulares que infringen el código de la ley para impartir su espíritu. La protección de las mujeres

por los hombres a menudo provee tal evento. Si recordamos que los británicos se jactaban de su absoluta equidad y de su no interferencia con la costumbre/ley nativa, una invocación de esta transgresión sancionada del código por el bien del espíritu puede ser leída en el comentario de J. D. M. Derrett: “La primera legislación sobre la ley hindú fue llevada a cabo sin la aprobación de un solo hindú”. La legislación no es nombrada aquí. La siguiente frase, donde la medida es nombrada, es igualmente interesante si se consideran las implicaciones de la supervivencia de una “buena” sociedad establecida colonialmente después de la descolonización: “La recurrencia del *sati* en la India independiente es probablemente un reavivamiento oscurantista el cual no puede sobrevivir por mucho tiempo incluso en la parte más atrasada del país” (Derrett, 1957: 68).

Tanto si esta afirmación es correcta como si no, lo que me interesa es que la protección de la mujer –hoy la mujer del tercer mundo– se convierte en un significante para el establecimiento de una *buena* sociedad que debe, en tales momentos inaugurales, transgredir la mera legalidad, o la equidad de la política legal. En este caso en particular, el proceso también permitió la redefinición como crimen de lo que había sido tolerado, conocido o adulado como ritual. En otras palabras, este artículo en la ley hindú saltó la frontera entre el dominio privado y el público.

A pesar de que la *narrativa histórica* de Foucault, enfocándose solamente en Europa occidental, ve solamente una tolerancia por el criminal precediendo el desarrollo de la criminología a finales del siglo dieciocho (PK: 41), su *descripción teórica* de la “episteme” es pertinente aquí: “La episteme es el “mecanismo político” que hace posible separar no lo verdadero de lo falso, sino de lo que no puede ser caracterizado como científico” (PK: 197) –el ritual como opuesto al crimen, el uno resuelto por la superstición, el otro por la ciencia legal–.

El salto del *suttee* de lo privado a lo público tiene una relación clara y compleja con la conversión de una presencia británica mercantil y comercial a una presencia territorial y administrativa; puede ser rastreada en la correspondencia entre estaciones de policía, las más bajas y las más altas cortes, las cortes de directores, la corte del príncipe regente y gente por el estilo. Es interesante notar que, desde el punto de vista del “sujeto colonial” nativo, también emergente de la transición feudalismo-capitalismo, *sati* es un significante con carga social inversa: “Los grupos

se volvían psicológicamente marginales por su exposición al impacto occidental... habían llegado a demostrar bajo presión, a otros tan bien como a ellos mismos, su pureza ritual y lealtad por la alta cultura tradicional. Para muchos de ellos el *sati* se convertía en una importante prueba de conformidad a normas antiguas en un tiempo en que estas normas se habían vuelto inestables” (Nandy, 1975: 68).

Si este es el primer origen histórico de mi frase, está evidentemente perdido en la historia de la humanidad como trabajo, la historia de la expansión del capitalismo, la lenta liberación de la fuerza de trabajo como mercancía, esa narrativa de los modos de producción, la transición del feudalismo a través del mercantilismo hacia el capitalismo. A pesar de eso, la precaria normativa de esta narrativa es apoyada por el sustituto supuestamente inmutable del modo de producción “asiático”, el cual interviene para mantener cuando quiera que se pueda volver evidente que la historia de la lógica del capital es la historia de Occidente, que el imperialismo establece la universalidad de la narrativa del modo de producción, que ignorar al subalterno hoy es, por fuerza, continuar el proyecto imperialista. El origen de mi frase está por lo tanto perdido en la baraja entre otros discursos más poderosos. Dado que la abolición del *sati* fue admirable en sí misma, ¿es todavía posible preguntarse si una percepción del origen de mi frase puede contener posibilidades intervencionistas?

La imagen del imperialismo como el fundador de una buena sociedad está marcada por la adopción de la mujer como objeto de protección de su propia especie. ¿Cómo se debería examinar el disimulo de la estrategia patriarcal, que por lo visto le otorga a la mujer libre elección como *sujeto*? En otras palabras, ¿cómo se hace para pasar de lo “británico” al “hinduismo”? Incluso el intento muestra que el imperialismo no es lo mismo que cromatismo, o mero prejuicio contra la gente de color. Para abordar esta cuestión, me ocuparé brevemente del *Dharmasâstra* –las escrituras sagradas de soporte– y el *Rig-Veda* –doctrina de la alabanza–. Ellas representan el origen arcaico en mi homología de Freud. Por supuesto, mi tratamiento no es exhaustivo. Mis lecturas son, más que todo, un examen interesado e inexperto, de una mujer poscolonial, sobre la fabricación de la represión, una contranarrativa construida de la conciencia de la mujer, del ser de la mujer, de ese modo del ser bueno de la mujer, del deseo de la mujer buena, y así, del deseo de la mujer. Paradójicamente, al mismo tiempo

atestiguamos el lugar variable de la mujer como significante en la inscripción del individuo social.

Los dos momentos que me interesan del *Dharmasâstra* son el discurso sobre suicidios aprobados y la naturaleza de los ritos de la muerte<sup>32</sup>. Enmarcada en estos dos discursos, la autoinmolación de viudas parece una excepción a la regla. La doctrina general de las escrituras es que el suicidio es reprehensible. Se da cabida, sin embargo, a ciertas formas de suicidio las cuales, como representación formulista, pierden la identidad del fenómeno que es el suicidio. La primera categoría de suicidios aprobados surge del *tatvajnâna*, o el conocimiento de la verdad. Aquí el sujeto conocedor abarca la insubstancialidad o mera fenomenalidad –que puede ser la misma cosa que la no fenomenalidad– de su identidad. En cierto momento, el *tat tva* fue interpretado como “ese usted”, pero incluso sin ese, *tatva* es aquello o su naturaleza verdadera, su esencia. Así mismo, este ser ilustrado en verdad conoce el “aquello” de su identidad. Su demolición de esa identidad no es *âtmaghâta* –un asesinato del yo–. La paradoja de conocer los límites del conocimiento es que la aseveración más fuerte de la capacidad de acción, negar esa capacidad, no puede ser un ejemplo por sí misma. Curiosamente, el auto-sacrificio de los dioses es aprobado por la ecología natural, útil para la labor de la economía de la naturaleza y el universo, más que para el autococimiento. En esta etapa *lógicamente* anterior, habitada por dioses más que por seres humanos, de esta cadena particular de desplazamientos, suicidio y sacrificio (*âtmaghâta* y *âtmadâna*) parecen tan poco distintas como una aprobación “interior” (autococimiento) y una “exterior” (ecología).

