

1-1-2017

Pensamientos periféricos: la emergencia genealógica de la subalternidad en la historia

Miguel Ángel Carranza Montero
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Carranza Montero, M. Á. (2017). Pensamientos periféricos: la emergencia genealógica de la subalternidad en la historia. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/77

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

***PENSAMIENTOS PERIFÉRICOS:
LA EMERGENCIA GENEALÓGICA DE LA
SUBALTERNIDAD EN LA HISTORIA.***

MIGUEL ÁNGEL CARRANZA MONTERO.

Código Estudiantil: 30052233

MONOGRAFÍA DE GRADO PARA OBTENER EL TÍTULO
DE PROFESIONAL EN FILOSOFÍA Y HUMANIDADES.

DIRECCIÓN DE MONOGRAFÍA: IVÁN RODRÍGUEZ

***UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
BOGOTÁ D.C.***

2017

TABLA DE CONTENIDO:

A.	INTRODUCCIÓN:	1
a.1	La Deuda Moderna Con El Problema Colonial.	1
1.	CAPÍTULO UNO: RANAHIT GUHA, LOS “SUBALTERN STUDIES” Y LA INDIA.	9
1.1	Los <i>Subaltern Studies</i> o “Estudios de la Subalternidad”.	10
1.1,2	Contexto histórico y complejidad cultural India.	11
1.2	<i>Ranahit Guha Y La Subalternidad.</i>	14
1.2.1	<i>Subalternidad, religiosidad y clase</i>	15
2.	CAPÍTULO DOS: LAS VOCES DE LA HISTORIA Y LA PROSA DE CONTRAINSURGENCIA	21
2.1	<i>El Código De Pacificación y la Prosa De Contrainsurgencia</i>	21
2.2	Las Voces de la Historia y el <i>Estatismo.</i>	39
3.	CAPÍTULO TRES: EL GERMEN COLONIAL DE LA HISTORIA EN CLAVE MODERNA (CONCLUSIONES).	44
4.	BIBLIOGRAFÍA.	60
4.1	Bibliografía Principal	60
4.2	Bibliografía complementaria.	60

DEDICATORIA:

Con enorme cariño dedico estas páginas a los diferentes tipos de amor que han acompañado este camino. Al consagrado con el que Sonia Montero ha cubierto cada paso de mi existencia junto a ella hasta ver su sueño realizado en mí, al amor protector con el que Moisés Carranza entregó hasta la última gota de su sudor y esfuerzo para encaminarme y lograrlo. Al amor tierno y juguetón que Alexandra y Vanessa que con sus sonrisas y complicidades me inyectaban fuerza.

Al de las mujeres que han llenado de colores fantásticos y texturas de ensueño mi corta vida, a los amigos de toda la vida y a los de tertulias enriquecedoras.

A mis queridos profesores cuyo compromiso coyuntural logró enriquecer constantemente esta investigación. Entre ellos al lingüista y filólogo Éder García Dussan por direccionar con elocuencia mis inquietudes intelectuales hacia la teoría poscolonial en el 2008, a la socióloga María Elena González Cifuentes por ayudarme a concretar y materializar mis elucubraciones aun etéreas, al filósofo de la historia Dr. Enzo Ariza de Ávila por su enorme compromiso con el proceso educativo de sus estudiantes y su valiosa voz crítica que no callaba ante circunstancia alguna, al filósofo Dr Ivan Rodríguez por haber creído en mi trabajo desde el principio y apoyarme en situaciones clave sin vacilar. Y no es posible olvidar la valiosa ayuda de Martica, la segunda decana de la facultad, cuya labor siempre estuvo acompañada de calidez, haciendo sentir a cada estudiante de la facultad como en casa.

Por último, este trabajo es consagrado a los sectores subalternos que desde la periferia luchamos por la reivindicación de nuestra historia y la liberación del conocimiento. Todo activismo construye la utopía.

INTRODUCCIÓN: LA DEUDA MODERNA CON EL PROBLEMA COLONIAL

Los esfuerzos totalizantes que caracterizaron las dinámicas de producción de conocimiento en el transcurso de la historia de las ideas y su devenir social, han configurado un proyecto que busca comprender el universo transitando los senderos de la racionalidad. La modernidad es su punto más álgido, con la orgullosa bandera de la razón y la individualidad humana se demarca el horizonte: su meta es la verdad y todo lo que derive de ella; la misión, explicar el mundo con las facultades y límites de nuestro entendimiento, en otras palabras, *determinarlo*¹.

Es así como se configuran los grandes discursos y los ideales sublimes de *civilización*, a partir de una propuesta de sentido que surge de su experiencia concreta, que produce su universo simbólico particular y luego lo proclama único y totalizante. Dios ha sido desplazado y en su lugar divino se posa el hombre civilizado, depositario de la verdad y el método, siempre dispuesto a extender su luz clarividente hacia la *periferia caótica*, sólo su sabiduría puede curar al bárbaro, *transformarlo* en niño para enseñarle su versión de humanidad; para él, la única posible.

En este panorama, ¿cuál es el papel del *otro* para el conocimiento en constante creación, ahora en clave moderna? En el testimonio de la mitología blanca se vislumbra claramente que la perspectiva moderna no acepta una alteridad dialogante, a menos que ésta se someta como subalterna y se disponga a la civilización. Además, la marcha de la razón no se detiene, su materialización no se limita a la producción de conocimiento teórico pues es su deber permear el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), el nuevo hombre moderno vive y razona el mundo mientras lo transforma y estructura de acuerdo a sus convicciones. Hegel proclamó con orgullo la cruzada de la razón encarnada en un Napoleón galopante, el conquistador

¹Para la modernidad su lugar de enunciación es universal ya que habla de características globales a todo ser racional, es por ello que en el centro de la reflexión nunca estuvo el problema colonial. Hegel sintetiza este ímpetu hegemónico al formular su visión del espíritu absoluto y el desarrollo cultural del conocimiento occidental como «la marcha del espíritu».

civilizado, el brazo de acero en la marcha *natural* del espíritu. En este panorama se da el nacimiento y división de las ciencias humanas entre los siglos XVIII y XIX, diferentes disciplinas se crean al privilegiar ciertos aspectos del hombre, la cultura y la sociedad. Para el espíritu de la modernidad su lugar de enunciación es privilegiado y su misión es civilizar por imposición, por ello, en el choque cultural el *otro* está *predeterminado*.

A pesar de su visión totalizante, la modernidad no escapó a la crítica en su seno, muchos fueron los movimientos intelectuales que la socavaron, especialmente aquellos a quienes Ricoeur caracterizó como los *maestros de la sospecha*: *Marx, Freud y Nietzsche*. Para ellos, desde distintos caminos, es evidente que la conciencia de la modernidad se ha falseado. Así, “según Marx, la conciencia se falsea o se enmascara por intereses económicos, en Freud por la represión del inconsciente y en Nietzsche por el resentimiento del débil.”(Eymar, 2005) En esta implacable crítica resalta su carácter destructivo frente a las ilusiones éticas, políticas o las percepciones de la conciencia. Aunque su valor no se resume en aquel carácter; hay en ellas un aspecto de particular importancia y es la forma en que se interpreta el *sentido* de la modernidad en sus puntos problemáticos

Lo que quiere Marx es alcanzar la liberación por una praxis que haya desenmascarado a la ideología burguesa. Nietzsche pretende la restauración de la fuerza del hombre por la superación del resentimiento y de la compasión. Freud busca una curación por la conciencia y la aceptación del principio de realidad. Los tres tienen en común la denuncia de las ilusiones y de la falsa percepción de la realidad, pero también la búsqueda de una utopía. (Eymar, 2005)

Estos preceptos críticos potencian la depuración del proyecto moderno al proponer alternativas que surgen del mismo panorama cultural, en este sentido representan su autocrítica, la utopía sigue presente y la visión totalizante aún habita en ellos. En el primer extremo del triángulo vemos que, efectivamente, la visión del marxismo dio lugar a una crítica implacable que buscaba la reivindicación de los sectores subalternos más golpeados por la perspectiva reinante, para el alemán, la clase obrera o proletariado. Buscaba cambiar las condiciones sociales para posibilitar un

orden *moderno* racionalmente más justo. Y son las condiciones históricas y sociales modernas la condición de posibilidad para dar rienda suelta a su programa: Marx le habla al mundo moderno, a las civilizaciones industrializadas, y su lenguaje no admite una alteridad distinta pues de ser así su modelo es inoperante y la necesidad es modernizar/industrializar.

El marxismo ha sido una ideología clave en la lucha subalterna, incluso los intelectuales indios del movimiento *Subaltern Studies* militaban previamente en sus filas, hasta percatarse que los preceptos más críticos de occidente (el marxismo y la revolución) reproducen el proyecto moderno y con él la imposición de su perspectiva. En la India, como lo muestra el historiador Ranahit Guha, el marxismo se tornó legitimador del nacionalismo colonial, por ello se consideraba una herramienta útil para el análisis teórico, mas no era la perspectiva ideal para pensar el problema del colonialismo. Para la tradición marxista el colonialismo es un efecto que se supera con la llegada de la modernidad capitalista y la revolución burguesa.

En el segundo extremo del triángulo encontramos la sospecha materializada en propuesta de sentido que representa Nietzsche. Ella penetra profundamente en la fortaleza de la tradición occidental europea, haciendo evidentes las tendencias totalizantes modernas y su renuncia a la vida en favor de su versión de verdad instituida en la tradición (una ilusión estructurada que mantiene los frágiles naipes unidos en su narcisismo). La idea de bien socrática atraviesa el camino conceptual que desemboca en la formulación moderna de la objetividad y racionalidad humanas, y allí la enunciación del lenguaje crea y estructura ilusiones necesarias que alimentadas por la tradición se convierten en *la verdad*, entonces la relación entre verdad y lenguaje se hace problemática.

El nihilismo nietzscheano relativiza las certezas máximas del pensamiento moderno, devela la *voluntad de poder* implícita en el discurso de la tradición, su *voluntad de verdad*, justificando su universo conceptual auto-referencial. El concepto se convierte en la verdad, pero se olvida que la creación conceptual es un acto de

poiesis, la facultad creadora construye conceptos que posteriormente, gracias al olvido del acto creador ficcional, constituyen la realidad que se ha elegido vivir, lo cual es una *voluntad de ilusión*. Esta mentira entronizada en la razón y la ciencia se convierte en contexto, tradición, autoridad y mundo, construyendo un *golem* que choca frontalmente con el vitalismo. A partir de allí, pensar el lenguaje y la verdad desde la relativización de su esencialidad, a partir de la genealogía de sus ficciones, ubica el problema en los límites de la perspectiva y la interpretación, como actos creadores en armonía con su contingencia y tragedia propia, esas que comparten con la vida misma.²

Impugnar la verdad, con ella la tradición y su *voluntad de ilusión*, y pensar el lenguaje y su funcionalidad abrió la brecha a nuevas perspectivas críticas y propuestas de sentido. De forma análoga es posible ver la pregunta por la verdad y la tradición inscrita en tendencias como la del segundo Wittgenstein y su teoría de los Juegos del lenguaje, que posibilitan el llamado giro lingüístico, o el problema de la interpretación y la reflexión en términos críticos que se genera al incluir el concepto de *cultura*, que encuentra en Gadamer uno de sus momentos más significativos. Estos abren la brecha al segundo giro, el *giro hermenéutico*. No obstante, estas formas de impugnación del concepto *verdad* mantienen la visión hegemónica de la racionalidad cultural moderna, por ello no contemplan el problema colonial.

Finalmente, en el tercer extremo del triángulo, el psicoanálisis freudiano ataca la orgullosa bandera de la modernidad en su punto nuclear, increpando el principio de razón suficiente, o la razón como principio humanizante. El descubrimiento y caracterización del *inconsciente*, su enorme influencia en el marco estructural de la persona, desmienten el mito fundacional de la racionalidad absoluta al exponer el espacio irracional constitutivo en la identidad personal. Además, con este

² Para profundizar en la problematización de la verdad como transvaloración y voluntad de ilusión expresada en el lenguaje ver: Nietzsche (1978, 1984, 1994a, 1994b) directamente o herederos de la problemática de la verdad como Gadamer (1977), Wittgenstein (1967, 2002), Deleuze (1994), Foucault (1982), Vattimo (1996) Bataille (1989), entre otros.

descubrimiento se devela la posibilidad de interpretar ese universo irracional a partir del análisis de su *lenguaje simbólico*, y en este ejercicio las paradojas de la identidad ofrecen nuevas luces en el conocimiento del sujeto humano y la psicopatología propia de la sociedad postindustrial. El desarrollo posterior del psicoanálisis llevo estos hallazgos a nuevos terrenos, como, por un lado, el análisis simbólico del lenguaje inconsciente, la topología constitutiva del sujeto entre el Yo y el Otro (estadio del espejo) o su estructura dinámica de constitución (lo Real, lo imaginario y lo simbólico) en Lacan, o, por otro lado, la reflexión en clave lacaniana de la constitución del Otro y formulaciones tales como *el complejo de Colon*, en Charles Melman. Estos desarrollos críticos han permitido realizar análisis psicoanalíticos de las psicopatologías occidentales al llevarlas más allá de su formulación inicial freudiana. Por otro lado, al pensar la experiencia cultural occidental desde las paradojas discursivas, epistémicas y posteriormente culturales y políticas que la crítica nietzscheana o los giros (lingüístico y hermenéutico) posibilitan para su propia tradición el psicoanálisis tradicional abre nuevas tendencias autocriticas en el pensamiento moderno.

No obstante, ¿es la crítica frente a la condición colonial y sus particularidades una reflexión central en estas impugnaciones o es aún secundaria? ¿Es necesario un nuevo enfoque que ubique esta problemática en el centro del estudio? Resulta notorio en la breve exposición previa que la racionalidad hegemónica de la modernidad aún habita en las tradiciones más autocríticas del pensamiento occidental. En ellas el problema colonial aún se considera secundario, así que, un enfoque que centralice la reflexión sobre la condición colonial resulta inútil para el código cultural que lo piensa desde el modernismo, pues su lugar de enunciación no comprende la imposición que realiza como un problema, lo interpreta como la marcha racional del progreso civilizatorio.

Si bien la hegemonía del pensamiento modernizante afirma sus imposiciones como gesta civilizadora para el progreso de la humanidad, su ceguera frente al problema colonial no pasa desapercibida en el pensamiento desde la periferia. La necesidad

de ubicar la condición colonial en el centro de la reflexión humanista fue escalando hasta manifestarse con pasos decididos en un nuevo enfoque. En estas páginas esbozaremos una genealogía en torno a tal enfoque, mostrando los senderos críticos que ha transitado pensando *el problema de la condición colonial* y las diferentes formas en que se expresa la *colonialidad*. Primordialmente, nos ubicaremos en la *subalternidad*, ese concepto migrante, elusivo aunque presente en sus diferentes manifestaciones textuales, sobre el cual el colectivo de intelectuales indios *Subaltern Studies* ha desarrollado una crítica que extiende el marco del problema colonial, rastreando en sus intersticios nuevos caminos que los llevarán a la confluencia con la teoría poscolonial.