Este espacio filosófico, sin embargo, no admite a la autoinmolación de la mujer. A ella la vemos dónde se hace espacio para suicidios aprobados que no pueden reclamar conocimiento-verdadero como un estado que es, de todos modos, fácilmente verificable y pertenece al área del *sruti* (lo que es oído) en vez de *smirti* (lo que es recordado). Esta excepción a la regla general sobre el suicidio anula la identidad fenomenal de la autoinmolación si se ejecuta en ciertos lugares más que si se ejecuta en un cierto estado de ilustración. De este modo, pasamos de una aprobación interior –conocimiento-verdadero– a una

32. La siguiente relación se apoya fuertemente sobre la obra de Pandurang Varman Kane. 1963. *History of Dharmasâstra*. Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona (de aquí en adelante citado como HD, con volumen, número de la parte y de las páginas).

exterior –lugar de peregrinaje–. Es posible para una mujer ejecutar *este* tipo de (no) suicidio<sup>33</sup>.

Incluso este no es el lugar *correcto* para que la mujer anule el nombre propio del suicidio mediante la destrucción del propio yo. Para ella sola es aprobada la autoinmolación sobre la pira del esposo muerto. (Los pocos ejemplos masculinos citados en la antigüedad hindú de autoinmolación sobre la pira de alguien más, en tanto pruebas de entusiasmo y devoción a un amo o superior, revelan la estructura de dominación dentro del rito).

Este suicidio que no es suicidio puede ser leído como un simulacro tanto de conocimiento-verdadero como de devoción de lugar. Si es lo primero, es como si el conocimiento *en un sujeto* de su propia insubstancialidad y pura fenomenalidad fuera dramatizado a fin de que el esposo muerto se convirtiera en ejemplo exteriorizado y lugar del sujeto extinguido y la viuda se convirtiera en el (no) agente que “lo actúa”. Si es lo segundo, es como si la metonimia para todos los lugares sagrados fuera ahora la ardiente cama de madera, construida por un elaborado ritual, donde el sujeto de la mujer, legalmente desplazado de ella misma, es consumido. Es en términos de esta profunda ideología del lugar desplazado del sujeto femenino que la paradoja de libre elección entra en juego. Para el sujeto masculino, es la dicha del suicidio; una dicha que anulará más que establecer su estatus como tal, que será advertida. Para el sujeto femenino, una autoinmolación aprobada, incluso si hace a un lado el efecto de “caída” (*pâtaka*) asociada a un suicidio no aprobado, conduce a alabanza por el acto de elegir sobre otro registro. Por la inexorable producción ideológica del sujeto sexuado, tal muerte puede ser entendida por el sujeto femenino como un significante *excepcional* de su propio deseo, excediendo la regla general de conducta de una viuda.

En ciertos periodos y áreas esta regla excepcional se convirtió en la regla general de una forma específica de clase. Ashis Nandy conecta su marcado predominio en el siglo dieciocho y principios del diecinueve en Bengala con factores que van del control de la población a la misoginia comunal (Nandy, 1975). Ciertamente su predominio allí en los siglos previos se debió a

33. Upendra Thakur. 1963. *The History of Suicide in India: An introduction*. Munshi Ram Manohan Lal. Nueva Delhi: 9, tiene una lista de útiles fuentes primarias sánscritas sobre lugares sagrados. Este libro laboriosamente decente deja traslucir todos los signos de la esquizofrenia del sujeto colonial, tal como el nacionalismo burgués, el comunalismo patriarcal y una “sensatez iluminada”.

que en Bengala, a diferencia del resto de la India, las viudas podían heredar propiedades. De este modo, lo que los británicos ven como pobres mujeres hechas víctimas yendo al matadero es de hecho un campo de batalla ideológico. Como P. V. Kane, el gran historiador del *Dharmasâstra*, ha observado correctamente. “En Bengala [el hecho de que] la viuda de un miembro sin hijos aún, de una familia hindú colectiva tuviera derecho a prácticamente los mismos derechos sobre la propiedad de la familia colectiva que su difunto esposo habría tenido... debe haber inducido con frecuencia a los miembros sobrevivientes a desembarazarse de la viuda recurriendo en la hora más angustiosa a su devoción y amor por su esposo” (HD, II. 2: 635).

Incluso hombres benévolos y brillantes fueron y son simpaticantes del “valor” de la libre elección de la mujer en esta materia. Ellos aceptan de este modo la producción del sujeto subalterno sexuado: “La India moderna no justifica la práctica del *sati*, pero es una mentalidad deformada la que reprende a los indios modernos de expresar admiración y reverencia por el fresco y decidido valor de las mujeres indias que se convertían en *satis* o que ejecutaban el *jahuar* para valorar sus ideales de conducta femenina” (HD, II. 2: 636). Lo que Jean-François Lyotard ha llamado *le différend*, la inaccesibilidad de, o intraducibilidad de, un modo de discurso en disputa con otro es vívidamente ilustrado aquí (Lyotard, 1984). Así como el discurso de lo que los británicos perciben como un ritual pagano es transformado<sup>34</sup> –pero no traducido, habría dicho Lyotard– en lo que los británicos perciben como crimen, un diagnóstico del libre albedrío femenino es sustituido por otro.

Por supuesto, la autoinmolación de viudas no era una prescripción ritual *invariable*. Si, a pesar de todo, la viuda decide propasar el código del ritual, retroceder es una transgresión para la que es prescrita un tipo particular de penitencia<sup>35</sup>. Con el oficial de policía británico local

34. Sublated en el original, probablemente haciendo referencia al *aufheben* de Hegel: los significados opuestos de “destruir” y “preservar”. La unión con un opuesto. N. del t.

35. HD, II, 2: 633. Hay sugerencias de que este “castigo prescrito” fue muy excedido por la práctica social. En el siguiente pasaje, publicado en 1938, nótese los supuestos patristicos sobre la libertad de la mujer trabajando en términos como “valor” y “fuerza de carácter”. Puede suponerse que la completa objetivación de la viuda concubina era el castigo justo por la abdicación del derecho al valor, significando sujeto de estatus. “Algunas viudas, sin embargo, no tenían el coraje para pasar la llameante prueba; ni tenían la suficiente fuerza mental y de carácter para vivir el alto ideal ascético prescrito para ellas [*brahmacarya*]. Es triste registrar que ellas debieron llevar la vida de una concubina o *avarudda stri* [esposa encarcelada]”. A. S. Altekar. 1938. *The Position of Women in Hindu Civilization: From prehistoric times to present day*. Motilal Banarsidass. Nueva Delhi: 156.

supervisando la inmolación, ser disuadida después de haber tomado la decisión era, por contraste, una marca de verdadero libre albedrío, una elección de libertad. La ambigüedad de la posición de la elite colonial indígena se manifiesta en la romanización nacionalista de la pureza, la fuerza y el amor de estas mujeres auto-sacrificadas. Los dos retratos típicos son el himno de Rabindranath Tagore a las “autorenunciantes abuelas paternas de Bengala” y el elogio del *suttee* de Ananda Coomaraswamy como “esta última prueba de perfecta unidad de cuerpo y alma” (citado en Sena, 1925, vol. 2: 913-914).