En un primer capítulo, la emergencia genealógica se expresa en la forma como los estudios de la subalternidad emprenden el primer paso decisivo para pensar la experiencia colonial y sus consecuencias. Los *Subaltern Studies* surgen de aquella necesidad de ubicar al subalterno como el agente de su historia, rescatarlo de la negación y el silenciamiento en el que se lo representa. La experiencia colonial necesita un análisis profundo de sus consecuencias, métodos de institucionalización, formas de normalización y determinación del Otro, formación de identidades ambivalentes y escindidas. Dado nuestro horizonte genealógico, la pregunta por el subalterno emerge en su primera perspectiva nuclear: la *historia*³ - como disciplina académica occidental-. Ondeando orgullosamente la bandera de la modernidad esta disciplina se proclama cual custodio de la memoria humana, pero al desnudarla veremos cómo emerge su visión hegemónica y reivindicadora del colonialismo. Ya que el movimiento *Subaltern Studies* es una colectividad de intelectuales indios que establecen su objeto de estudio específicamente en su realidad cultural inmediata, cerraremos el primer capítulo con un corto análisis general de las características ideológicas e históricas de la India, que serán útiles para adentrarnos en la exposición posterior.

³ En adelante se utilizará el concepto *historia* en cursiva para reconocerla como disciplina académica occidental, gestada desde la lógica de la modernidad. En contraste, utilizaremos “historia”, sin cursiva, para indicar cuando el sentido del concepto corresponde a un uso descriptivo que indica un proceso histórico.

El historiador bengalí Ranahit Guha fue el incitador de este movimiento de intelectuales indios, por ello, será nuestro punto de referencia a partir del segundo capítulo. A través de sus análisis sobre la producción y legitimación de la *historia* hizo visible las formas que utilizan los discursos políticos y académicos para introducir códigos que determinen al subalterno en virtud de la ideología oficial o *estatismo* vigente. Utilizando diferentes teorías, como el post-estructuralismo y la lingüística, muestra cómo el *código de pacificación* atraviesa la escritura de informes oficiales, interpretativos e incluso académicos, y se establece la complicidad entre la Historia y el *estatismo* entre la cual la *Iniciativa histórica* subalterna queda sepultada en el silencio y la negación.

En el segundo capítulo exploraremos a Guha, sus teorías frente a la impugnación de la *historia* moderna como disciplina, su manifestación en la *historia* colonial británica y la posterior *historia* nacionalista India. Como concepto transversal de sus estudios está siempre presente la pregunta por la *subalternidad*, así que desarrollaremos un análisis de cómo se presenta este concepto en el trabajo del Bengalí, y cómo va más allá del marxismo separándose de él al exponer los límites del concepto de *clase* y la ceguera del materialismo dialectico frente a la *religiosidad* como fenómeno social. Llegados a este punto, la impugnación a la *historia* como disciplina de conocimiento toma un carácter concreto en Guha, quien escudriña metódicamente en diferentes fuentes históricas para demostrar paso por paso las evidencias de su propuesta teórica.

Al seguir de cerca este proceso arqueológico, en el tercer capítulo nos centraremos en dos obras del bengalí: en primer lugar, *La prosa de contrainsurgencia*, en la cual expondremos el proceso meta-histórico, lingüístico y semiótico que lo llevó a categorizar los discursos históricos en tres manifestaciones específicas en las que demuestra la existencia de un *código de pacificación y contrainsurgencia* basado en la negación de la iniciativa histórica subalterna. En segundo lugar, nos aventuraremos en su obra *Las voces de la historia* para escuchar los testimonios acallados de un silenciamiento sistemático reproducido por una racionalidad colonial

que ha configurado la producción de conocimiento en su código de autoafirmación. Se trata del silenciamiento de los sectores subalternos a los cuales se les ha negado la participación activa de sus procesos históricos para privilegiar las ideologías específicas que justifiquen y fortalezcan la existencia a perpetuidad del Estado establecido. Guha lo llama *Estatismo*, concepto central en la producción de conocimiento histórico. Concluiremos el tercer y último capítulo de esta genealogía de conceptos rastreando las voces de la historia como emergencia del problema colonial en el pensamiento periférico para rastrear en el germen colonial.

Una vez Guha ha planteado su crítica incitadora dirigida a la *historia*, la impugnación del colectivo *Subaltern Studies* transgrede este marco y llega desde otras disciplinas, como el psicoanálisis, la antropología, la sociología, la filosofía, entre otras. El concepto de *subalternidad* se convierte en un referente nuclear, mas elusivo, pues migra a diferentes espacios debido a sus desplazamientos discursivos. Además, la posibilidad o imposibilidad de hallar la voz del subalterno conduce los estudios a diferentes focos de crítica y autocrítica, los cuales establecen su tono de acuerdo al autor y su propuesta específica.

Aunque en este camino genealógico existen muchos desplazamientos discursivos frente a la subalternidad, escogí el de la *historia* con Guha ya que aporta a la discusión desde la teoría poscolonial sin redundar en los excelentes trabajos que tratan momentos tan importantes como el Orientalismo de Edgar Said, la deconstrucción de la historiografía en Gayatri Spivak o los fragmentos del concepto ideológico de nación enfrentados a la realidad del territorio-nación en Partha Chatterjee. Mi interés en este trabajo es presentar aquellos momentos poco explorados, para mostrar cómo sus aportes enriquecen la reflexión en torno al problema colonial. En este sentido, queda en el tintero un desarrollo adicional sobre «la imposibilidad de la voz subalterna» en Spivak, «la ignorancia asimétrica» en Chatterjee, la «Provincialización de Europa» en Dipesh Chakrabarty y «la identidad colonial» en Homi Bhabha. Sin más preámbulo ofrezco estas líneas con la intención de impulsar un eco crítico en los pensadores periféricos y metropolitanos.

CAPÍTULO UNO: RANAHIT GUHA, LOS “SUBALTERN STUDIES” Y LA INDIA

« (...) no es posible escribir o hablar sobre el pasado sin usar conceptos o presuposiciones derivadas de la propia existencia y comprensión del presente». Joseph Fontana⁴

Para entender las realidades concretas que se presentan en los países que nacieron inmersos en el auge del colonialismo occidental europeo y que, como Latinoamérica, son resultado de un proceso de modernización inconclusa que fracasó⁵ -como alternativa al desarrollo interno necesario para la interacción en igualdad con las grandes potencias-, es necesario abordar perspectivas críticas que posibiliten diversas lecturas del proceso que hemos experimentado como historia. Estas lecturas nos permitirán observar cómo se ha configurado una historiografía en virtud de ideologías que marcan el rumbo de comunidades históricas concretas de la periferia y lo inscriben en el horizonte de la marginalidad, esa que caracteriza nuestro papel en la globalización occidental.

De tal manera que lo que está en juego en un acercamiento de estas proporciones, es el reconocimiento de las discontinuidades o afianzamientos, los pasos en falso, los senderos por los cuales se ha aventurado la pregunta por el problema colonial. Desde la perspectiva genealógica adoptada, hallar el *origen (Ursprung)* es interesante, pero lo que aquí nos interesa es su momento de *emergencia (Enstehung)*, donde los elementos disimiles que reptaron aisladamente llegan a

⁴ En: prólogo a: (Guha, 2002c: 13)

⁵ Para profundizar en el fracaso de los modelos de industrialización y modernización en Latinoamérica Ver: Fals- Borda Orlando (1968). *Las revoluciones inconclusas en América Latina: 1809-1968*, México, Siglo XXI; Guerra, Françoise Xavier (2000) *Modernidad e independencias*. Mexico: FCE; Boron, Atilio (2008). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Ediciones Hiru; Sunkel, O (1972). *Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas Fichas; Amin S. (1973), *Le developpement inegal. Essai sur les formations sociales du capitalisme peripherique*. Paris: Editions de Minuit; Hobsbawm, Eric (1971) *La era de la revolución*, Editorial Crítica, 2003; *Industria e imperio*, Ariel, 1988; *La era del capitalismo*, Guadarrama, 1977; *La era del Imperio*, Crítica, 1998; *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914-1991* (1994). Entre muchos otros.

agruparse para gritar en un primer paso decisivo; a partir de su *Enstehung*⁶. En la genealogía del problema colonial la gran batalla explota en el territorio de los Subaltern Studies, ésta es su emergencia.

1.1. Los *Subaltern Studies* o “Estudios de la Subalternidad”.

El grupo de estudios subalternos (*Subaltern Studies Group*) está conformado por un conjunto de intelectuales indios que emprendieron una crítica implacable a la historiografía India que relataba la colonización británica y, posteriormente, el nacionalismo Indio en el poder: un nacionalismo de élite. La crítica que comenzó a elaborarse a partir de las incendiarias tesis del historiador Ranahit Guha se recogió y organizó en formato de revista, en la cual confluyeron los ánimos reivindicadores de personajes de notoria suspicacia intelectual. En principio fueron predominantemente historiadores, como el mismo Guha, posteriormente se incorporaron otro tipo de disciplinas y ciencias como la antropología, la crítica literaria, el psicoanálisis, la filosofía y la ciencia política.

El nacimiento del grupo se corresponde con la fuerte crisis de legitimidad que atravesó el Estado Indio en la década de los setentas, que se veía como una continuación del colonialismo británico. La historiografía oficial era considerada como el relato de la “competencia de las élites”, funcionaba como institucionalización del poder del nacionalismo elitista; por ello, era una historia que se atribuía el actuar del *subalterno*, el pueblo no era reconocido como agente activo de su propia historia. Así, lo que empieza como crítica a la “historiografía india” va ampliando sus horizontes poco a poco, en la medida que el concepto de *subalternidad* y las posibilidades teóricas del proyecto *Subaltern Studies* se re-evalúan, lo cual encamina la crítica al campo de la semiótica y el análisis del discurso, a la disciplina de la Historia y luego a una impugnación de la epistemología occidental, la raíz de la universalización de Occidente. Como vemos,

⁶ Para profundizar en el método genealógico y sus momentos de *origen* como *procedencia* y *emergencia*, ver: Foucault, Michel (1988). *Nietzsche, la genealogía y la historia*.

es un camino progresivo de crítica que desembocará en la formación conceptual de la crítica poscolonial.

Entre el colectivo de los estudios subalternos se resaltan textos claves como el ensayo *The Counter-Insurgency Prose* de Guha, *The Nation and its Fragments* de Partha Chatterjee, *Orientalism* de Edward Said y el controvertido *Can the subaltern speak?*, de Gayatri Spivak, entre otros. Además, personajes pertenecientes al grupo y de gran resonancia en la intelectualidad india y anglosajona desempeñan un papel fundamental en el desarrollo teórico del grupo. Estos son Samin Amin, Gyan Prakash, Dipesh Chakrabarty, Gautham Bhadra, Gyan Pandey, y posteriormente Homi Bhabha y Vena Das entre otros.

En esta genealogía conceptual, el análisis del problema colonial encuentra su emergencia en el estudio categorial de la subalternidad que con la colectividad india citada es situada en el centro de la discusión. En esta manifestación crítica el problema colonial adquiere el protagonismo necesario para el examen de sus causas y efectos. En primer lugar realizaré una exposición sobre Ranahit Guha como aquel que establece el tono de la discusión, vociferando con altivez la deuda y los problemas que encarna aquella perspectiva de la historia totalizante y hegemónica, reivindicadora del *estatismo*.

1.1.2. Contexto histórico y complejidad cultural India.⁷

Ya que el movimiento *Subaltern Studies* es una colectividad de intelectuales indios que establecen su objeto de estudio específicamente en su realidad cultural inmediata, cerraremos este primer capítulo con un corto análisis general de las

⁷ Las fuentes históricas que tomo para realizar este análisis son amplias, aunque por tratarse del periodo previo a la conquista y colonia británica busco más allá de los historiadores del colectivo *Subaltern Studies*, algunas fuentes vienen de la tradición moderna de historiografía Europea (inglesa, rusa y francesa), principalmente: Michael Mann (1986) y (1993), Bongard-Levin (1979), Daniélou (2003), Kenoyer (1998) y Richards (1999). En contraste, recurro a historiadores hindúes como Panchānana Rāya (1939), Krishna Reddy (2003) y Sharma, R.S. (2005). Sobre los procesos históricos en torno a las manifestaciones religiosas de la India recurro adicionalmente a Gupta, S. P. y a Ramachandran, K. S. (1976) y a los ingleses Michaels, Axel (2004) y Samuel, Geoffrey (2010).

características ideológicas e históricas de la India, que serán útiles para adentrarnos en la exposición posterior.

El proceso histórico que estructura la cultura india no es una consecución de imperios pacíficos y armónicos hasta el momento de la colonización británica, de hecho, los procesos de conquista y colonia han sido abundantes. Hacia el 2.500 a.n.e. la civilización del valle del Indo (o Cultura Dravidiana) inicia un periodo de esplendor cultural entre el cual las ciudades de Harappa y Mohenjo-Daro (entre otras) se desarrollaron, florecieron y fueron decayendo hacia el 1.500 a.n.e. Posteriormente numerosos imperios guerreros pelearon, devastaron y se establecieron en la codiciada región de fertilidad esperanzadora. Allí reinaron Arios, Macedonios, Maury, Gupta, Persas, Sultanatos Islámicos, Vijayanagara y Mongoles entre muchos otros, hasta la llegada del Imperio Británico.

La influencia de los Arios fue decisiva en la cultura hindú ya que los textos de la era védica se convirtieron en el referente cultural a lo sagrado y lo divino, por su parte el sanscrito, como lengua natural y sistema de escritura, fue y es el escenario en el cual se manifestó la India. El sistema Ario de castas estableció una rígida estructura social jerárquica de orden racista que se reproduce en lo que tal vez fue su obra sincrética y sintética más milenaria: el *Hinduismo*. Este sistema de castas perdura en el imaginario cultural indio a pesar de sus muchas transformaciones, y esto supone una estructura ideológica fuerte que permea la creación de un sentido vital para el indio.

En el siglo V nace el Budismo y pasa a ser una influencia cultural determinante en la región gracias a la expansión del imperio Maury y la dinastía Gupta. A pesar de sus similitudes y su origen, el *Budismo* representa una gran ruptura con el *Hinduismo* ya que rechaza la forma en que se asume la divinidad manifestada en una multitud enorme de dioses y diosas. Además, rechaza enfáticamente el sistema de castas Ario, lo cual convierte al budismo en el refugio ideológico ideal para los parias del mundo hindú.

No obstante, mantiene el concepto de reencarnación como una base importante de su sistema de creencias, llevándolo a un punto aún más ascético al negar tajantemente la realidad física y material como un engaño de los sentidos que distorsiona la realidad última y aleja al ser de su comunión con el todo. La búsqueda de la iluminación para alcanzar el *nirvana* se configura en el objetivo primordial del sujeto, y dada esta estructura ideológica el individuo encuentra el mundo político y material como simple distorsión inútil. En otras palabras, una verdadera comunión con los principios budistas genera una anulación en la interacción política del individuo ante su sistema material de gobierno.

En este universo cultural tan diverso es notorio que todos los imperios se han sintetizado con las creencias culturales del pueblo indio, incluso la cultura védica nace en la colonia de los Arios, de tal forma que se naturaliza su estadía como parte de la cultura que emerge gracias a su influencia. Los Arios invadieron y se impusieron aún con su sistema discriminatorio y segregacionista, mas brindaron una configuración cultural que hace de la condición subalterna del Indio bastante particular ya que su visión de mundo implica una serie de creencias que justifican desde la ideología del sentido de su vida el sometimiento y la humillación de su condición de clase, y es por esto que es sumamente difícil que estos se subleven en revolución insurgente contra el orden establecido.