Obviamente no estoy apoyando el matar viudas. Estoy sugiriendo que, dentro de las dos versiones en pugna de libertad, la constitución del sujeto femenino en vida es el lugar del *différend*. En el caso de la autoinmolación de la viuda, el ritual no está siendo redefinido como superstición sino como *crimen*. La gravedad del *sati* era la de estar ideológicamente cargado como “recompensa”, tal y como la gravedad del imperialismo era el estar ideológicamente cargado como “misión social”. La comprensión de Thompson sobre el *sati* como “castigo” está lejos de lo señalado:

Puede parecer injusto e ilógico que los mongoles, quienes empalaban libremente y desollaban vivas a sus víctimas, o los nacionales de Europa, cuyos países tienen tan feroces códigos penales y que habían conocido, escasamente un siglo antes de que el *suttee* impresionara la conciencia de los ingleses, orgías de quema de brujas y persecución religiosa, se hubieran sentido como lo hicieron acerca del *suttee*. Pero las diferencias vistas por éstos serían que las víctimas de sus crueldades eran torturadas por una ley que las veía como transgresores, mientras que las víctimas del *suttee* no eran castigadas por una transgresión sino por la debilidad física que las había puesto a merced del hombre. El rito parecía probar una depravación y una arrogancia tales que ninguna otra ofensa había traído a la luz (Thompson, 1928: 132).

A lo largo de la mitad y al final del siglo dieciocho, en el espíritu de la codificación de la ley, los británicos en la India colaboraron y consultaron con brahmanes eruditos para juzgar si el *suttee* era legal bajo su versión homogeneizada de la ley hindú. La colaboración fue a menudo idiosincrásica, como en el caso del significado de ser disuadida. A veces, como en la prohibición *Sâstrica* contra la inmolación de viudas con hijos pequeños, la colaboración

británica parece confusa<sup>36</sup>. Al comienzo del siglo diecinueve, las autoridades británicas, y especialmente los británicos en Inglaterra, sugirieron repetidamente que la colaboración hacía parecer como si los británicos excusaran esta práctica. Cuando la ley fue escrita finalmente, la historia del largo periodo de colaboración fue borrada, y el lenguaje celebró al hindú noble que estaba en contra del hindú malo, a quien se le atribuían atrocidades salvajes:

La práctica del *Suttee*... es repugnante para el sentimiento de la naturaleza humana... En muchas instancias, actos de atrocidad han sido perpetrados, los cuales han sido estremecedores para los hindúes mismos... Motivado por estas consideraciones el Gobernador General en el Concejo, sin pretender apartarse de uno de los primeros y más importantes principios del sistema de gobierno británico en la India de que todas las clases del pueblo estén seguras en la observancia de sus costumbres religiosas, con la condición de que el sistema pueda ser adherido sin violar los dictados supremos de la justicia y la humanidad, ha estimado establecer las siguientes normas (HD, II, 2: 624-625).

Por supuesto no fue comprendido que esta era una ideología alternativa de la aprobación clasificada del suicidio como excepción, más que su inscripción como pecado. Tal vez el *sati* debió haber sido leído como martirio, con el difunto esposo ocupando el lugar del Uno trascendental; o como guerra, con el esposo ocupando el lugar del soberano o del estado, por cuya causa una ideología intoxicante de auto-sacrificio puede ser implementada. En realidad, fue categorizada como asesinato, infanticidio y el abandono letal de los más viejos. El dudoso lugar del libre albedrío del sujeto sexuado constituido como mujer fue exitosamente borrado. No hay itinerario que podamos trazar de nuevo aquí. Puesto que los otros suicidios aprobados no implicaban la escena de esta constitución, no formaban parte ni del campo de batalla ideológico de origen arcaico –la tradición del *Dramas*– ni de la escena de la reinscripción del ritual como crimen –la abolición británica–. La única transformación relacionada fue la reinscripción de Mahatma Gandhi de la noción de *satyâgraha*, o huelga de hambre como resistencia. Pero este no es el lugar para discutir los detalles de ese mar de cambios. Simplemente invitaría al lector a comparar las auras del sacrificio de viudas y la resistencia gandhiana. La raíz en la primera parte de *satyâgraha* y de *sati* es la misma.

<sup>36</sup>. Aquí, tanto como para el debate brahman sobre el *sati*, véase Mani. Op. cit.: 71f.

Desde el principio de la era puránica (400 d. C. aproximadamente) los brahmanes cultos debatían el buen uso doctrinal del *sati* como suicidios aprobados en lugares sagrados en general. (Este debate continúa en forma académica). A veces el origen de casta con respecto a la práctica estaba en cuestión. La ley general para viudas, que ellas debieran observar, *brahmacharya*, fue, sin embargo, a duras penas debatida. No es suficiente traducir *brahmacharya* como “celibato”. Debe reconocerse que, de las cuatro edades del ser en la psicobiografía *regulativa* hindú –o brahmánica–, *brahmacharya* es la práctica social anterior a la inscripción de parentesco del matrimonio. En el hombre –viudo o casado– se gradúa del *vânaprastha* (vida en el bosque) y pasa al celibato maduro y renunciación de *samnyâsa* (dejar a un lado)<sup>37</sup>. La mujer como esposa es indispensable para *gârhashthya*, o domesticidad y puede acompañar a su esposo en la vida en el bosque. Ella no tiene acceso –de acuerdo con la aprobación brahmánica– al celibato final del ascetismo, o *samnyâsa*. La mujer como viuda, por la ley general de la doctrina sagrada, debe retroceder a una anterioridad transformada en estaticidad. Los males institucionales que acompañan esta ley son bien conocidos; estoy considerando su efecto asimétrico sobre la formación ideológica del sujeto sexuado. Es más significativo, entonces, que no hubiera debate sobre este destino no-excepcional de las viudas –entre los hindúes o entre los hindúes y los británicos– que aquello de la prescripción *excepcional* de la autoinmolación fuera condenado activamente<sup>38</sup>. La posibilidad de recuperar aquí un sujeto subalterno –sexualmente– se pierde y está decidido una vez más.