Hablamos de los inicios de la cultura india; sin embargo, las interrogantes que surgen en este análisis insisten: ¿Por qué con el colonialismo británico sí se generan movimientos de insurrección campesina y subalterna en general, que rompen compromisos sagrados que definen la identidad cultural y existencial de estos individuos?, ¿cuál fue la ruptura en la representación de la vida social que generó el colonialismo británico para dar pie a tal revolución? Pero lo más importante para la comprensión del presente como el tejido bordado en el pasado y en constante creación, ¿cómo representó el colonialismo británico su gesta en la India y cuáles fueron sus métodos de normalización para que incluso perdure esta

visión luego de su partida?, ¿cómo se representa al insurgente hindú en su propia *historia* nacional?, en suma, ¿cómo se enuncia la subalternidad en la *historia*?

La iniciativa histórica del subalterno indio cambia y se radicaliza en el colonialismo británico, mas la historia moderna ignora sistemáticamente el papel activo del subalterno en su historia, deformando el pasado en virtud de categorías propias de una racionalidad cultural concreta (europea) que establece sus criterios bajo la autoridad de la objetividad para crear una serie de conocimientos que favorezcan su perspectiva y esta sea impuesta como un regalo civilizado a una jauría salvaje teñida por la barbarie. ¿Para qué negar al subalterno y cuáles son los métodos de esta producción de conocimiento en clave colonizadora?

Estas preguntas y muchas más fueron las que llevaron al colectivo Subaltern Studies a increpar el conocimiento en clave moderna y sus métodos de autoafirmación, iniciando con la impugnación a la historia como disciplina, en manos del incitador del movimiento, Ranahit Guha. Revisemos este proceso a continuación

1.2 Ranahit Guha y la Subalternidad

Para poner en el paréntesis la historia y su producción de conocimiento el historiador indio Ranahit Guha es el principal precursor del movimiento de intelectuales indios conocido como *Subaltern Studies*, los cuales son el antecedente inmediato y la raíz para el surgimiento de la *teoría poscolonial*. Escritos como *La prosa de contrainsurgencia* y *Las voces de la historia*, alertarían al movimiento de intelectuales interesados en la reconstrucción de la historia india sobre aquellas voces ignoradas en la *historia* que no son reivindicadas en ningún discurso, pues el instituido representa e impone una perspectiva de historia dependiente de una serie de ideologías que solo cobran sentido en la racionalidad colonial británica.

Los escritos de Guha denotan en principio una clara orientación de análisis marxista determinada por la *lucha de clases*, pero afinando su perspectiva con la influencia del post-estructuralismo francés, especialmente Michel Foucault, Roland Barthes, e

incluso lingüistas como Émile Benveniste. Su orientación marxista lo impulsaba a realizar un estudio de profunda crítica a la historia nacionalista india como heredera del colonialismo británico, sin embargo reconoce que esta orientación ideológica es también una forma de silenciamiento de las voces subalternas ya que reproducen la racionalidad europeizante de civilización moderna y necesaria.

1.2.1. Subalternidad, religiosidad y clase.

En su ensayo *La prosa de contrainsurgencia* lleva a cabo una crítica implacable frente a la historiografía nacionalista india, señalando su carácter sesgado, marcado por la racionalidad elitista que se hizo con el poder ante la salida del colonialismo británico. Mas el problema colonial en la representación histórica no tiene su *emergencia* en esta versión nacionalista, el discurso colonial británico fue el contexto en el cual el nacionalismo indio, en su etapa de descolonización, surge. El producto de aquella *historia* creada por el discurso colonial para los hindúes nativos era una negación sistemática de la “agency” o *iniciativa histórica*⁸ subalterna. En la ficción de la enunciación, que opera al crearse esta nueva versión discursiva, se logra anular la “consciencia” de estos grupos en el proceso histórico narrado para apropiarse de ella y encausarla a la causa legitimadora de la historiografía nacionalista. De esta forma, se fundamenta ante las masas la nueva élite india en el poder.

Con esto, Guha nos lleva a reconocer en la producción historicista académica y oficial de la India colonial y de la India nacionalista un código específico que permea su producción inscribiéndola en una racionalidad exterior al proceso histórico que ha configurado la cultura india. En otras palabras, toda la historia colonial hindú y sus reproducciones académicas posteriores han sido construidas bajo el horizonte de un *código de pacificación* que busca institucionalizar el poder de la élite y negar la subjetividad de los subalternos. ¿Cómo logra la historia hindú narrar su proceso si

⁸ Concepto de Gyan Prakash, Ver : (Prakash, 1998: 293 – 313.)

se niega la subjetividad de su participante más constante?, ¿acaso no se representa la subalternidad?, ¿Cómo es representada?

Por supuesto que los grupos subalternos son representados en estas versiones cultas y sui generis. En efecto están presentes, deformados como masas indolentes y sumisas, presas de un salvajismo irracional que atenta incluso con su integridad personal y su salubridad. Su acción política es nula, tan solo representada como reaccionaria e irreflexiva, carente de un horizonte específico que los lleve a la civilización moderna, al estado-nación. La motivación de su acción es representada cual simple efecto barbárico ante las reformas progresistas coloniales como causa, tan necesarias para su propio *progreso*.

En este punto es posible vislumbrar como el historiador bengalí configura un concepto de *subalternidad*, en el cual todos los grupos que han sido históricamente ignorados, manipulados, y que sufren las consecuencias de su sistema social y político en situación de miseria y humillación configuran en silencio aquellas voces acalladas por el discurso colonial. En las ficciones coloniales la subalternidad se juega en el ocultamiento sistemático, ese que niega el protagonismo de su historia a quienes la viven y padecen, a los *sudras* y los *dalitss*⁹ del sistema de castas védico, a los millones de campesinos hinduistas, budistas o islámicos que consideran su miseria como su propia forma de expiación del karma o simplemente rechazan la realidad material por la búsqueda del *nirvana*; a los obreros y desempleados, a las tribus aborígenes golpeadas por la industrialización moderna, a las mujeres que padecen un sistema patriarcal que se mantiene incluso en los cambios de ideología coyuntural; a toda la masa social sin privilegios que son la base estructural del sistema social existente. A aquellos vulnerados que resisten *luchando*.

⁹ En el sistema de castas Ario existen 4 clases, de las cuales las 3 superiores solo pueden ser arios y el ultimo, los *sudras* eran la población nativa india de piel oscura. Esta es la gran mayoría de la sociedad india, no obstante, son la base sin privilegios. En un nivel adicional estaban los *dalitss*, o *intocables*, una casta tan baja e indigna que ni siquiera era tomada en cuenta como tal. Era el lugar de los parias del sistema, cuya sola presencia era considerada un insulto.

Es notorio que Guha no reconoce a los miembros de las clases altas y privilegiadas como parte de los subalternos a pesar de que el discurso colonial también suplanta su identidad en la ficción normalizante de la historia académica europea. En su artículo “Algunos aspectos de la historiografía de la india colonial”, afirma:

El término “élite”, (...), significa grupos *dominantes*, tanto extranjeros como indígenas. Los *dominantes extranjeros* comprenden a todos los no indios, es decir, principalmente a los funcionarios británicos del estado colonial y a los industriales, los mercaderes, los financieros, los plantadores, los terratenientes y los misioneros extranjeros.

Los grupos *dominantes indígenas* comprenden a clases e intereses que operan en dos niveles. A escala del *conjunto de la India* incluye a los grandes magnates feudales, a los representantes más importantes de la burguesía industrial y mercantil y a los nativos integrados en los niveles más altos de la burocracia.

A *escala regional y local*, representaban a estas clases y a otros elementos, tanto si eran miembros de los grupos dominantes del conjunto de la India incluidos en la categoría anterior, como si, perteneciendo a estratos sociales jerárquicamente inferiores a los de los grupos dominantes del conjunto de la india, **actuaban en beneficio de aquéllos y no de conformidad a los intereses que verdaderamente correspondían a su ser social.** (Guha, 2002c: 40.¹⁰

Si bien es específico al mencionar la categorización de quienes considera en su estudio parte de la *élite*, es notorio que esto no se determina simplemente por asociación a los bienes acumulados, la familia de pertenencia o la casta en la que se es ubicado socialmente; el criterio fundamental es *la acción*, que evidencia con qué ideología de clase se identifica un individuo o colectividad. Resulta paradójico hablar de una ruptura con el marxismo mientras se privilegia en el análisis la perspectiva de *lucha de clases*; por ello matizaremos las sutilezas teóricas del bengalí, ya que al adoptar la noción de clase social en la india hace hincapié en la naturaleza compleja de la sociedad hindú.

En los escritos del historiador bengalí el concepto de clase parece estar atravesado por las ideologías trascendentales que configuran la realidad de aquellos grupos, a

¹⁰ Énfasis intencional en **Negrta**, no está presente en el texto original.

saber, la experiencia milenaria del hinduismo, el budismo e incluso el islamismo, todos en constante interacción con el sistema de castas. Incluso al interior de un grupo de obreros hindúes de bengala es difícil establecer una uniformidad en su consciencia de clase ya que, para poner un ejemplo, previo a los levantamientos insurgentes liderados por Titu Mir en 1831 la población que era absorbida por la industrialización colonial británica en busca de mano de obra barata provenía de diferentes grupos étnicos que profesaban diversas creencias religiosas.

Incluso en la *Hool* (el levantamiento de las tribus Santal de 1855) era difícilmente discernible tal consciencia de clase pues se trataba de tribus que evitaban el contacto con los pobladores nativos de las villas y ciudades (especialmente los hindúes), pero el avance colonial británico no solo los obligó al choque cultural sino a engrosar rápidamente las filas de obreros forzados a servir como mano de obra en la *empresa británica*. Como resultado, las tribus súbitamente inmersas en la lógica semifeudal del mercado naciente endeudaron rápidamente siendo presa de prestamistas, comerciantes y demás nativos especuladores, por un lado, y de la presión colonizadora industrial del Raj¹¹. Dadas las características ideológicas de su religiosidad fue una enorme sorpresa para nativos y europeos cuando aquellos Santal obreros se sumaron a los que seguían resguardándose para estallar en un levantamiento sin precedentes.

Posteriormente la gran revolución de 1857 fue aún más multitudinaria y sangrienta, aunque no menos sorprendente para los europeos colonizadores y los nativos de élite que apoyaban el régimen colonial. Las mismas características ideológicas de la religiosidad hindú de 1850 -es decir el Hinduismo, el Budismo, el Islam y en menor medida el Cristianismo colonial sincrético- impulsaban a los colonizadores a creer en una adaptación pacífica de los nativos a la civilización inglesa -brutal realidad colonial impuesta-, pero no fue así.

¹¹ Los *Subaltern Studies* denominan como *Raj* al régimen colonial británico. En adelante se utilizará este término.

El fenómeno de la religiosidad no se agota en un misticismo ignorante como lo reflejaban los estudios de carácter marxista al desechar su influencia en nombre de un laicismo ideológico, como lo señala Guha en su análisis sobre la religiosidad en las obras de izquierda ideológica.¹² La religiosidad no se convierte en un elemento accidental que impide la plena conciencia de clase para la lucha, en el contexto hindú configura gran parte del universo ideológico que fundamenta la realidad social y sus estructuras sociales jerárquicas. Y ante un panorama tan variado las experiencias identitarias están atravesadas por la experiencia del dogma, que por tradición es un camino de trascendencia individual. En el trasegar de la iluminación hindú y su milenaria historia pensar la conciencia de clase desde el concepto moderno europeo resulta insuficiente.

Visto desde esta perspectiva, la clase social se complejiza y sus límites son desdibujados, distorsionando la fijeza de la imagen, abriendo intersticios entre los que emerge un criterio diferenciador entre la clase dominante y la clase subalterna en el discurso del historiador bengalí: *la acción y su forma*. Afirma Guha frente a los subalternos:

Los términos “pueblo” y “clases subalternas” han sido utilizados como sinónimos a lo largo de este texto. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la población total india y aquellos que se han descrito como élite*. Algunas de estas clases y grupos, como las capas bajas de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos y los campesinos ricos y medianos, que “naturalmente” figuraban en la categoría de “pueblo” y “subalternos” podían en ciertas circunstancias **actuar** a favor de la élite, como ya se ha explicado, y ser por tanto clasificados como tales en algunas situaciones locales o regionales – una ambigüedad que depende del historiador solucionar. (Guha, 2002b: 41)

La heterogeneidad que el bengalí plantea para la subalternidad es aún mayor que para la *élite dominante*, ya que el pueblo en su conjunto incluye multitudes de

¹² Para profundizar en la crítica al marxismo y su miopía frente a la religiosidad ver el análisis comparado de la obra *The Annals of Rural Bengal*, del historiador inglés de tradición académica tradicional W.W. Hunter y la obra *Bharater Krisshak-bidroha O Ganatantrik Samgram*, del historiador hindú de tradición marxista Suprakash Ray, las cuales versan sobre el levantamiento Santal de 1855 desde diferentes perspectivas ideológicas. El estudio se encuentra en: (Guha, 2002b: 74-93).

grupos dispares que se diferencian demográficamente de los tipificados como *élite*. Transversalmente el discurso de Guha ubica de nuevo *la acción* como el criterio de identificación y empoderamiento del *subalterno* y *la élite dominante*. Tanto es así que incluso un grupo que formalmente podría ser pensado como subalterno puede no serlo si la iniciativa convertida en acción beneficia a la élite.

Desde esta perspectiva, la importancia de analizar la acción comprende igualmente la iniciativa consciente de quien actúa, hay una motivación consciente que el individuo o colectividad asume al momento de actuar de cierta forma. Por ello el concepto hegeliano de *Agency* mencionado por Gyan Prakash (1998: 293-313), resulta útil, pues se entiende como *iniciativa histórica*; es decir, aquella motivación consciente de alguien para hacer algo que repercute en el desarrollo de la historia que está configurando junto con otros. Dada esta primacía de la acción y la *agency*, el silenciamiento del subalterno en la enunciación histórica académica es inadmisibile.

A pesar de la enorme diversidad de la subalternidad enunciada en Guha, sus estudios hacen énfasis en la insurgencia subalterna, especialmente en el campesinado. Mi propuesta es que esto se da por la primacía de la *acción y su forma*, ya que han sido numerosas las conquistas y colonias que se han disputado el territorio y la cultura india en su formación histórica. Sin embargo, el levantamiento revolucionario que se genera ante el colonialismo británico es totalmente atípico, dadas las circunstancias que permitían la aceptación resignada de un nuevo sometimiento. Hay algo en la *acción insurgente* a partir del colonialismo británico que rompe con la tradición y el sentido existencial de aquellos grupos subalternos para llevarlos a la revolución. Algo que generó el gran fracaso del estado británico para penetrar el tejido social indio e instaurar un dominio en el cual se hicieran parte de él.

No obstante, la ceguera del discurso colonial continuó afirmando su propia perspectiva, lo que llevó a su incapacidad para generar un contexto cultural de común pertenencia. La historia creada como parte de esta perspectiva tiene sentido

desde la racionalidad colonial europea, su objetivo es representar la subalternidad como una masa sin consciencia y peligrosa para sí misma. Anulando la iniciativa histórica se silencia la acción que se manifestó en respuesta a la incapacidad misma del discurso colonial británico, por ello, el *código de pacificación* permea cada línea de las fuentes y las representaciones creadas a partir de ella. Como resultado, la historia creada para silenciar la acción revolucionaria subalterna no es más que una *prosa de contrainsurgencia*.

CAPÍTULO DOS: LAS VOCES DE LA HISTORIA Y LA PROSA DE CONTRAINSURGENCIA

2.1. El código de pacificación y la prosa de contrainsurgencia

Poniendo a prueba su tesis, Guha realiza una revisión histórica exhaustiva sobre cómo han sido representados diversos casos de explosiones insurgentes de gran relevancia en la historiografía india, entre los cuales predominan especialmente dos: la insurrección Barasat de 1831 y la rebelión Santal de 1855. Inicia estableciendo la enorme paradoja existencial que representa para un campesino o subalterno en general de la India colonial el sublevarse. No es simplemente una clase social cansada y unificada por sus intereses gremiales, la estructura cultural complejiza la relación social del subalterno. Con estas palabras Guha inicia su relato:

Quando un campesino se sublevaba en la época del Raj, lo hacía necesaria y explícitamente violando una serie de códigos que definían su misma existencia como miembro de aquella sociedad colonial y, en gran medida, todavía semifeudal. *Su subalternidad se materializaba por la estructura de la propiedad, se institucionalizaba por la ley, se santificaba mediante la religión y se hacía tolerable –e incluso deseable– por la tradición.* Sublevarse, por tanto, significaba destruir muchos de los símbolos familiares que había aprendido a leer y a manipular, para poder extraer un significado del duro mundo que le rodeaba y vivir en él. (...) (Guha, 2002b: 42)¹³

Desde aquí es posible vislumbrar como el concepto marxista de clase se enriquece con la sedimentación contextual de las diferentes dimensiones sociales que configuran el ser cultural del indio. Su realidad y el universo simbólico que le da sentido a su mundo contienen diversas configuraciones sociales rígidas que

¹³ Cursiva incluida intencionalmente, no incluida en el texto original.

difícilmente pueden ser vulneradas de forma inconsciente e irreflexiva. No obstante, la historia académica de tradición europea representa en su discurso una versión de subalternidad salvaje, que actúa por impulso irreflexivo, desprovista de consciencia colectiva o individual. De hecho, refuerzan esta perspectiva narrando los levantamientos insurgentes como si se tratasen de manifestaciones *naturales*, una historia *natural* que caricaturiza la acción subalterna representándola cual reflejo salvaje que como efecto es normal, justificable visto como un acto primitivo de una racionalidad atrasada.

Utilizando las teorías en semiótica de Roland Barthes, y lingüística de Émile Benveniste, Charles Bally y Roman Jakobson -entre otros-, Guha analiza documentos y obras clave en la historiografía india en diversos procesos históricos. Sus resultados lo llevan a formular la tesis de los *tres tipos de discursos* a partir de los cuales se construye la Historia, tanto en su versión europea, como la nacionalista e incluso la nacionalista marxista, en la India.

Estos discursos reproducen el código de pacificación y contrainsurgencia desde su naturaleza de fuente y proceso a través del cual se escribe la historia. Atendamos a las palabras de Guha para una caracterización general de los 3 discursos:

El corpus de la literatura histórica sobre la insurgencia campesina en la India colonial se compone de tres tipos de discursos. Éstos pueden describirse, según el orden de aparición en el tiempo y según su filiación, como *primario*, *secundario* y *terciario*. Cada uno de ellos se diferencia de los otros dos por el grado de identificación formal y/o reconocida (como opuesta a real y/o tácita) con un punto de vista oficial, por el tiempo transcurrido desde el acontecimiento al que se refiere, y por la proporción de componentes distributivos e integradores en su narrativa. (Guha, 2002b: 46)

Así, el *discurso primario* generalmente es de orden oficial, es decir, reproduce una interpretación de hechos inmediatos relacionada directamente con la ideología estatal en el poder por filiación directa o indirecta. Estos documentos son elaborados por funcionarios oficiales comprometidos completamente con el Estado y el poder establecido, como «burócratas, soldados, agentes y otros...» así como por personajes comprometidos indirectamente como «plantadores, misioneros,

comerciantes, técnicos, etc., entre los blancos, y terratenientes y prestamistas, entre los nativos». (Guha, 2002b: 46)

Como fuente primaria están totalmente comprometidos con la perspectiva de quien los generaba, por ello su función, guiada por la necesidad de su creación, era su uso administrativo. Incluso cuando se intentaba asumir un punto de vista externo a sí mismo, es decir, comprender la motivación subalterna, se hacía con un ánimo eminentemente formal, como un contexto institucional adjunto a una racionalidad administrativa. Por ello:

(...) En suma, sea cual fuere su forma particular –y existía una sorprendente variedad que iba desde la carta introductoria, los telegramas, los despachos y los comunicados, a los sumarios, las memorias, los juicios y las proclamaciones – su producción y circulación dependían necesariamente de las razones de Estado. (2002b: 46)

El leviatán estatal se moviliza en este tipo de literatura por medio de funcionarios del régimen del Raj comprometidos con la visión colonial de su empresa civilizadora. Mas la practicidad administrativa impone a este tipo de documentos un carácter urgente y concreto, por ello un aspecto distintivo del discurso primario es su *inmediatez*. Solía producirse en el momento del acontecimiento o inmediatamente concluido éste, por ello su autor suele ser el participante del mismo, informando desde la particularidad del código ideológico al cual responde y pertenece.

Tal elaboración está de antemano sesgada y marcada por negar la voz del insurgente, lo cual se logra a través de un procedimiento *metonímico* y *metafórico* que amplía el eje *paradigmático* de un *indicio* y lo introduce entre las *funciones* de un discurso¹⁴. De tal forma, esta ficción oficial se configura en la fuente primaria para la construcción del relato llamado historia.

¹⁴ Ver: (Guha, 2002b: 52-60) y (Barthes, 1977: 73 – 141).

Este documento oficial o discurso primario es retomado como fuente para ser procesado transformándolo en el *discurso secundario*. La diferencia radica en una “función del tiempo”, una distancia mayor frente al acontecimiento que genera la perspectiva de pretérito histórico, una introducción a la historia reciente. Tal retrospectiva introductoria que selecciona el acontecimiento referido en la fuente primaria para tornarlo en historia procesada, pero elemental, es adoptada por el participante que la produce para presentarla como tal tanto para los participantes del proceso junto a él, como para el público externo a su experiencia de funcionario.

La transformación ficcional del discurso primario genera un proceso creciente de ampliación *paradigmática* en la serie de *relata sintagmáticos*, es decir, una ampliación del significado atribuido a acontecimientos ya no inmediatos, a partir de los cuales se procede a juzgar y elaborar una versión oficial de reconstrucción del “hecho” ahora convertido en “historiografía”, aunque en un estado elemental. En palabras de Guha, es un discurso procesado, elaborado de forma básica, un “discurso-niño”, constituido.

La ampliación paradigmática que se hace de los *indicios* para imprimir un sentido específico a las *funciones* de la narración puede ser elaborada por sujetos externos al discurso primario e incluso sujetos implicados en su interior, participantes del mismo, pero con una mayor distancia en el tiempo. Guha distingue entre dos categorías de discurso secundario; la primera es aquella cuyos sujetos activos del relato son los entonces funcionarios del gobierno, especialmente la versión historiográfica realizada por Mark Thornhill (1884), Magistrado de Mathura en el verano de 1857 (quien escribe veintisiete años después del acontecimiento, y a modo de relato de sus aventuras). Es prudente recordar que este fue el año en el que estalla la primera gran revolución de independencia india.

En la segunda categoría son otros los personajes inscritos en este tipo de discurso, aquellos que desean presentar un trabajo a tono de monografía sobre los acontecimientos ocurridos, estos toman el papel del historiador e inspiran un “aura

de imparcialidad”, la cual persiste en apariencia, pues su *relata sintagmático* está inevitablemente atravesado por el *código de contrainsurgencia* y por lo tanto es una reconstrucción absolutamente sesgada. Cercena la *iniciativa histórica* subalterna en virtud de la perspectiva oficial del Estado. En el discurso primario tiene sentido que la lógica formal administrativa de la enunciación permee la producción de esta literatura, pues su uso es estrictamente oficial y por ello no tiene sentido fuera de la institución en la cual se gesta y para la cual se destina. Pero en el discurso secundario la transformación ideológica de la narración estaba *pensada para la lectura del público*, que en principio eran los mismos colonizadores y posteriormente fue el pueblo colonizado que se acercaba al relato de su historia reciente.

Estos autores, con su transformación historiográfica, realizan la *acción* colonial de autoafirmación en la ficción de la escritura, estableciendo el paradigma inicial del relato llamado historia como suyo. La afirmación histórica se vicia en sus relatos por la misma acción que le da legitimidad: el argumento de su objetividad es que el autor *actúa* en los acontecimientos, su participación activa establece un criterio de autoridad que sirve de autoafirmación al discurso colonial. Por ello:

Desprovisto de contemporaneidad, el discurso se recupera como un elemento del pasado y se clasifica como historia. Este cambio, tanto de aspecto como de categoría, lo sitúa en la intersección de colonialismo e historiografía, dotándolo de un doble carácter, *vinculado al mismo tiempo a un sistema de poder y al método particular de su representación*. (Guha, 2002b: 50-51)¹⁵.

Hemos visto cómo *actúa* el discurso primario y su transformación en historiografía elemental en el secundario, ahora es menester recordar la propuesta que aventuro en estas páginas: los criterios de análisis transversales en Guha, a saber, *la acción y su forma*. Para analizar la forma de la acción discursiva en esta historiografía colonizante el historiador hindú se propone ir más allá de la probada carga ideológica que acompaña la creación del discurso. Si la acción discursiva moviliza el germen colonial a través de su autoafirmación en la ficción de la escritura, hay que

¹⁵ Cursiva mía, no está presente en el texto original.

diseccionar el discurso para hallar entre sus pliegues la *forma* en la que se moviliza tal acción, y así exponer los dispositivos de poder tras la metodología discursiva colonial.

Para esta disección Ranahit se propone establecer los componentes del discurso colonial y en ello el aporte de la semiótica y la lingüística, especialmente la tradición francesa, es fundamental. Reconoce incluso que su principal influencia en el análisis estructural del discurso es Roland Barthes. En principio divide todas las variantes y componentes en *segmentos*. La suma de ellos genera la construcción lingüística al ser simplemente conjuntos variables de palabras que pretenden configurar un significado por sí mismos. Si analizamos los segmentos de acuerdo a su función veremos que estos pueden ser *indicativos* o *interpretativos*.

Cuando un segmento de signos moviliza una intención puramente informativa se le considera *indicativo*, ya que establece un estado de cosas sin dotarlas de un significado consensual o paradigmático. Cuando, por el contrario, un segmento moviliza la intención de apropiarse de la información y amplía la narración con ánimo explicativo, se le considera *interpretativo*, ya que el significado que se le imprime funciona para orientar la forma en que la narración debe ser tomada. En otras palabras, se remite a un consenso significativo o paradigma al orientar el segmento indicativo hacia el norte deseado.

La lectura de textos propios del discurso primario y secundario desde la perspectiva de los segmentos y su función nos permite ver una particularidad en la unión de estos elementos al generar el relato. La *forma del relato histórico* tiene sus características específicas, estas marcan la forma de narración que se propone ya que independientemente de la manera en que se mezclen los segmentos indicativos e interpretativos, la propuesta de sentido siempre apunta a una selección de criterios privilegiados en detrimento de otros. Así que, siguiendo a Barthes en su *Historical Discourse* (1970) y su *Structural Analysis of Narratives*, existen además

dos componentes básicos de cualquier discurso histórico: *funciones e indicios*. Veamos la paráfrasis de Ranahit sobre estos conceptos de Barthes:

Los primeros son los segmentos que ordenan la secuencia lineal de una narrativa. Contiguos, operan en una relación de solidaridad en el sentido de implicación mutua y reúnen conjuntos cada vez mayores que se combinan para elaborar la narración agregada. Los segundos se pueden considerar como la suma de microsecuencias a cada una de las cuales, al margen de su importancia, debiera ser posible asignar nombres mediante una operación metalingüística, usando términos que puedan o no pertenecer al texto estudiado. (Guha, 2002b: 53-54)

Ya en el análisis textual de las funciones e indicios en los ejemplos citados por el historiador bengalí se observa que incluso en las fuentes primarias, propias del discurso primario, se observa una correlación irregular. Veamos su descripción en el texto:

Nos encontramos (...) con una concatenación en que los segmentos tomados de diferentes niveles del discurso se imbrican para constituir una estructura entrecortada e irregular. Mientras unidades funcionales de categoría inferior como éstas sean lo que una narrativa tiene como su *relata* sintagmático su curso nunca podrá ser uniforme. El hiato entre los segmentos acoplados laxamente se carga necesariamente de imprecisión, con 'momentos de riesgo', y cada microsecuencia termina por abrir posibilidades alternativas, una tan sólo de las cuales será tomada por la siguiente secuencia cuando se prosiga con la historia. (Guha, 2002b: 55)

Dada la estructura entrecortada de las unidades funcionales la posibilidad interpretativa se abre paso para dibujar la firma de la ideología colonial. Si los segmentos son pausas ordenadas en secuencia para construir el texto en unidad, la irregularidad funcional da paso a los indicios para que por medio de su operación metalingüística se *nombre el ser* del texto, o, en otras palabras, se determine el *relata*¹⁶ sintagmático de la narración. Tal operación niega la uniformidad del texto, abre grietas que generan posibilidades alternas en la interpretación, de las cuales tan solo una se elige y se desechan las otras. La elegida en el discurso colonial es la *forma* de representación particular a su propio sistema de poder.

¹⁶ Para Barthes (1977b), el *relata* es la unidad mínima de toda narración.

¿Es esta estructura irregular del relato atípica en la construcción de una narración? El lingüista francés Emile Benveniste afirma que en cualquier lenguaje “(...) es su disociación la que nos revela su constitución formal y la integración, sus unidades significativas”¹⁷. No es posible definir si un texto es veraz de acuerdo a la proporción de funciones o indicios presente en él, pero es innegable que no depende de la mayor presencia de uno u otro la unidad del texto, por el contrario, es su integración constante lo que constituye el *relato* sintagmático. Los indicios son correlatos imprescindibles de las funciones que constituyen la narración. Frente a estas unidades narrativas básicas nos dice Barthes:

Los indicios, debido a la naturaleza vertical de sus relaciones, son unidades verdaderamente semánticas: contrariamente a las ‘funciones’... remiten a un significado, no a una ‘operación’. La ratificación de los indicios es ‘más arriba’... una ratificación paradigmática. La de las funciones, por el contrario, es siempre ‘más adelante’, es una ratificación sintagmática. *Funciones e indicios* recubren así otra distinción clásica: las funciones implican *relato* metonímicos, los indicios *relato* metafóricos; los primeros corresponden a una funcionalidad del hacer, los segundos a una funcionalidad del ser. (Barthes, 1977a: 93)

Dada la interacción simbiótica entre las funciones y los indicios resulta útil observar sus diferencias al actuar en el texto. La distinción clásica que nos trae Barthes sitúa las funciones como *relato* metonímicos, es decir, su función de implicación es distribucional. Los indicios, por su parte, son situados como *relato* metafóricos, es decir, su función de implicación narrativa es integracional. Frente a los indicios puntualiza Ranahit Guha: “La intervención vertical de los indicios en un discurso es posible a causa de la ruptura de su linealidad por un proceso que corresponde a la distaxia en la conducta de muchos lenguajes naturales.” (2002b: 57)

De modo que la estructura irregular de un relato hace parte de su distaxia natural en términos lingüísticos. Aquí Guha y Barthes siguen los estudios al respecto del

¹⁷ «La dissociation nous livre la constitution formelle; l’integration nous livre des unités signifiantes» Benveniste, 1966: 126, citado en Guha, 2002b: 56.

lingüista suizo Charles Bally, quien asegura que la distaxia es aquel fenómeno que se presenta "(...) cuando las partes de un mismo signo son separadas" (Bally, 1965: 144). En otras palabras, los signos no están yuxtapuestos sino alterados - como el hipérbaton en español - y de su alteración subyace el sentido. Existen lenguas que por su estructura lingüística tienden más a la distaxia que otras. Bally habla de lenguas más sintéticas (distáxicas o alineales, como el alemán) que otras más analíticas (como el francés).