37. Estamos hablando aquí de las normas reguladoras del brahmanismo, más que de “como eran las cosas”. Véase Robert Lingat. 1973. *The Classical Law of India*. Traducción de J. D. M. Derret. University of California Press. Berkeley: 46.

38. Tanto la rudimentaria posibilidad de la viuda de volver a casarse en la India antigua como la institución legal del nuevo casamiento de la viuda en 1856 son transacciones entre hombres. Las segundas nupcias de una viuda son una gran excepción, tal vez porque dejan inexplorado el programa de formación del sujeto. En toda la “doctrina” de las segundas nupcias de una viuda, son el padre y el esposo quienes son aplaudidos por su valor reformista y desinterés.

Esta asimetría legalmente programada en el estatus del sujeto que define efectivamente a la mujer como objeto de *un* esposo, opera obviamente a favor del sujeto-estatus legalmente simétrico del hombre. Consecuentemente, la autoinmolación de la viuda convierte el caso extremo en ley general más que en una excepción de esta. No es sorprendente, entonces, leer sobre recompensas celestiales para el *sati*, donde la cualidad de ser el objeto

de un único poseedor es enfatizada por medio de la rivalidad con otras mujeres, extáticas bailarinas celestiales éstas, parangones de belleza femenina y placer masculino quienes cantan en su alabanza: “En el paraíso ella, devota única a su marido, y alabada por grupos de *apsarâs* [bailarinas celestiales], juega con su marido mientras que gobiernen catorce Indras” (HD, II. 2: 631).

La profunda ironía de ubicar el libre albedrío de la mujer en la autoinmolación es revelada una vez más en un verso que acompaña al anterior: “Mientras que la mujer [como esposa: *stri*] no arda ella misma sobre el fuego de la muerte de su esposo, ella nunca es liberada [*mucyate*] de su cuerpo femenino [*strisarîr*, por ejemplo, en el ciclo de nacimientos]”. Incluso en tanto opera la liberación general más sutil de la capacidad de acción individual, el suicidio aprobado peculiar para la mujer traza su fuerza ideológica *identificando* la agencia individual con la supraindividual: mádate tú misma en la pira de tu esposo ahora, y podrás matar tu cuerpo femenino en el ciclo entero de nacimientos.

En un giro adicional de la paradoja, este énfasis sobre el libre albedrío establece el infortunio peculiar de tener un cuerpo femenino. La palabra para el yo que es realmente quemado es la palabra estándar para espíritu en el más noble sentido (*atman*), mientras que el verbo “liberar”, por medio de la raíz para salvación en el más noble sentido (*muc*→*moska*) está en el pasivo (*mocyate*), y la palabra para aquello que es anulado en el ciclo de nacimiento es la palabra usual para cuerpo. El mensaje ideológico se escribe a sí mismo en la benevolente admiración de los historiadores masculinos del siglo veinte: “El *Jahuar* [autoinmolación en grupo de viudas de guerra Rajput aristocráticas o de inminentes viudas de guerra] practicado por las damas Rajput de Chitor y otros lugares para salvarse ellas mismas de indecibles atrocidades a manos de los musulmanes victoriosos es bien conocido para necesitar cualquier otra explicación” (HD, II, 2: 629).

Aunque *jahuar* no es, estrictamente hablando, un acto de *sati*, y aunque no deseo hablar a favor de la violencia sexual aceptada de los ejércitos masculinos conquistadores, “musulmanes” o cualquier otro, la autoinmolación femenina ante esta posibilidad es una legitimación de la violación como “natural” y funciona, a largo plazo, a favor de la exclusiva posesión genital de la mujer. La violación en grupo perpetrada por los conquistadores es una celebración metonímica de la adquisición territorial. Tal como la ley general para las viudas no fue cuestionada,

así este acto de heroísmo femenino persiste entre las historias patrióticas contadas a los niños, operando así sobre el nivel más natural de reproducción ideológica. Esto también cumple un tremendo papel, precisamente como significante sobredeterminado, actuando en el comunismo hindú. Simultáneamente, la cuestión más amplia del sujeto sexuado es ocultada poniendo en primer plano la violencia del *sati*. La tarea de recuperar un sujeto –sexualmente– subalterno se pierde en una textualidad institucional en su origen arcaico.

Como mencioné arriba, cuando el estatus de sujeto legal como propietario podía ser temporalmente otorgado al sobreviviente *femenino*, la autoinmolación de viudas fue rigurosamente forzada. Raghunandana, el último legalista de los siglos quince-dieciséis, cuya interpretación le presta supuestamente la más grande autoridad a tal ejecución, toma como su texto un curioso pasaje del *Rig-Veda*, el más antiguo de los textos sagrados hindúes, el primero de los *Srutis*. Haciendo esto está siguiendo una tradición centenaria, conmemorando una mala interpretación peculiar y transparente en el preciso lugar de aprobación. Aquí está el verso bosquejando ciertos pasos dentro de los ritos para los muertos. Incluso para una lectura sencilla es claro que “no está dirigido a viudas del todo, sino a las esposas de la casa del hombre muerto, cuyos maridos estaban vivos”. ¿Por qué entonces fue tomado como una interpretación importante? Esta, no marcada transposición del marido muerto por el vivo, está en un orden diferente de misterio en el origen arcaico de los casos que hemos estado discutiendo: “Dejen que aquellas cuyos esposos son dignos y que viven entren a la casa con mantequilla clarificada en sus ojos. Dejen que aquellas esposas pasen primero a la casa, sin lágrimas, lozanas y bien adornadas” (HD, II, 2: 634). Pero esta crucial transposición no es el único error aquí. La autoridad se aloja en un pasaje discutido y en una lectura alterna. En la segunda línea, traducida aquí “Dejen que aquellas esposas pasen primero a la casa”, la palabra para primero es *agré*. Algunos la han leído como *agné*, “Oh Fuego”. Como Kane aclara, no obstante, “incluso sin este cambio Apararka y otros confían para la práctica del *sati* en este verso” (HD, IV, 2: 199). Aquí está otra pantalla alrededor de un origen de la historia del sujeto femenino subalterno. Es una onirocrítica histórica que uno debería realizar a una declaración como: “¿Debe admitirse por consiguiente que bien los MSS son corruptos o que Raghunandana cometió

un error inocente” (HD, II, 2: 634)? Debería mencionarse que el resto del poema es bien acerca de la ley general de *brahmacarya-en-estaticidad* para viudas, con respecto a la cual *sati* es una excepción, o bien acerca del *niyoga* – “señalar a un hermano o algún pariente cercano para ocupar el lugar del esposo fallecido casándose con su viuda”<sup>39</sup>.

Si P. V. Kane es la autoridad sobre la historia del *Dharmasâstra*, el texto de Mulla *Principios de la ley hindú* es la guía práctica. Es parte del texto histórico de lo que Freud llamó “lógica del hervido” que estamos desenredando aquí, a lo que aduce el trabajo de Mulla, de manera tan definitiva, que el verso del *Rig-Veda* bajo consideración era prueba de que “las segundas nupcias de las viudas y el divorcio eran reconocidos en algunos de los antiguos textos” (Mulla, 1982: 184).

Uno no puede sino preguntarse acerca del papel de la palabra *yonî*. En contexto, con el adverbio de lugar *agré* (enfrente), la palabra significa “lugar para vivir”. Pero eso no desvanece su sentido primario de “genital” –tal vez todavía no específicamente genital *femenino*–. ¿Cómo podemos tomar como autoridad para la elección de la autoinmolación de una viuda un pasaje que celebra la entrada de esposas adornadas a un lugar para vivir invocado en esta ocasión por su nombre-*yonî*, a tal grado que el icono extracontextual es casi una entrada en la producción cívica o nacimiento? Paradójicamente, la relación imaginaria de vagina y fuego presta una clase de fuerza a la autoridad atribuida<sup>40</sup>. Esta paradoja es reforzada por la modificación de Raghunandana del verso para leer, “Déjenlas primero ascender la morada *fluida* [u origen, con, por supuesto, el nombre-*yonî* –un *rôhantu jalayônimagné*], Oh fuego [o de fuego]”. ¿Por qué se debería aceptar que esto “probablemente significa” “el fuego puede ser para ellas tan fresco como el agua” (HD,

39. Sir Monier Monier-Williams. 1899. *Sanskrit-English Dictionary*. Clarendon Press. Oxford: 552. Los historiadores a menudo son impacientes si los modernistas parecen tratar de importar juicios “feministas” a antiguos patriarcados. La cuestión real es, por supuesto, ¿por qué las estructuras de dominación patriarcal deben ser registradas incontestablemente? Las aprobaciones históricas para la acción colectiva frente a la justicia social sólo pueden ser desarrolladas si la gente por fuera de la disciplina cuestiona los estándares de “objetividad” preservada como tal por la tradición hegemónica. No parece inapropiado observar que un instrumento tan “objetivo” como un diccionario pueda usar la expresión explicativa profundamente sexista y prosélita: “plantear el problema del esposo muerto”.

40. Estoy agradecida a la profesora Alison Finley del Trinity College (Hartford, CT) por discutir el pasaje conmigo. La profesora Finley es una experta en el *Rig-Veda*. Me apresuro a señalar que ella encontraría mis lecturas como irresponsablemente “críticas-literarias” como los antiguos historiadores las encontrarían “modernistas” (véase, Sunderlal T. Desai. 1982).

II, 2: 634)? El fluido genital de fuego, una fraseología corrupta, puede representar una indeterminación sexual proporcionando un simulacro para la indeterminación intelectual de *tattvajñāna* –conocimiento verdadero–.

He escrito arriba acerca de la contranarrativa construida de la conciencia de la mujer, y así, del ser mujer, y así, el que la mujer sea buena, y así, el deseo de la mujer buena, y así, del deseo de la mujer. Este deslizamiento puede ser visto en la fractura inscrita en la propia palabra *sati*, la forma femenina de *sat*. El *sat* trasciende cualquier noción específica de género de masculinidad y asciende no sólo a universalidad humana sino también a la espiritual. Es el participio presente del verbo “ser” y como tal no sólo significa ser sino la Verdad, lo Bueno, lo Justo. Esta es su esencia en los textos sagrados, espíritu universal. Incluso como prefijo indica apropiado, feliz, adecuado. Es lo suficientemente noble para haber entrado al discurso más privilegiado de la filosofía occidental moderna: la meditación de Heidegger sobre el Ser (Heidegger, 1961: 58). *Sati*, el femenino de esta palabra, significa simplemente “buena esposa”.

Este es el momento para anunciar que *sati* o *suttee* como nombre propio del rito de autoinmolación de viudas conmemora un error gramático de parte de los británicos, casi igual que la nomenclatura “indio americano” conmemora un error fáctico de Colón. La palabra en los distintos lenguajes de la India es “la quema de la *sati*” o de la buena esposa, quien de ese modo escapa la estaticidad regresiva de la viuda en *brahmacharya*. Esto ejemplifica las sobredeterminaciones de la situación de raza, clase, género. Esto tal vez puede ser comprendido aun cuando se la aplana: hombres blancos, buscando salvar mujeres cafés de hombres cafés, imponen sobre estas mujeres una constricción ideológica más grande identificando absolutamente, dentro de la práctica discursiva, buena esposa con autoinmolación en la pira del esposo. Sobre el costado de esta forma de constituir el objeto, la abolición –o remoción– de lo que podía proveer la ocasión para establecer una buena sociedad, distinguida de la meramente civil, es la manipulación hindú de la constitución del sujeto femenino que he tratado de discutir.

(Ya he mencionado el *Suttee* de Edward Thompson, publicado en 1928. No puedo hacer justicia aquí a este espécimen perfecto de verdadera justificación del imperialismo como misión civilizadora. En ninguna parte de su libro, escrito por alguien

que declaradamente “ama a la India”, hay algún cuestionamiento de la “beneficiosa crueldad” de los británicos en la India motivados por el expansionismo territorial o por el manejo del capital industrial (Thompson, 1928: 37). El problema con su libro es, ciertamente, un problema de representación, la construcción de una “India” continua y homogénea en términos de cabezas de estado y administradores británicos, desde la perspectiva de “un hombre de buen sentido” que sería la transparente voz razonable de la humanidad. “India” puede ser representada en otro sentido, por sus amos imperiales. La razón para referirse aquí al *suttee* es el astuto aprovechamiento de Thompson de la palabra *sati* como “fiel” en la primera frase de su libro, una traducción inexacta que es, sin embargo, un permiso inglés para la inserción del sujeto femenino en el discurso del siglo veinte)<sup>41</sup>.

41. *Ibid.*: 15. Para el estatus del nombre propio como “marca”, véase Derrida, “Taking Chances”.

Considérese la alabanza de Thompson de la apreciación del general Charles Hervey del problema del *sati*:

Hervey tiene un pasaje en el que manifiesta la piedad de un sistema que buscaba sólo la hermosura y la constancia en la mujer. Él obtuvo los nombres de *satis* que habían muerto en las piras de los Rajas de Bikanir; ellas tenían nombres como “Reina Radiante, Rayo de Sol, Delicia de Amor, Guirnalda, Virtud Encontrada, Eco, Ojo Suave, Comodidad, Rayo de Luna, Despecho de Amor, Corazón Amado, Juego de Ojos, Nacida entre los Árboles, Sonrisa, Capullo de Amor, Buen Augurio, Vestida de Niebla, o Brote de Nube” –el último es el nombre de una favorita–.