El relato sería una lengua sintética "basada en una sintaxis de encajamientos y desarrollo: cada punto del relato irradia en varias direcciones a la vez" (Niccolini, 1977d: 78). Cuando Bond pide un whisky esperando el avión, hay un signo indicial (polisemia del whisky: "modernidad, riqueza, ocio") y en el nivel funcional la secuencia "pedir un whisky" se conforma de "consumición", "espera", "partida" (1977d: 80). El relato, como esa unidad o secuencia "sólo «se sostiene» por la distorsión y la irradiación de sus unidades." (1977d: 78) Más aún, el relato moderno busca en la distorsión e irradiación la creación de una lógica intelectual en el lector, una "confianza en la memoria intelectual"» (Niccolini, 1977d: 81). En la escritura de la historia hemos visto junto con Barthes y Guha que parte fundamental de su discurso característico es la concatenación de funciones e indicios, mas la intervención vertical de los indicios llena de sentido las rupturas funcionales del relato. Dice Guha:

En una narración histórica es también un proceso de "distensión y expansión" de su sintagma lo que ayuda a elementos paradigmáticos a infiltrar y reconstituir los segmentos discontinuos en un conjunto lleno de sentido. Es precisamente así como la coordinación de los ejes metonímicos y metafóricos se efectúa en una exposición y se realiza la necesaria interacción de sus funciones e indicios. (2002b: 57)

Es claro que un discurso puede ser predominantemente sintagmático o paradigmático según la funcionalidad de los segmentos que prevalecen en su

construcción. Aunque si desde una perspectiva sintáctica¹⁸ el relato puede ser predominantemente sintagmático, en términos semióticos las microsecuencias de indicios pueden determinar el sentido gracias a la distaxia.

En los discursos estudiados hasta este punto por Ranahit Guha –ejemplos concretos del primario y secundario en su obra *prosa de contrainsurgencia* - se evidencia que predomina una estructura aparentemente metonímica, caracterizada por la función del verbo. No obstante, hay suficientes huellas paradigmáticas actuando como *adjetivos* o *epítetos* que califican el ser del hecho; son los indicios que nominan, a través de los desplazamientos de la distaxia amplían el eje paradigmático. Pequeños comentarios filtrados entre las fisuras del relato que da cuenta del hecho lo inscriben en un código ideológico específico.

Citando un famoso ejemplo de Mao, dice el bengalí que es posible identificar dos líneas argumentales básicas, dos códigos de representación binaria que sitúa en un lado la lectura « ¡Es terrible!» y para su contraparte la lectura « ¡Es magnífico!» (Mao Tse-tung, 1967: 26-27)¹⁹. Así, el indicio *campesino* ubicado en el código *magnífico* se transforma en *insurgente* al ubicarlo en el código *terrible*. De la misma forma el indicio *puritano islámico* en el código *magnífico* se convierte en *fanático religioso* ubicado en el código *terrible*.

La intervención de los indicios «substituye el significado por una copia directa de los acontecimientos narrados» (Barthes, 1977a: 128). Los indicios como *relata* paradigmáticos le confieren un sentido a los *relata* metonímicos de función indicativa. Refiriéndose al análisis de dos textos que ejemplifican el discurso primario dice Guha:

Este documento no es neutral en su actitud respecto a los acontecimientos de que da testimonio y que presenta como “evidencia” ante el tribunal de la historia, en el que no se puede esperar que testifique con imparcialidad. Bien

¹⁸ Relativo a la sintaxis gramatical.

¹⁹ Citado en: (Guha, 2002b: 59-60)

al contrario, es la voz del colonialismo comprometido. Ha hecho ya su elección entre la perspectiva de un autogobierno de los santal en Damin-i-Koh y la continuación del Raj británico e identifica lo que es bueno para la promoción del primero como temible y catastrófico para el otro –como «*un asunto bastante serio*». En otras palabras los indicios en este discurso – así como del discutido más arriba- nos introducen en un código particular constituido de tal modo que para cada uno de sus signos tenemos un antónimo, un contra-mensaje, en otro código. (2002b: 57)

Ahora es posible evidenciar cómo en las rupturas metonímicas se inscriben los indicios que direccionan al *relata* metafórico a elegir un eje paradigmático específico, es decir, su propio código de *contra-insurgencia*.²⁰

A diferencia del discurso primario, no hay nada que resulte abrupto o intempestivo en el discurso secundario. Mientras el primario se caracteriza por su inmediatez, este discurso se muestra lucido en su narración pues contiene una serie de perspectivas que responden al código de pacificación. Esta seguridad paradigmática le concede *profundidad en el tiempo*, así, el relato adquiere sentido desde la perspectiva temporal del funcionario-historiador y su uso del verbo.

El lingüista francés Emile Benveniste en su obra *Problèmes de linguistique générale* sostiene que la expresión histórica admite tres variantes de tiempos pasados: el perfecto, el imperfecto y el pluscuamperfecto; lo que deja al presente excluido completamente. (1966: 239) El pretérito introduce la perspectiva reflexiva del funcionario desde la claridad que le brinda el tiempo transcurrido. La distancia que marca el narrador corrige las grietas en la estructura irregular de las fuentes primarias dotándolas de sentido. Por ello dice el historiador Bengali: “Al prever los acontecimientos narrados, aunque sea por implicación, el discurso secundario destruye la entropía del primero, su materia prima. De ahora en adelante no existirá

²⁰ En “*La prosa de contrainsurgencia*” Guha (2002b) proporciona numerosos ejemplos textuales de los tres tipos de discurso, acompañados de análisis rigurosos y metódicos. Presentamos exclusivamente la argumentación teórica para no parafrasear el texto a modo de reseña y darle primacía a la consecución de nuestro argumento.

nada en la historia que pueda decirse que resulte totalmente imprevisto.” (2002b: 63)

El efecto que permite corregir la entropía inherente al discurso primario es obra de lo que Barthes denomina, siguiendo a Roman Jakobson, los *Shifters* o *Conectores*. Estos le permiten al narrador imponer una temporalidad propia a la de su tema. En otras palabras, los Shifters permiten:

(...) destemporalizar el hilo narrativo histórico y recuperar, aunque sea a modo de reminiscencia o de nostalgia, un Tiempo a la vez, complejo, paramétrico, y no lineal... entrelazando la cronología de la materia con la del acto de lenguaje que la relata. (2002b: 63)

La distancia de tiempo entre la inmediatez del discurso primario y la mirada retrospectiva del secundario cambia la forma de representación del relato, dando más control de su exposición al funcionario-historiador de mirada retrospectiva. El propio tiempo del *acontecimiento* se ha transgredido en la superposición de tiempo propia del autor participante, por ello los shifters son útiles formas de autoafirmación colonial en la duplicación ficcional de la escritura. El *relata* sintagmático de las funciones es invadido por los shifters para dividirlo e introducir una bifurcación temporal: dos conceptos de tiempo subyacen en el relato, solo uno prevalece. La bifurcación en el tiempo de la enunciación se da gracias a una ruptura en el sintagma. Al respecto, escribe Guha:

(...) Los “Shifters” rompen el sintagma por dos veces para insertar en la ruptura, en ambas ocasiones, un momento de tiempo del autor suspendido entre dos polos de “espera”, una figura constituida idealmente para permitir un juego de digresiones, apartes y paréntesis que forman nudos y zigzags en un línea histórica y le añaden con ello profundidad. (2002b: 64)

El juego de digresiones posibilitado por la ruptura del sintagma que ha creado dos polos de tiempo en ambivalencia, difusos al confrontarse, se resuelve a favor del tiempo del autor gracias a la acción de los indicios. Cuando se trata de representar la subalternidad el indicio que plantea el funcionario historiador del discurso

secundario elegirá *fanáticos religiosos* cuando se refiera a *puritanos islámicos*. Volviendo al ejemplo de Mao, de dos códigos posibles el autor elige el *terrible* sobre el *magnífico*, pues su horizonte ideológico ya se encuentra alienado a las razones de estado. Entonces, ¿para que insistir en desdibujar la subalternidad con la preferencia del código *terrible*?:

(...) Hay una lógica muy clara en esta preferencia. Se afirma a sí misma al negar una serie de inversiones que, combinadas con otros signos del mismo orden, constituyen un código de insurgencia. La pauta de la elección del historiador, idéntica a la del magistrado, conforma de este modo un contra código, el código de la contrainsurgencia». (2002b: 64-65)

El eje paradigmático creado por la forma de uso de los *shifters* y la acción determinada de los indicios se remite constantemente a su código de contrainsurgencia. La producción de esta literatura contrainsurgente bautizada como histórica decide ignorar sistemáticamente la riqueza cultural hindú y su enorme proceso histórico. Para esta literatura el centro del proceso histórico de la rebelión insurgente india no son los insurgentes, es el Raj como eje nuclear. Como se indicó más atrás, su producción era *pensada para ser leída*. Por ello, dice el historiador bengalí:

(...) En otras palabras esta historiografía se asignaba un papel en el proceso político que debía garantizar la seguridad del Raj mediante una combinación de fuerza para reprimir la rebelión donde surgiese y de reforma para prevenirla, sacando al campesinado tribal de sus bases rurales y distribuyéndolo como mano de obra barata para que el capital británico la explotase en la India y fuera de ella. La prosa agresiva y vigorosa de la contrainsurgencia, nacida de las preocupaciones de los primeros tiempos coloniales, vino a adoptar en este género de literatura histórica el idioma firme pero benigno, autoritario pero comprensivo, de un imperialismo maduro y seguro de sí mismo. (2002b: 72)

La producción textual inspirada en la tendencia liberal fue madurando el relato y haciéndolo más profesional y técnico. Desarrollaron un estilo característico de la historia europea y con él importaron la perspectiva moderna de imposición cultural. Es por esto que el código de contrainsurgencia se legitima constantemente en el

progreso civilizador de la empresa británica en la India. Entonces, la producción de historia en este contexto es una forma más de reivindicar el poder colonial y mejorarlo, profundizarlo depurando los errores del pasado, así en este proceso se necesite una autocrítica sobre los métodos más adecuados de colonización y dominio.

De tal forma, los intereses del régimen colonial se constituyen en el objetivo central del análisis retrospectivo, y “el discurso de la historia, apenas distinguible del político, acaba por absorber los compromisos y objetivos de éste.” (2002b: 73) Producir conocimiento histórico se convierte en un proceso político de legitimación, por ello la representación de la subalternidad pasa a un segundo plano. En esta historia se desplaza al objeto de estudio real, el pueblo que resiste, para reemplazarlo por una versión voluble que se adapte muy bien al código elegido.

Y ¿el acontecimiento?, ¿acaso la historia no es la disciplina del conocimiento en donde prima el acontecimiento? Pues frente a este tipo de discurso escribe Ranahit:

El acontecimiento no constituye su único contenido, sino que es el término medio entre un principio que sirve como contexto y un final que es al mismo tiempo una perspectiva enlazada a la siguiente secuencia. El único elemento que es constante en estas series ininterrumpidas es el Imperio y la política que se precisa para salvaguardarlo y perpetuarlo. (2002b: 74)

Por ello, esta historiografía moderna no relata la lucha popular en el proceso social indio durante la colonia, así algunos de sus textos proclaman centrarse en el pueblo²¹. La representación de la subalternidad pierde su protagonismo natural, se trata ahora de la primacía del Raj (régimen colonial británico) en ejercicio del poder para llevar a la India a la adecuada civilización. El sujeto real en este relato histórico de una lucha popular ya no es la gente, por el contrario es la «raza gobernante» institucionalizada en el Raj. Por supuesto, este proceso es narrado como un glorioso apéndice en la gran historia de Inglaterra. Ante tal coyuntura esta historia ciega no

²¹ Ejemplo de ello: (Price: 1874) y (Hunter: 1868)

hace nada para comprender la conciencia insurgente que se le opone, y el rebelde no tiene lugar como sujeto en la reconstrucción de su rebelión.

Por su parte, el discurso terciario está marcado por una distancia en el tiempo mucho mayor a los precedentes. No hay nada en él que disimule la ausencia del subalterno como sujeto de su propia historia, ya que bebe directamente del discurso primario y secundario como fuente para la reconstrucción histórica en su relato. Inicialmente Guha lo presenta de la siguiente forma:

Más distante en el tiempo de los acontecimientos que toma como asunto, los contempla siempre en tercera persona. Se trata de la obra de escritores que no son funcionarios en la mayoría de los casos o de antiguos funcionarios que no tienen obligación o compromiso profesional alguno de representar el punto de vista del gobierno. Si ocurre que expresen un punto de vista oficial es sólo por que el autor lo ha decidido por voluntad propia más que por haber sido condicionado para hacerlo por una lealtad o un compromiso basados en una relación administrativa. (Guha, 2002b: 75-75)

La contemplación y narración en tercera persona le permite a este discurso separarse en apariencia de la perspectiva circunstancial que adoptaron los funcionarios que han producido los discursos que toma como fuente. Solo en apariencia, pues en su reconstrucción se reproduce constantemente el código de contrainsurgencia, al desplazar al subalterno como el sujeto de su propia historia. Al parecer, la iniciativa histórica del rebelde campesino no yace en sí mismo y sus circunstancias, sino en su respuesta o participación en la causa elegida por el autor para extender su relato paradigmático. Mas la decisión formal de mantener la tercera persona en el relato apunta a fortalecer la pretendida objetividad histórica.

Como observamos en la cita, el historiador bengalí presenta un tipo específico de discurso terciario, el producido por autores que asumen por gusto propio la perspectiva administrativa oficial del Estado establecido. Este es el primero de los tres tipos de discurso terciario planteados por Guha en su estudio de la historiografía india. Aunque no es el más común entre los tres, se caracteriza por su incapacidad de separarse del discurso primario, así que solo haría parte de los

discursos terciarios por la distancia en el tiempo respecto a los acontecimientos narrados. Sin embargo, esta característica de identificación total frente al primario implica que en los otros dos tipos si existe una distancia entre el código colonial y el código del autor.

Esto contrasta con la racionalidad administrativa de los discursos primario y secundario, en donde su conformación de indicios y funciones se configuran de tal forma que se movilice el código de contrainsurgencia, afirmando la versión oficial estatal que los produce. Siendo así, la racionalidad administrativa en las fuentes es ya notoria en el discurso terciario, por lo que el autor debe tomar posición frente a ella, a pesar del aura de imparcialidad que pretende imprimir con el uso de la tercera persona. La segunda y tercera forma de discurso terciario usarían la distancia tanto administrativa como temporal para desarrollar un eje paradigmático distinto al propuesto en las fuentes, lo cual indica que estos discursos son predominantemente metafóricos, así que los indicios juegan un papel fundamental en su constitución.