Imponiendo, una vez más, las demandas típicas de la clase alta victoriana sobre “su mujer” –su frase preferida–, Thompson se apropia de la mujer hindú como suya para salvarla del “sistema”. Bikaner queda en Rajastán; y cualquier discusión sobre quema de viudas de Rajastán, especialmente dentro de la clase dirigente, estaba íntimamente ligada a la construcción positiva o negativa del comunismo hindú –o ario–.

Una mirada a los nombres patéticamente mal escritos de las *satis* de los artesanos, campesinos, prestamistas, clérigos y grupos sociales comparables en Bengala, donde las *satis* fueron más comunes, no habría producido tal cosecha –el adjetivo preferido de Thompson para los bengalíes es “imbéciles”–. O tal vez sí.

No hay pasatiempo más peligroso que cambiar nombres propios a nominales comunes, traducéndolos y usándolos como evidencia sociológica. Yo traté de reconstruir los nombres de esa lista y empecé a sentir la arrogancia de Hervey-Thompson. Por ejemplo, ¿qué pudo haber sido “Comodidad”? ¿Era *Shanti*? Los lectores recordarán la última línea de *La tierra baldía* de T. S. Eliot. Allí la palabra soporta la marca de una clase de estereotipo de la India –la grandeza de los ecuménicos *Upanishads*. ¿O era *swasti*? Los lectores se acordarán de la *swastica*, la marca ritual brahmánica de la comodidad doméstica –como en “Dios bendiga nuestro hogar”– estereotipada en una parodia criminal de hegemonía aria. Entre estas dos apropiaciones, ¿dónde está nuestra bella y constante viuda ardiente? El aura de los nombres le debe más a escritores como Edward Fitzgerald, el “traductor” de los *Rubayyat* de Omar Khayyam quien ayudó a construir una cierta imagen de la mujer oriental por medio de la supuesta “objetividad” de la traducción, más que por la exactitud sociológica –el *Orientalismo* de Said, 1978, sigue siendo aquí el texto autorizado–. De acuerdo con este tipo de consideración, la traducción de los nombres propios de un conjunto aleatorio de filósofos franceses contemporáneos o de directores de prestigiosas corporaciones del sur de Estados Unidos daría evidencia de una feroz inversión en una teocracia arcangélica y hagiocéntrica. Tales trucos de la pluma pueden ser perpetuados también sobre los “sustantivos comunes”, pero el nombre propio es más susceptible al truco. Y es el truco británico con el *sati* lo que estamos discutiendo. Después de tal domesticación del sujeto, Thompson puede escribir, bajo el encabezamiento “La sicología del ‘*Sati*’”: “He pretendido tratar de examinar esto; pero lo cierto es que ya no me genera perplejidad” (Thompson, 1928: 137).

Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la “mujer del tercer mundo” atrapada entre la tradición y la modernización. Estas consideraciones revisarían cada detalle de los juicios que parecen válidos para una historia de la sexualidad en Occidente: “Tal sería la característica de la represión, la que la distinguiría de las prohibiciones sostenidas por la ley penal simple: la represión funciona bien como una sentencia a desaparecer, pero también como un mandato al silencio, afirmación de no-existencia; y consecuentemente establece

que de todo esto no hay nada que decir, que ver o conocer” (Foucault, 1980: 4). El caso del *suttee* como ejemplo de la mujer-en-el-imperialismo podría desafiar y reconstruir esta oposición entre sujeto –ley– y objeto de conocimiento –represión– y marcar el lugar de la “desaparición” con algo más que el silencio y la no-existencia, una violenta aporía entre el estatus del sujeto y del objeto.

Sati como nombre propio de mujer es de uso muy extendido hoy en la India. Llamar a una niña “una buena esposa” tiene su propia ironía profética, y la ironía se hace más grande porque este sentido de sustantivo común no es el operador primario en el nombre propio<sup>42</sup>. Tras el nombramiento de la niña está el Sati de la mitología hindú, Durga en su manifestación como buena esposa<sup>43</sup>. En una parte de la historia, Sati –ya es llamada así– llega a la corte de su padre sin ser invitada, en ausencia, incluso, de una invitación para su divino esposo Siva. Su padre empieza a ultrajar a Siva y Sati muere de dolor. Siva llega furioso y baila sobre el universo con el cuerpo de Sati sobre su hombro. Vishnu descuartiza el cuerpo y las partes son esparcidas sobre la tierra. Alrededor de cada parte como reliquia hay un gran lugar de peregrinación.

Figuras como la diosa Atenea –“hijas del padre auto-declaradamente no contaminadas por el útero”– son útiles para establecer el autoenvilecimiento ideológico de las mujeres, lo cual debe ser diferenciado de una actitud deconstructiva hacia el sujeto esencialista. La historia de la mítica Sati, invirtiendo cada narratema del rito, realiza una función similar: el esposo viviente venga la muerte de la esposa, una transacción entre grandes dioses masculinos ejecuta la destrucción del cuerpo femenino y lo inscribe así a la tierra como una geografía sagrada. Ver esto como una prueba de feminismo del hinduismo clásico o de una cultura india centrada en diosas y por lo tanto feminista es una posición tan ideológicamente contaminada de nativismo o etnocentrismo inverso como fue imperialista borrar la imagen de la luminosa luchadora Madre Durga y revestir el nombre propio Sati sin otro significado distinto que el del ardiente ritual de la indefensa viuda como ofrenda de sacrificio que puede entonces ser salvada. No hay espacio desde el cual pueda hablar el sujeto subalterno sexuado.

42. El hecho de que la palabra también fue usada como forma de señalar a una mujer de buena cuna –“una dama”– complica el asunto.

43. Debería recordarse que esta relación no agota sus muchas manifestaciones dentro del panteón.



Si los oprimidos por el capital socializado no necesariamente tienen acceso sin mediación a la resistencia “correcta”, ¿puede la ideología del *sati*, viniendo de la historia de la periferia, ser absorbido<sup>44</sup> dentro de algún modelo de práctica intervencionista? Puesto que este ensayo opera sobre la noción de que todas aquellas nostalgias bien definidas por los orígenes perdidos son sospechosas, especialmente como base para la producción ideológica contrahegemónica, debo proceder por la vía del ejemplo<sup>45</sup>.

(El ejemplo que ofrezco aquí no es una súplica por alguna violenta hermandad india de autodestrucción. La definición de

44. *Sublated* en el original. N. del t.

45. Una posición contra la nostalgia como base de la producción ideológica contrahegemónica no justifica su uso negativo. Dentro de la complejidad de la economía política contemporánea podría ser, por ejemplo, altamente cuestionable propugnar por que el actual crimen de la clase trabajadora india de quemar a las novias que llevan dotes insuficientes y disfrazar subsecuentemente el asesinato como suicidio es tanto un uso o un abuso de la tradición del suicidio *sati*. Lo máximo que se puede afirmar es que ese es un desplazamiento en una cadena de semiosis con el sujeto femenino como significante, lo cual nos haría retroceder a la narrativa que hemos estado desenmarañando. Claramente, uno debe trabajar para detener el crimen de quema de novias en cualquier forma. Si, sin embargo, ese trabajo es cumplido por una nostalgia no examinada o su opuesto, se ayudaría activamente a la sustitución de lo étnico o de la pura genitalidad como significante en el lugar del sujeto femenino.

la India británica como hindú en la ley hindú es una de las marcas de la guerra ideológica de los británicos contra los gobernantes Mughales islámicos en la India; una escaramuza significativa en esa guerra todavía sin terminar fue la división del subcontinente. Además, desde mi punto de vista, los ejemplos individuales de esta clase fallan trágicamente como *modelos* de práctica intervencionista, puesto que cuestiono la producción de tales modelos. Por otro lado, como objetos de análisis de discurso para el intelectual no autorenoyante, pueden iluminar una sección del texto social, no obstante en una forma fortuita).

Una joven de dieciséis o diecisiete años, Bhuvanewari Bhaduri, se

colgó en el modesto apartamento de su padre en el norte de Calcuta en 1926. El suicidio era un rompecabezas puesto que, como Bhuvanewari estaba menstruando en ese momento, claramente no era un caso de embarazo ilícito. Cerca de una década después, se descubrió que ella era miembro de uno de los muchos grupos implicados en la lucha armada por la independencia de la India. Finalmente se le había confiado un asesinato político. Incapaz de afrontar la tarea y sin embargo consciente de la necesidad práctica de lo que se le había confiado, ella se mató.

Bhuvanewari sabía que su muerte sería diagnosticada como el resultado de una pasión ilegítima. Por lo tanto había esperado

la llegada de la menstruación. Mientras esperaba, Bhuvanewari, la *brahmachârini* que estaba sin duda buscando un papel de buena esposa, tal vez reescribió el texto social del suicidio *sati* de una forma intervencionista. (Una explicación tentativa de su inexplicable acto habría sido una posible melancolía favorecida por las continuas burlas de su cuñado sobre que ella era demasiado vieja para no estar casada todavía). Ella generalizó el motivo aprobado para el suicidio femenino quedándose con el inmenso problema de desplazar –no simplemente negar– en la inscripción fisiológica de su cuerpo, su confinamiento dentro de la pasión legítima por un solo hombre. En el contexto inmediato, su acto se convirtió en un absurdo, un caso de delirio más que de sanidad. El gesto de desplazamiento –esperando la menstruación– es en principio una inversión de la prohibición contra el derecho de las viudas menstruantes de inmolarse ellas mismas; la viuda impura debía esperar, públicamente, hasta el baño purificador del cuarto día, cuando ella ya no está menstruando, para reclamar su dudoso privilegio.

En esta lectura, el suicidio de Bhuvanewari Bhaduri es una reescritura no enfática, *ad hoc*, subalterna del texto social del *sati* tanto como el recuento hegemónico de la resplandeciente, luchadora y familiar Durga. Las emergentes posibilidades discrepantes de esa relación hegemónica de la madre luchadora están bien documentadas y son popularmente bien recordadas por medio del discurso de los líderes masculinos participantes en el movimiento independentista. El subalterno como femenino no puede ser escuchado o leído.

Sé de la vida y muerte de Bhuvanewari por medio de conexiones familiares. Antes de investigarlas más profundamente, le pedí a una mujer bengalí, filósofa y sanscritista cuya principal producción intelectual es casi idéntica a la mía, que empezara el proceso. Dos réplicas: 1) ¿Por qué, si sus dos hermanas, Saileswari y Râseswari, llevaron vidas tan plenas y maravillosas, usted está interesada en la desventurada Bhuvanewari? 2) Le pregunté a sus sobrinas. Parece que fue un caso de amor ilícito.

He tratado de usar y de ir más allá de la deconstrucción derri-deana, la cual no celebro como feminismo como tal. Sin embargo, en el contexto de la problemática que he señalado, encuentro su morfología mucho más concienzuda y útil que el apremiante, compromiso sustantivo con temas más “políticos” de Foucault y de Deleuze –la más reciente invitación a “hacerse mujer”– que

46. No había leído "Power and subjectivity in Foucault" de Peter Dews. 1984. *New Left Review*. 144, hasta cuando terminé este ensayo. He examinado su libro sobre el mismo tema [Peter Dews. *The Logics of Disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. 1987. Verso. Londres]. Hay muchos puntos en común entre su crítica y la mía. No obstante, hasta donde puedo decir a partir del breve ensayo, él escribe desde una perspectiva acrítica de la teoría crítica y de la norma intersubjetiva que puede cambiar del todo muy fácilmente "individuo" o "sujeto" en su enclave de "sujeto epistémico". La lectura de Dews de la conexión entre la "tradición marxista" y el "sujeto autónomo" no es la mía. Además, su relación del "impasse del posestructuralismo en su segunda fase como un todo" está viciada por no considerar a Derrida, quien ha estado contra el privilegiamiento del lenguaje desde su trabajo más temprano, la "Introducción" en *The Origin of Geometry* de Edmund Husserl, traducción de John Leavy, Nicholas Hays, Stony Brook, NY, 1978. Lo que aparta su excelente análisis de mi problemática es, por supuesto, que el Sujeto dentro del cual ubica el trabajo de Foucault es el Sujeto de la tradición europea (pp. 87-94).

puede hacer la influencia de ellos más peligrosa para la academia de Estados Unidos como entusiasta radical. Derrida marca la crítica radical con el peligro de apropiarse del otro por asimilación. Él lee la catacresis en el origen. Él reclama una reescritura del utópico impulso estructural como "reproducir delirante esa voz interior que es la voz del otro en nosotros". Debo reconocer aquí la utilidad a largo plazo en Jacques Derrida que ya no encuentro en los autores de *La historia de la sexualidad y Mil mesetas*<sup>46</sup>.

El subalterno no puede hablar. No hay virtud en las listas globales de la vandería con "mujer" como un artículo piadoso. La representación no se ha marchitado. La intelectual femenina como intelectual tiene una tarea circunscrita que no debe rechazar con una rúbrica.