El segundo tipo de discurso terciario es el de *perspectiva liberal*, sintonizado plenamente con la perspectiva moderna de producción histórica, en su versión más actual para el momento de su escritura. El tercer tipo es el de *perspectiva de izquierda*, muy prolífico e interesante pues conscientemente busca alejarse del código de contrainsurgencia, y reconocer en la acción insurgente la identificación con el que sería el código insurgente, o la versión “magnífica” en lugar la versión “terrible” del código de pacificación. Su grado de identificación es tal que incluso en sus líneas se desea abiertamente la victoria insurgente, lo cual genera una búsqueda intencionada de la voz subalterna, silenciada en esta historiografía.

Para estudiar estos tipos de discurso Ranahit toma las obras de dos autores muy representativos de cada uno. Para la perspectiva liberal toma la obra de W. W. Hunter *Annals of Rural Bengal* (Hunter, 1868) y para la de izquierda toma la obra del marxista Suprakash Ray llamada *Bharater Krishak-bidroha O Ganatantrik Samgram*

(1970). Las dos obras estudian el mismo suceso histórico, el levantamiento de las tribus Santal de 1855, también conocida como la Hool.

Aunque la orientación ideológica de estas obras es tan distante muchas cosas les son comunes. Guha afirma que como narrativa se asemejan, de hecho Ray cita abundantemente a Hunter, como lo hacen muchos otros, pues el texto del británico goza de prestigio académico en el tema. Ambos confían en los artículos de la Calcutta Review y la citan como fuente confiable en sus relatos. Por lo tanto, a nivel descriptivo estos tipos de discurso terciario poco difieren de los discursos primario y secundario.

Incluso hay un rasgo curioso que establece otra similitud entre ellos y es la simpatía expresada por los insurgentes, los enemigos del Raj. Hemos visto que puede encontrarse en las muestras más maduras del discurso secundario, como manifestación de un discurso paternalista propio de un imperialismo seguro de sí mismo y su empresa civilizadora. Este rasgo también se reproduce en el discurso terciario, y al respecto nos dice Ranahit Guha:

(...) En efecto, para ambos, la *hool* fue una lucha eminentemente justa, una evaluación que procede de su mutuo acuerdo acerca de los factores que la habían provocado. Terratenientes malvados, usureros extorsionistas, comerciantes deshonestos, policía venal, funcionarios irresponsables y procesos legales injustos, todos figuran con la misma prominencia en los dos relatos. (...) para mucha de su información sobre el endeudamiento y el trabajo forzado de los Santal, sobre la opresión de los prestamistas y de los terratenientes y sobre la complicidad administrativa con estos abusos Ray confía mucho en Hunter, como lo demuestran los fragmentos citados abundantemente de la obra de éste. (2002b: 76)

¿Por qué diferenciar un discurso terciario si las similitudes son tan numerosas?, ¿cuál es la diferencia? Pues bien, como lo hemos indicado anteriormente, el discurso terciario bebe constantemente de sus discursos precedentes como fuentes, mas su aporte consiste en un proceso de ampliación del eje paradigmático que puede distanciarse conscientemente del uso administrativo de estas fuentes. En los

casos estudiados en esta parte, ambos usan la causalidad para desarrollar perspectivas diametralmente opuestas.

Desde la perspectiva liberal Hunter se alinea con el código de contrainsurgencia a pesar de su simpatía hacia los rebeldes. El británico es plenamente consciente del valor epistemológico de su aporte a esta historia, pues su tono paternalista busca la depuración de errores para mejorar progresivamente la empresa colonial británica en la India. La madurez del discurso secundario, asumiéndose como historiografía con un papel político manifiesto, se perfecciona en el terciario al cubrirlo con el manto de objetividad de la tercera persona en la disciplina de la *historia moderna*. Por ello, se insiste en la necesidad de conocer las causas de un fenómeno específico (la rebelión de los Santal, en este caso) pues esto es el primer paso para *controlarlo*. En su general, frente a muchos movimientos de insurgentes campesinos en la India, las numerosas versiones de discurso secundario y terciario de primer y segundo tipo “fueron aprovechadas por una historiografía comprometida en la causa de asimilarlos al Destino trascendental del Imperio británico” (2002b: 79)

Aunque la perspectiva liberal del discurso terciario se distancia de la lógica administrativa de los discursos primario y secundario, absorbe el código de contrainsurgencia y encuentra críticas en el proceso histórico narrado en los discursos precedentes para corregir y hacer más efectiva la empresa colonial. En este nivel discursivo la función política de la historiografía es plenamente autoconsciente, por ello la investigación refuerza el dominio colonial en un plano *epistemológico* y metodológico. El desplazamiento discursivo que sitúa el proceso histórico hindú en el horizonte de la vida del imperio británico separa la coyuntura concreta de aquel acontecimiento de su proceso milenario para inscribirlo en el relato continuo del dominio colonial que lo produce.

Desde la perspectiva de izquierda, Ray utiliza la causalidad para incorporar la Hool a un destino diferente. También procede con las etapas argumentativas de Hunter, es decir *contexto-acontecimiento-perspectiva*, ordenadas a lo largo de un *continuum*

histórico (2002b: 76 – 80). Ambos establecen un contexto remoto o prehistoria que en Ray es más corto y está basado en la obra de Hunter. Luego llegan al estudio del pasado reciente al acontecimiento, desde 1790, año en el que la tribu Santal tiene el primer contacto con el régimen colonial británico. Es aquí donde el desarrollo paradigmático marca la diferencia tajante que caracteriza el discurso terciario. Atendamos una vez más a las palabras del historiador bengalí:

(...) Para Hunter los disturbios tuvieron su origen en un foco maligno local dentro de un cuerpo sano; el fracaso de la administración del distrito para mostrarse a la altura del ideal entonces emergente del Raj como el *ma-baap* de los campesinos y protegerles de la tiranía de los elementos malignos dentro de la propia sociedad nativa. Para Ray fue la presencia misma del poder británico en la India la que empujó a los Santal a la revuelta, puesto que sus enemigos, los terratenientes y los prestamistas, debían su autoridad y su propia existencia a las nuevas disposiciones sobre la propiedad de la tierra introducidas por el gobierno colonial y al desarrollo acelerado de una economía monetaria como consecuencia de ello. El levantamiento constituía, pues, una crítica no sólo a la administración local sino al propio colonialismo. En efecto Ray utiliza la misma evidencia de Hunter para llegar a una conclusión muy diferente, y hasta contraria. (2002b: 79)

Ante la ampliación paradigmática que se desarrolla cada uno de los autores de estos discursos terciarios, es notorio que a pesar de la constante referencia a Hunter, Ray reivindica la lucha insurgente y la justifica como una guerra inminentemente justa, que deslegitima el poder británico en la India. No obstante, esta perspectiva de izquierda marxista no hace que la miríada de voces subalternas sepultadas en el silenciamiento inicien el testimonio real de su *iniciativa histórica*, pues inmediatamente reivindica la causa subalterna la identifica dentro del horizonte ideológico de la *lucha de clases* de un proto- proletariado naciente y aun difuso.

De esta forma, Guha expone su argumento crítico y pone en el centro de la discusión la necesidad de recuperar la voz del insurgente, la historia de sus motivaciones. Propone el estudio de la conciencia subalterna, para observar aquello que motiva la *acción insurgente*, que era predominantemente campesina en la India. Además, por la estructura cultural de castas los levantamientos insurgentes

suponían una profunda crisis en su sistema de creencias, circunstancia que hace más llamativo el silenciamiento de la historia europeizante. Desde la perspectiva del *código de pacificación* que es el germen de la *prosa de contrainsurgencia*, se hace necesario escudriñar en los silencios y ocultamiento para hallar la miríada de voces acalladas, las voces de la historia.

2.2. Las voces de la historia y el estatismo.

En una obra posterior, “Las voces de la historia”, el historiador bengalí Ranahit Guha desarrolla su teoría sobre la Historia como el vehículo del discurso colonial de la modernidad occidental. En ella inicia indicando la existencia de expresiones referidas a los acontecimientos y hechos históricos protegidas por el sentido común, que le adjudica una comprensión dada en las diferentes comunidades lingüísticas de las que hablan. Sin embargo, la corteza del sentido común comienza a resquebrajarse cuando se pregunta: ¿Qué significa el adjetivo «histórico»? Si su función es efectivamente registrar acontecimientos y hechos ocurridos en la historia, ¿quién elige cuáles de ellos serán incluidos en el corpus histórico y bajo qué criterios? Está claro que al crearse el relato histórico se establece cierta discriminación en virtud de valores no especificados o criterios implícitos. ¿Responden estos criterios a intereses concretos que cumplen funciones específicas en coyunturas históricas dadas? ¿Por qué estos y no otros? ¿Quién decide que se considera histórico? Al insistir suficientemente en estas interrogantes Guha hace visible un hecho simple que subyace a la *prosa de contrainsurgencia*:

(...) Porque está claro que se hace una cierta discriminación –un cierto uso de valores no especificados y de criterios implícitos– para decidir por qué un acontecimiento o un acto determinados deben considerarse históricos y no otros. ¿Quién lo decide, y de acuerdo con qué valores y criterios? Si se insiste lo suficiente en estas preguntas resulta obvio que en la mayoría de los casos la autoridad que hace la designación no es otra que una ideología para la cual la vida del estado es central para la historia. Es esta ideología, a la que llamaré «estatismo», la que autoriza que los valores dominantes del estado determinen el criterio de lo que es histórico. (Guha, 2002c: 17)

El historiador define el *estatismo* como la/s ideología/s a partir de la/s cual/es se escribe el sentido previo a la creación de una historia oficial y además responde a intereses específicos de un foco de poder. A partir de la alerta por el *estatismo* latente, plantea el estudio sistemático de la “miríada de voces” que hablan sobre nuestro pasado, esas que están al margen pero acalladas por el “ruido de los mandatos estatistas”.

Es posible ver el *estatismo* actuando en la historia colonial británica y en su heredera, la historia nacionalista india, pero ¿es allí donde surge su influencia en la construcción de la representación histórica? Se puede afirmar, junto al bengalí, que “el sentido común de la historia se guía por una especie de estatismo que le define y evalúa el pasado” (2002c:17).

Esta tradición no empieza ni termina en la India colonizada por el imperio británico. Si bien es posible ver el germen del estatismo en cada representación de las civilizaciones humanas que se ha hecho en la gran historia, concretamente se puede rastrear esta tradición en los orígenes del pensamiento histórico moderno en el Renacimiento Italiano. Los grupos dirigentes de las ciudades-estado del siglo XV consideraban que el estudio de la historia servía para la educación en materia de política y de gobierno, lo cual es necesario para desempeñar su papel como ciudadanos y monarcas (2002c). Sus intelectuales reprodujeron este criterio progresivamente, incluso uno de los más representativos, Nicolás Maquiavelo, consideraba que: “El estudio de la historia y el estudio del arte de gobernar deberían ser esencialmente lo mismo.” (Martines, 1983: 268-269).

El ascenso de la burguesía no cambia esta relación al contrario, la intensifica. Como es posible verlo en Lord Acton, tanto el republicanismo como el absolutismo refuerzan esta tendencia, generando en el siglo XIX que la política se tornara fundamento de la erudición histórica. Así mismo, el estudio de la historia se institucionalizó en la Europa occidental y especialmente en Inglaterra, debido a la

mayor madurez de su burguesía. Para Ranahit (2002c), esta institucionalización significa primordialmente tres condiciones:

En primer lugar, el estudio de la historia se desarrolla como una “ciencia normal”, en el sentido de Kuhn, lo cual implica su integración definitiva en el sistema académico occidental como cuerpo de conocimientos laico, con sus propios programas de estudio y una orientación profesional destinada a su propagación por medio de la enseñanza y la publicación. En segundo lugar, adquiere su propio lugar en el creciente espacio público en tanto que el proceso hegemónico apela a ella (la Historia) para materializarse en la relación entre los ciudadanos y el Estado. Con los adelantos tecnológicos de masificación del conocimiento, como la imprenta, los nuevos consumidores ávidos se adaptan al gusto burgués que lo produce. En tercer lugar, la educación con base en la historia se convierte en parte fundamental de la formación básica en manuales escolares o producción de literatura con narratologías que reproducen el estatismo. «En conjunto, la institucionalización del estudio de la historia tuvo el efecto de asegurar una base estable al estatismo dentro de las disciplinas académicas y de promover hegemonía.» (2002c:18-19)

La historia moderna y su racionalidad colonial reproducen el estatismo como un método de representación hegemónico que asegura la estructura base de su dominio político y cultural. Se trata de una ruleta autorreferencial que se fundamenta y justifica en sí misma para determinar al subalterno en la representación histórica. En palabras del historiador: “La intelectualidad, sus proveedores dentro del campo académico y más allá de él, había sido educada en una visión de la historia del mundo, y especialmente de la Europa moderna, como una historia de sistemas de estados”. (2002c:19)

La tradición de los sistemas de estados como consecución de la racionalidad histórica se institucionaliza de esta forma, permeando el desarrollo epistemológico de la disciplina histórica en aquellas coyunturas de diáspora académica e hiper-especialización. Tal tradición llega con el dominio estatal colonial británico a la India;

aunque tropieza con serios problemas, resistencias de diversos tipos que la sociedad civil genera frente al colonizador y sus métodos. Son estas experiencias, borradas del relato, aquellas voces acalladas en la *historia* oficial pero brillantes en su ausencia enunciativa.

En efecto, esta interpretación totalizante de los procesos históricos es propia del mundo occidental y por ello no llegó a permear la sociedad civil india. Al concentrarse en el concepto de ciudadanía –y civilización-, la estrategia discursiva estatista choca con un territorio colonial en el que no se habla en términos de ciudadanos y además, donde la historia del estado británico en la India (“Raj”) no representa el milenarismo proceso de la sociedad civil india y su pasado no estatal; la historia de la sociedad civil india sobrepasa la historia del Raj. En palabras de Guha:

(...) Pero tal asimilación no era factible en las condiciones coloniales en que un poder extranjero gobierna un estado sin ciudadanos, donde es el derecho de conquista más que el consenso de los súbditos lo que representa su constitución, y donde, por lo tanto, el dominio nunca podrá ganar la hegemonía tan codiciada. (Guha, 2002c: 25)

Debido a la falta de adecuación de la historia estatista del Raj para esta sociedad civil característica, el estado ejerce autoritariamente su voz de mando, la que se ha conferido en la representación colonial, y elige el criterio de lo histórico. El *estatismo* se apropia de la historia haciéndola casi inseparable de sí mismo y es este fenómeno la paradoja que impulsa a los subalternos indios a la resistencia insurgente, a la rebelión consciente y racional. La imposición de la racionalidad colonial británica se justifica y legitima en el código que le es propio, pero este estatismo colonial impide radicalmente el proceso identitario natural de un pueblo milenarismo: la elección del subalterno respecto a la relación con su pasado. Respecto a esta relación, escribe Guha:

Pero las narraciones que constituyen el discurso de la historia dependen precisamente de tal elección. Escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad

civil y conversando con ellas. Estas son voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas. (2002c: 30)

Por ello es necesario generar cambios en el método de construcción de aquellos acontecimientos históricos, logrando separar el discurso estatista de silenciamiento y autoafirmación para hacer emerger de fuentes y lecturas no convencionales la mirada de voces que desde el silenciamiento gritan, sepultadas, pero nunca olvidadas. Los escritos y el activismo político de Ranahit Guha inauguran una necesidad de re-hacer la historiografía buscando la *iniciativa histórica* subalterna, dejar que la voz de los protagonistas hable en esos intersticios no reconocidos en la *historia*. A partir de tan sugerentes tesis y la acogida de aquella necesidad como la intuición que marca el horizonte de una nueva teoría crítica para la revisión y re-elaboración de la historia india, surgen los *Subaltern Studies* (estudios de la subalternidad) como el primer paso decisivo en la genealogía del problema de la condición colonial, ésta es su emergencia.

CAPÍTULO TRES: EL GERMEN COLONIAL DE LA HISTORIA EN CLAVE MODERNA (CONCLUSIONES).

En esta genealogía de conceptos el propósito fue mostrar el desarrollo del problema de la condición colonial en la tradición occidental, tanto metropolitana como periférica, pensando el origen (*Ursprung*) como emergencia (*Entstehung*) y no como procedencia (*Herkunft*). Siguiendo la interpretación de Michel Foucault sobre el método genealógico en Nietzsche (1992), el origen (*Ursprung*) pensado como procedencia (*Herkunft*) hace referencia a las diferentes manifestaciones en las que

algo se multiplica en diversas partes enredadas irregularmente sin ningún orden más allá del azar contingente. Pero la emergencia (*Entstehung*) es el punto de surgimiento de ese algo, donde se evidencia una suerte de principio o ley singular de aparición que no obedece a un fin último o teleología, es más el testimonio de un *estado de fuerzas* y el modo en el que se desenvuelve el juego de sumisiones y dominaciones, la lucha entre estas fuerzas.

Genealógicamente, la modernidad se constituyó desde un lugar de enunciación central en términos geopolíticos. La marcha de la Ilustración y el pensamiento moderno gestaron en su seno la más grande expansión y especialización del conocimiento que el mundo haya conocido y que aún continúa en diversificación expansiva. La razón se posó en el centro de las explicaciones del mundo, pero se limitó a los rasgos culturales que la producían, creando la ideología de la civilización y la barbarie en la marcha de la razón humana. Todo esto emerge en coyunturas específicas de colonización e imperialismo, así que la dinámica de confrontaciones culturales marca el encuentro entre la civilización que encarna la modernidad y aquellas civilizaciones periféricas.

¿Cómo lo hizo? La civilización occidental (que encarna el espíritu de la modernidad) fue conquistando por imposición a su periferia, hasta absorberla en sus términos, desarrollando sistemas de colonización concretos para cada comunidad histórica colonizada. En nombre de la marcha de la razón humana impusieron su muy particular racionalidad, entronizándola como única y totalizante. Esta hegemonía marcó todas las relaciones que surgen en la interacción cultural resultante del choque de civilizaciones, y dejó efectos que penetraron tan profundo en el mundo de la vida que fueron modificando la configuración cultural de occidente, cada vez más enorme y asimilador.

De modo que la colonización implica un problema en la construcción del sentido y significado del conocimiento que occidente produce y con el cual se autoafirma desde su racionalidad moderna. El problema colonial subyace como la situación

inconsciente que habita en cada ámbito de la vida a partir del choque cultural *occidente moderno – periferia*. Como es característico en el conocimiento occidental moderno, su lugar de enunciación proclama la razón como facultad única y universal para la humanidad, y las características culturales de su autoafirmación cultural se constituyen en los criterios de lo racional.

En otras palabras, desde los ojos del occidente moderno el problema colonial es tan solo un accidente necesario en su progreso, una circunstancia inevitable en la evolución civilizadora que resulta indigna de análisis, por ello esta racionalidad cultural concreta es miope frente al problema de la condición colonial. Para ilustrar esta situación nos remitimos brevemente (en la introducción de este trabajo) a las tradiciones más autocríticas de occidente, siguiendo la propuesta de Ricoeur (1999) sobre los maestros de la sospecha.

Para el marxismo, la condición colonial es también un accidente necesario en la marcha de la razón, que puede redirigirse hacia un destino manifiesto, una utopía de reivindicación social que debe modificar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales. El materialismo dialectico se deshace del problema colonial de un plumazo al situarlo en un pasado feudal necesario en el cual progresivamente emerge el verdadero problema, la lucha de clases en la cual la burguesía toma los medios de producción y se apropia de la plusvalía en un sistema económico que la beneficia gracias a la explotación del proletariado sometido.

Como lo vimos en la introducción de esta entrega monográfica, las tradiciones críticas de Nietzsche y Freud tampoco centralizan el problema de la condición colonial pues no está en su horizonte teórico o su perspectiva cultural detenerse en ello. El punto de enunciación de sus propuestas no abarca la perspectiva poscolonial pues es miope ante el problema colonial.

Dada la ceguera de la racionalidad occidental moderna frente al problema colonial fue en las corrientes de pensamiento periféricas donde la necesidad de analizar los

efectos de la condición colonial se configuró en el centro del estudio en ciencias sociales. Desde diferentes puntos esta necesidad se proclamó hasta llegar a la formulación de lo que se conoce actualmente como la Teoría Poscolonial. Esta teoría en construcción constante es la respuesta a aquella necesidad, poner en el centro de la reflexión y el análisis el problema de la condición colonial. En ella el énfasis investigativo explora la condición colonial como un fenómeno cuyas consecuencias se multiplican mucho más allá del periodo histórico concreto de dominio colonial.

Una característica de la racionalidad moderna es su hegemonía en la producción de los saberes y el conocimiento (en sus amplias dimensiones éticas, políticas epistemológicas, entre otras), a partir de la Ilustración. Es un tipo de saber que se autoafirma en cada formulación teórica que produce, por ello durante la expansión de las ciencias y saberes en el siglo XIX la especialización progresiva fue tomando cada vez más dominio y autoridad en este saber que surge desde una racionalidad cultural específica. Con cada paso firme en la conceptualización del mundo la modernidad apela a la razón como el principio humanizante por excelencia, la fuente del conocimiento verdadero. La marcha de la razón se abrió paso en una nueva era de creación y belleza (cuyos dioses creadores somos nosotros y nuestro intelecto) haciendo característico su carácter totalizante. La hegemonía se proclama al asumir que de muchas racionalidades sólo su forma cultural específica es la que representa la razón humana.

Así que la modernidad es el discurso colonial de occidente por excelencia, en su más grande expansión imperialista vista hasta hoy en la historia humana. Toda campaña de conquista y colonia asumida por las potencias occidentales a partir del siglo XV ha sido permeada por la racionalidad moderna y su discurso colonial. Esta característica es visible en la teoría maniquea de la *civilización* enfrentada al concepto de *barbarie*.

El discurso colonial de occidente se materializa al asumirse como el representante de la civilización en la marcha de la razón humana. Por supuesto, en el choque

cultural occidente asumía como externa a la periferia circundante y en tanto no se adaptara a su perspectiva cultural se les categorizaba como *bárbaros*. La supuesta barbarie se pensaba como una enfermedad que debía ser curada y erradicada, una condición irracional propia de salvajes atrasados en la evolución cultural humana. Entonces el proceso civilizatorio es la imposición por asimilación de la periferia, en tanto ésta se someta servilmente a la racionalidad occidental. Como resultado tenemos un occidente cada vez más amplio y poderoso, con los civilizadores en el centro del sistema social transnacional y los occidentalizados periféricos adaptándose y creando un lugar donde sobrevivir y subsistir al desdibujar su identidad y mimetizarse en la cultura coyuntural.

El primer paso decisivo desde el pensamiento periférico para centralizar el problema colonial en la investigación y los paradigmas de las ciencias sociales contemporáneas lo dio el colectivo de intelectuales indios *Subaltern Studies*. El concepto de subalternidad hace referencia a, entre muchas cosas, aquellos que padecen la imposición sistemática al ser la base abusada que le da sentido a los sistemas coloniales. Para este colectivo la subalternidad de su India nativa configura su principal pregunta investigativa, así como el análisis de las formas de representación y apropiación de la subalternidad es su objeto de estudio por excelencia.

En los *Subaltern Studies* han confluído numerosos intelectuales desde diferentes miradas disciplinares como la historia, la filosofía, la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología, la politología y el derecho entre otras. Dada esta marcada transdisciplinaridad, esta forma de pensar la subalternidad que hemos definido tan concretamente no es definitiva, es apenas una forma de caracterizar rasgos comunes entre sus numerosos desplazamientos discursivos. Ante todo, hablar de la subalternidad es invocar una ausencia que se hace presente en las rupturas del silenciamiento sistemático del que ha sido objeto.

Fue Ranahit Guha el incitador de esta miríada de voces críticas que se alzaron desde la periferia hindú para darle centralidad al problema de la condición colonial por medio del análisis de la *subalternidad* en la India. Su proyecto profesional se convirtió en la impugnación de la *historia* India, pensada como producto y proceso disciplinar, para sacar a la luz su germen colonial y promover la depuración.

Este proyecto fue escalando progresivamente hasta llegar a implicar la producción de conocimiento en diversas disciplinas, por lo que confluyeron más historiadores, antropólogos y filósofos inicialmente, para dar la bienvenida a psicoanalistas, psicólogos, sociólogos, entre muchos otros intelectuales, desde variados campos del saber, interesados en el proyecto de impugnación. Ante el poder de convocatoria en torno al proyecto de investigación sobre la subalternidad e impugnación de las tradiciones de conocimiento occidentales, se formó el colectivo *Subaltern Studies* alrededor de una revista del mismo nombre dirigida por Guha.

En ella se gestaron diversos desplazamientos discursivos en torno al concepto *subalternidad* que llevó a la crítica a planos de impugnación epistemológica que rompen las barreras de su India local y le hablan al sistema occidental de producción teórica, lo cual es la transición a la Teoría Poscolonial. Numerosos intelectuales del movimiento (como Gayatri Spivak, Dipesh Chakravorty, el mismo Ranahit Guha, Franz Fanon, Hommi Bhabha, entre otros) llevaron este paradigma investigativo a los círculos metropolitanos del pensamiento académico, es decir, desde la periferia la teoría poscolonial llegó al centro, y en aquellas metrópolis se difundió para encontrar ecos críticos en el pensamiento periférico de otras latitudes, como el pensamiento latinoamericano.

Nuestro continente se apropió y desarrolló un colectivo propio inspirado en el hindú, llamado *colectivo de estudios subalternos latinoamericanos*, que convocó a numerosos intelectuales latinos cuyas voces ya se habían alzado para proclamar la necesidad de pensar el problema de la condición colonial y sus consecuencias. Entre ellas podríamos nombrar el proyecto de empoderamiento latinoamericano del

filósofo mexicano Leopoldo Zea, el proyecto indigenista del pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui, la teología de la liberación del teólogo y psicoanalista brasileño Rubem Alves y la filosofía de la liberación del filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, entre otros.

Con el desarrollo del movimiento fueron surgiendo otros grupos de acuerdo al proceso de desarrollo en torno a la teoría poscolonial, como lo son la teoría crítica del sistema-mundo de Emmanuel Wallerstein y el grupo Modernidad – Colonialidad (M/C) en el que confluyen diferentes pensadores, entre ellos el filósofo colombiano Santiago Castro–Gómez, el argentino Enrique Dussel, el sociólogo Aníbal Quijano y el semiólogo Walter Mignolo. El desarrollo teórico del grupo M/C llevo al colectivo a proclamar un nuevo proyecto de transformación conocido como el Giro Decolonial de Castro - Gomez, mientras que proyectos como el de Mignolo apuestan por el desarrollo de la crítica a la modernidad desde el problema colonial en contraposición de las críticas a la modernidad desde el eurocentrismo, lo cual denomina la *transmodernidad* (concepto de Dussel).

Dado esta horizonte, mi postulado es que la emergencia (*Entstehung*) del pensamiento que centraliza la condición colonial en la tradición occidental es precisamente el surgimiento de los *Subaltern Studies* en la India, y su impugnación inicial a la *historia* que trascendió a la epistemología occidental. Es a partir de este punto de confluencia que el pensamiento periférico se apropia del análisis de la condición colonial y el posterior paradigma poscolonial, ya que la perspectiva moderna institucionalizada en los grandes centros metropolitanos del saber estaba cegada al respecto. La periferia occidentalizada, hija de diversos procesos de conquista y colonia, aprendió a asimilar el código cultural moderno para generar un nuevo enfoque que reivindique el problema colonial como aspecto fundamental en la producción y diseminación del conocimiento. Por ello, hemos elegido al incitador y líder del colectivo *Subaltern Studies*, el historiador bengalí Ranahit Guha.

La obra de Guha no duda en anunciarse como enérgica impugnación a la historiografía india, en la que destaca la producción disciplinar que versa sobre el periodo colonial y el periodo de descolonización. En forma enfática resaltamos que no se trata de una reconstrucción desde otra metodología moderna sino del análisis del silenciamiento y apropiación en el relato histórico de la subalternidad india. En términos muy generales²², diría que Guha define la subalternidad como todo grupo que no ejerce el poder estatal del Raj (Estado británico en la india colonial) o se beneficia directa o indirectamente de él. Todo grupo cuya condición de sumisión sea la base sobre la que subsiste el sistema colonial y sin la cual no es posible concebirlo; los que padecen la imposición del Raj en todas sus formas sin actuar en contra de sus intereses.

Como vimos en el primer capítulo, el análisis de *la acción y su forma* evidencia el lugar que ocupa un individuo o grupo en la sociedad colonial. No basta con pertenecer a una clase social pobre o ser proletario en la industria naciente para considerar a alguien como subalterno en sentido pleno, pues la forma en que sus actos privilegian los intereses del Raj (que pueden estar atados a los suyos) le excluirían de esta categoría. Ante todo, el subalterno en la representación histórica es el sujeto-ausente, que ha sido silenciado sistemáticamente en el relato de su proceso. Se silencia la *forma de su acción*, apropiándola y encausándola en el destino manifiesto del código elegido en la versión de *historia* que se realiza.

Al establecer el énfasis en la subalternidad como sujetos ausentes en la representación histórica moderna vemos la violencia simbólica que se ejerce en la creación del conocimiento histórico, ya que en la versión oficial el subalterno está inscrito en el eje paradigmático elegido para él en un proceso que busca legitimar un orden estatal específico: el Raj. Por ello rastrear la voz del subalterno y enunciar su negación demostrando los métodos de silenciamiento constituye un acto de reivindicación del saber en favor de los colonizados, al centralizar y hacer tangible el

²² En el aparte 1.2 del primer capítulo se realiza un estudio específico sobre el concepto de *subalternidad* en la obra de Guha.

problema colonial en la experiencia cultural de occidente y su producción de conocimiento. Por ello la teoría de Guha nos ayuda a ver como la *historia* de su india natal, escrita desde la perspectiva disciplinar moderna, actúa como herramienta para diseminar el discurso colonial de occidente.