## REFERENCIAS

- ALTHUSSER, LOUIS. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. Monthly Review Press. Nueva York.
- ANDERSON, PERRY. 1983. *In the Tracks of Historical Materialism*. Verso. Londres.
- BENJAMIN, WALTER. 1983. *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*. Traducción de Harry Zohn. Verso. Londres.
- BOVÉ, PAUL. 1983. "Intellectuals at war: Michel Foucault and the analysis of power". *Sub-Stance*. 36-7.
- CARBY, HAZEL V. et al. 1982. *The Empire Strikes Back: Race and racism in 70s Britain*. Hutchinson. Londres.
- CHAUDHURY, AJIT K. 1984. "New wave social science". *Frontier*. 16-24. 28 de enero.
- CULLER, JONATHAN. 1982. *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*. Cornell University Press. Ithaca, NY.
- DAVIS, MIKE. 1984. "The political economy of the late-imperial America". *New Left Review*. 143. Enero-febrero.
- DELEUZE, GILLES Y FELIX GUATTARI. 1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. Traducción de Richard Hurley et al. Viking Press. Nueva York.
- DERRET, J. D. M. 1957. *Hindu Law Past and Present: Being an account of the controversy which preceded the enactment of the Hindu code, and the text of the code as was enacted, and some comments thereon*. A. Mukherjee & Co. Calcuta.
- DERRIDA, JACQUES. 1981. "The Double Session". En *Dissemination*. Traducción de Barbara Johnson. University of Chicago Press. Chicago.
- EAGLETON, TERRY. 1983. *Literary Theory: An introduction*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- FOUCAULT, MICHEL. 1965. *Madness and Civilization: A history of insanity in the age of reason*. Traducción de Richard Howard. Pantheon Books. Nueva York.
- . 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected essays and interviews*. Traducción de Donald F. Bouchard y Sherry Simon. Cornell University Press. Ithaca, N. Y.
- . 1980. *The History of Sexuality*. Vol. I. Traducción de Robert Hurley. Vintage Books. Nueva York.
- FOX-GENOVESE, ELIZABETH. 1982. "Placing women's history in history". *New Left Review*. 133. Mayo-junio.
- FREUD, SIGMUND. 1955. "'A child is being beaten': a contribution to the study of the origin of sexual perversions". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traducción de James Strachey et al. Hogarth Press. Londres. Vol. 17.
- . 1955. "Wild psycho-analysis". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traducción de James Strachey et al. Hogarth Press. Londres. Vol. II.
- GUJHA, RANAJIT (ed.). 1982. *Subaltern Studies I: Writing on South Asian history and society*. Oxford University Press. Nueva Delhi.
- . (ed.). 1983. *Subaltern Studies II: Writing on South Asian history and society*. Oxford University Press. Nueva Delhi.
- . 1983a. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Oxford University Press. Nueva Delhi.
- HEIDEGGER, MARTIN. 1961. *An Introduction to Metaphysics*. Traducción de Ralph Manheim. Doubleday Anchor. Nueva York.

- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. 1984. *Le Différend*. Minuit. París.
- MACAULAY, THOMAS BABINGTON. 1979. *Speeches by Lord Macaulay: With his minute on Indian education*. Editado por G. M. Young. Oxford University Press. AMS edition. Oxford.
- MACHEREY, PIERRE. 1978. *A Theory of Literary Production*. Traducción de Geoffrey Wall. Routledge. Londres.
- MAHAMAHOPADHYAYA HARAPRASAD SHASTRI. 1925. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*. Society of Bengal. Calcuta. Vol. 3.
- MARX, KARL. 1973. *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*. Traducción de Martin Nicolaus. Viking Press. Nueva York.
- . 1974. *Surveys from Exile*. Traducción de David Fernbach. Vintage Books. Nueva York.
- . 1977. *Capital: A critique of political economy*. Vol. 1. Traducción de Ben Fowkes. Vintage Books. Nueva York.
- MULLA, SUNDERLAL T. DESAI. 1982. *Principles of Hindu law*. N.M. Tripathi. Bombay.
- NANDY, ASHIS. 1975. "Sati: a nineteenth-century tale of women, violence and protest". En V. C. Joshi (ed.). *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. Vikas Publishing House. Nueva Delhi.
- SAID, EDWARD W. 1983. *The World, The Text, The Critic*. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- . 1984. "Permission to narrate". *London Review of Books*. 16 de febrero.
- SENA, DINESACHANDRA. 1925. *Brhat Banga*. Calcutta University Press. Calcuta. Vol. 1.
- THOMPSON, EDWARD. 1928. *Suttee: A historical and philosophical enquiry into the Hindu rite of widow burning*. George Allen & Unwin. Londres.
- WOLF, ERIC. 1982. *Europe and the People Without History*. University of California Press. Berkeley.

## RESEÑAS

¿POR QUÉ VIVIMOS?

MARC AUGÉ

Fayard. París. 2003

198 páginas

EN SU LIBRO MÁS RECIENTE, EL CÉLEBRE ETNÓLOGO FRANCÉS, QUE DESDE hace dos décadas planteara la apuesta epistemológica titulada *Por una antropología de los mundos contemporáneos*, examina una pregunta que concierne especialmente a quienes hoy, más que nunca, hemos tomado conciencia del "desencantamiento" del mundo y de la "muerte" de Dios. *Por qué vivimos* es el eco de una protesta ante el elevado silencio global de las instituciones, que parecieran preferir la gestión en lugar de las luchas políticas, la seguridad del encierro para evitar el anonimato de andar por la calle, y la apología inmediata del consumo en vez de la imaginación creadora.

Retomando buena parte de las "lecciones" aprendidas en África, especialmente a partir de sus trabajos en Costa de Marfil y en Togo, Marc Augé reconoce el inmenso aporte que dichas comunidades le hicieron —sin saberlo— a sus reflexiones posteriores. En efecto, tras muchos años de investigación, el autor de los *no-lugares* logró comprender que la mediación "es una función que cumplen los dioses", porque: "creyendo en ellos fundamentalmente se busca recrear las relaciones humanas". De suerte que estudiando el profetismo, el investigador de lo lejano alcanzó a vislumbrar un objeto más cercano para la antropología: objetivar y explicitar, de la manera más rigurosa, las relaciones cotidianas entre lo individual y lo colectivo, tal cual los hombres suelen religarse por medio de sus dioses. Porque la vida política, familiar y económica permanece, paradójicamente, bastante independiente de la esfera religiosa, mas no alejada por completo de la actividad ritual, ya que esta traspasa —por así decirlo— a la religión misma, a través de los múltiples pliegues del lazo social.