Como lo hemos demostrado por medio del historiador bengalí, en la *historia* del dominio británico en la India los diversos historiadores oficiales interpretan la acción subalterna como fenómeno salvaje y bárbarico, o como la reacción normal ante un cambio que aún no se asume como positivo, infantilizando las motivaciones de la acción subalterna y mostrando como patética la resistencia a la civilización, encarnada por el colonialismo británico. En otras palabras, esta historiografía inscribe rápidamente la acción del subalterno en una perspectiva específica que privilegia la ideología del Raj, la alinea en su horizonte autorreferencial para justificar el régimen colonial. En este silenciamiento y duplicación discursiva la voz del subalterno es borrada del relato y reemplazada por la representación que se hace de él. La motivación de su acción queda anulada ante esta ficción de la escritura, y es aquí donde esta historiografía silencia sistemáticamente la *iniciativa histórica subalterna*.

En la sociedad India no es fácil que los campesinos empobrecidos se levanten en revolución, de hecho es algo extremadamente atípico, incluso único si se observa el proceso milenario de la cultura hindú.²³ Tenemos una pluralidad de sistemas religiosos conviviendo y haciendo cada vez más compleja la categorización de su acción. Este proceso histórico se extiende desde la antigüedad temprana con el advenimiento de los Dravidianos hasta hoy; culturalmente la influencia de la era védica y su sistema de castas habita en la identidad ideológica del hindú, sea cual

²³ Las fuentes históricas que tomo para realizar este análisis son amplias, aunque por tratarse del periodo previo a la conquista y colonia británica busco más allá de los historiadores del colectivo *Subaltern Studies*. Algunas fuentes vienen de la tradición moderna de historiografía Europea (inglesa, rusa y francesa), principalmente: Michael Mann (1986) y (1993), Bongard-Levin (1979), Daniélou (2003), Kenoyer (1998) y Richards (1999). En contraste, recurro a historiadores hindúes como Panchānana Rāya (1939), Krishna Reddy (2003) y Sharma, R.S. (2005). Sobre los procesos históricos en torno a las manifestaciones religiosas de la India recurro adicionalmente a Gupta, S. P. y a Ramachandran, K. S. (1976) y a los ingleses Michaels, Axel (2004) y Samuel, Geoffrey (2010).

sea su grado de cercanía al hinduismo. Este sistema de castas y la organización social basada en la perspectiva metafísica del Hinduismo fortifica la desigualdad entre castas y justifica la humillante sumisión de las castas más bajas como una tradición normalizada y asumida. La humillación subordinada de los *Dalitts* e incluso las precarias condiciones vitales de los *Shudras* encuentran una legitimación dogmática que hace parte fundamental de las dinámicas sociales.

Por otro lado, el budismo surge como una poderosa perspectiva espiritual e ideológica que rechaza de plano muchos principios del hinduismo reinante, como el sistema de castas, la creencia en miles de dioses tradicionales y el papel del dogma en la organización social del régimen. Esto lo convirtió en el refugio ideal para los Dalitts y demás parias del sistema social. Además, la doctrina filosófica budista busca la iluminación personal dejando a un lado el mundo material, al considerarlo una distracción del nirvana. Esto genera un desinterés generalizado por su sistema político y económico, su visión escatológica y existencial no considera importantes estos temas.

Hinduismo y Budismo gozan de una enorme influencia cultural en la India, pero no la única, pues con las invasiones del medioevo el Islam también penetró profundamente en el contexto hindú, a tal punto que en la actualidad es el tercer país con mayor cantidad de musulmanes. El cristianismo no se quedó atrás, ingresa también en las invasiones medievales y se fortifica con la conquista y colonia inglesa. Estas tradiciones abrahámicas entran a confrontarse con el horizonte espiritual dhármico, los cuales conceptualizan la divinidad y la influencia de la doctrina en la vida social de formas diametralmente opuestas, lo que generó sincretismos propios en la forma de asumir estos dogmas.

Sumadas al ya enorme entramado religioso está la antigua religión no teísta Yainismo (contemporánea al budismo), las teístas Judaísmo y Zoroastrismo, sincretismos muy sobresalientes como el Bahaismo (religión monoteísta que reconoce a nueve profetas como manifestación de Dios en la tierra: Krishna,

Zarathustra, Abraham, Moisés, Buda, Jesús, Mahoma, El Bab y Bajauda –fundador del Bahaismo-) y la religión más joven entre las abrahámicas, el Sijismo (que mezcla el Islamismo y el Hinduismo). También se suman las tribus aborígenes que cuentan con sistemas culturales y religiosos propios, como es el caso de los Santal, la etnia más grande en la india y precursora de los movimientos de rebelión y resistencia al Raj y al sistema de las altas castas zamindari, que llevaron a la gran rebelión de 1857.

El corpus cultural hindú es milenario, abrumador e irreductible. La experiencia espiritual en el proceso histórico indio tiene una importancia tan significativa en la consciencia cultural e individual del hindú que no se puede separar de su vida civil, es decir como individuo cuya ciudadanía implica derechos y deberes constitucionales. La formalidad abstracta de la racionalidad moderna, fruto de un pensamiento cultural reacio al dominio de la religión en el conocimiento y la sociedad, piensa al individuo como un ser racional que experimenta diversas dimensiones y puede separarse de una para ejercer la otra sin problema. Mas la sociedad india no permite tal reducción, o abstracción, su experiencia espiritual es su vida, toda dimensión alternativa se experimenta a través de este complejo entramado simbólico milenario.

Resulta interesante que esta compleja civilización tan ideológicamente diversa y turbulenta no estallase en rebelión insurgente subalterna sino hasta el dominio colonial del Imperio Británico. Para el campesinado la rebelión constituía una contradicción biológica, su visión ideológica la hacía imposible pues chocaba con cada convicción existencial como hindú. Pero con el avance del colonialismo europeo y el imperio británico en el poder algo rompe este horizonte ideológico haciendo emerger la voluntad revolucionaria subalterna.

En efecto, la hegemónica visión moderna de la empresa colonial británica no supo integrarse y asimilar la milenaria cultura India, pues su imposición fue incompatible con los paradigmas existenciales de identidad. Su miopía no comprendió la

particularidad del mundo hindú, y ante la ceguera que le produjo la incompatibilidad entre estas racionalidades culturales, clasificó la sociedad hindú como salvajes peligrosos para sí mismos, adjudicándose la obligación de civilizarlos imponiendo su visión cultural para subirlos a bordo de la marcha de la modernidad y de paso reinar entre una miseria más racional y enriquecedora para el Imperio.

Esta ciega modernidad falló en mimetizarse asimilando al hindú, lo que generó la transformación del código existencial subalterno de incompatible con la rebelión a insurgente en defensa propia. Lo hemos visto en la Hool o levantamiento de los Santal, la revolución de Titu Mir y las insurrecciones progresivas que llevaron a la Gran Rebelión de 1857 (para citar un par de ejemplos tratados en los capítulos 1 y 2, entre muchos otros). Pero el fracaso de la racionalidad moderna del imperio británico no solo es éste, también podemos verlo en sus categorías de análisis.

Ante tan complejo horizonte cultural que influencia el mundo de la vida del subalterno en la India resulta útil recordar la crítica de Ranahit Guha al limitado horizonte del concepto “clase” en el marxismo y su materialismo dialectico. Como vimos en nuestro segundo capítulo, la perspectiva investigativa de la *lucha de clases* privilegia el concepto de *clase* desde el horizonte del materialismo dialectico. Tal concepto ha sido utilizado en numerosos análisis sociales desde diferentes perspectivas, incluso no marxistas, pero resulta muy limitado para abarcar la diversidad de la *iniciativa histórica (Agency) subalterna*. La religiosidad, pensada como experiencia espiritual, es un componente fundamental de la civilización India, pero la perspectiva del materialismo dialéctico desecha esta importante característica de un plumazo, pues considera la religión un producto ideológico de la interacción social que moviliza la lógica del capital en planos morales.

Recordando el tercer tipo de discurso terciario, el de izquierda marxista, el materialismo dialectico y el determinismo económico, con su concepto de *clase social*, resultan insuficientes para abordar la complejidad de la conciencia cultural del subalterno hindú. De hecho, tampoco la toman en cuenta puesto que su

reivindicación social representa la versión más autocrítica del pensamiento moderno. El marxismo no desea darle voz al subalterno y sacarlo de su silenciamiento sistemático; al igual que la perspectiva liberal realiza una imposición ideológica que sustituye la iniciativa histórica subalterna por una versión acorde a su horizonte paradigmático. Así, se inscribe la reivindicada causa de los insurgentes al destino manifiesto de la lucha de clases, en la que el proletariado debe luchar contra la burguesía para asumir el poder e instaurar el socialismo.

A pesar de ser una de las versiones más interesantes de la historiografía sobre la India colonial, esta tercera versión del discurso terciario moviliza el discurso colonial. Por ello menosprecia aspectos tan importantes como la religiosidad en la subjetividad del hindú. No obstante, sigue siendo la versión más alejada de la perspectiva oficial del régimen británico en la India, en la historiografía previa al proyecto *Subaltern Studies*. Su prosa es abiertamente incendiaria pues desea la revolución, pero su identificación es una nueva imposición de la racionalidad colonial moderna.

Desde otras perspectivas del pensamiento moderno no es muy diferente, ya que el laicismo es una impronta progresista en la marcha de la razón humana. India es el botín salvaje fruto de la barbarie ante los ojos civilizadores, por ello el conocimiento de la iniciativa histórica subalterna importa poco en la empresa civilizadora, si en el relato de la historia su papel puede ser silenciado y reemplazado. Por ello insistimos en que la racionalidad moderna utiliza la historia como disciplina de conocimiento para producir los discursos que autoafirmen su hegemonía y justifiquen su acción colonial.

El colonialismo británico fracasó al plantear una forma de dominio que se asimilara en la cultura hindú, y esto se debe en gran parte a la violencia simbólica que representan sus elecciones estatistas. En el momento de la creación narrativa el historiador debe tomar decisiones frente al contexto ideológico que permea el hecho

en reconstrucción, por ello toda historia es un proceso de discriminación y elección consciente en la construcción del relato. El concepto de ciudadanía y sociedad civil que caracteriza la visión moderna colonial fue incompatible con el proceso milenario de la India y su complejidad cultural, por ello la autoafirmación de la historia moderna genera una crisis de identidad.

La historia que la modernidad británica ofrece para la subalternidad India no les permite generar una relación objetiva con su pasado, pues la ficción histórica estatista no corresponde al proceso real que los grupos subalternos han vivido con dolor visceral. Desplazamientos discursivos como estos están marcados en el estatismo por la intención del código de pacificación y contrainsurgencia, pero su violencia simbólica hizo imposible que la ficción tuviese el efecto deseado, ya que la imposición resultaba incompatible con la conciencia colectiva de una cultura milenaria. Como resultado, la insurgencia tomó cada vez más fuerza, y la subalternidad retumbó como el eco invisible que resuena en el aire ante el estallido de la guerra inminente.

La historiografía creada desde el horizonte metodológico descrito tiene una función política concreta en la inmediatez, y es justificar el dominio colonial británico mientras se gobierna. El historiador moviliza todo su arsenal enunciativo para crear una ficción útil a la perspectiva oficial, y en ese sentido responde a la necesidad gubernamental de imponer el orden civil asignado. Por ello el *código de insurgencia es un código de pacificación*, que al influir en la producción de conocimiento expresa una nueva forma de ejercer el poder oficial.

En nuestro segundo capítulo sacamos a la luz la metodología del discurso colonial en la *historia*. Por un lado, con la teoría de los tres discursos hemos visto el método de ampliación paradigmática que constituye cada momento de la producción de conocimiento histórico en clave moderna. Por otro lado, también hemos visto como el estatismo está presente en cada momento de enunciación histórica oficial, llegando a rastrear este criterio (que ve los procesos históricos como relato de

sistemas de gobierno) hasta el renacimiento italiano e incluso en la antigüedad tardía en Roma.

Así que la objetividad científica que permea el discurso académico occidental se distorsiona al poner en evidencia que uno de los pilares de las ciencias humanas, la disciplina histórica, es una herramienta colonial de occidente en sus gestas imperialistas concretas. Si la producción de conocimiento occidental está atravesada por un germen colonial frente al cual su racionalidad cultural es miope, entonces la diseminación de conocimiento académico en clave moderna reproduce ciegamente el estatismo auto legitimador. Por ello, la crítica emerge desde la periferia occidentalizada, que con la racionalidad moderna asimilada y con la experiencia colonial subalterna abriendo sus ojos, centraliza el problema de la condición colonial en el pensamiento contemporáneo.

La impugnación de Guha nos enseña como la *historia* como disciplina ha sido utilizada por una clave cultural para movilizar el discurso colonial y autoafirmarlo en su India natal. Ha puesto en evidencia sus métodos para hacer patente el silenciamiento sistemático de la subalternidad y la negación de su iniciativa histórica. Las ficciones auto afirmativas del código cultural moderno ahora son evidentes, mostrando cómo estos desplazamientos discursivos suplantán el papel del subalterno en el recuento de su proceso histórico. Es claro que el imperio británico utilizó la producción del conocimiento como una herramienta en la empresa colonial en la India, pero esto no se detiene allí, ya que las características ideológicas y metodológicas heredadas del pensamiento moderno repercuten de igual forma en todo choque cultural colonial liderado por las potencias occidentales.

La *historia* no es la única disciplina inmersa en la lógica auto legitimadora y hegemónica del discurso colonial moderno, ya que la condición colonial en el choque cultural se manifiesta desde la forma en que se piensa la humanidad y sus manifestaciones culturales de acuerdo a sus lugares de enunciación. Si bien la *historia* es la disciplina que brinda un vínculo entre el hombre del hoy y sus

procesos históricos constituyentes, ella está atravesada por las diversas ideologías que influyen en la interpretación de los hechos y la reconstrucción del relato en función de un eje paradigmático establecido.

Así que la reflexión que queda por pensar implica el papel político del desarrollo epistemológico occidental y su producción de conocimiento. Como hemos visto, la producción del conocimiento en clave occidental tiene un papel fundamental en los imperialismos del pasado y el neocolonialismo del presente ya que los efectos de la condición colonial se extienden más allá del periodo de dominio colonial específico. La condición colonial habita en la configuración cultural de todo aquel que haya interactuado con el proyecto moderno occidental, y sus consecuencias aún se siguen experimentando.

La producción de conocimiento, especialmente en ciencias humanas, no representa la prístina búsqueda de la verdad y el saber objetivo y neutro. Como se ha demostrado con la *historia*, estos conocimientos movilizan ejes paradigmáticos específicos que responden a coyunturas específicas del proyecto moderno. El pensamiento occidental ha institucionalizado una serie de saberes plagados del germen colonial, que al diseminarse en las estructuras culturales y sociales intensifican las consecuencias de la condición colonial. Cada disciplina del conocimiento que surge en la modernidad cumple con una función política de justificación y legitimación del discurso y la practica colonial occidental en el mundo actual, por ello es necesario rastrear este germen y depurarlo conforme nos hacemos más conscientes de las implicaciones propias de la condición colonial en ésta, nuestra etapa poscolonial.

Por ello, concluimos que el papel de la historia y de las ciencias sociales en general es depurar el germen colonial que yace en ellas, rastreado la miríada de voces sepultadas en el tejido simbólico que constituye nuestro ser cultural. La subalternidad presiona desde la base, y sus voces emergen desde la periferia, agrietando la unidad del discurso colonial. Por ello es importante cambiar la

estructura colonial que se moviliza en las disciplinas constituidas a partir de la hegemonía cultural y epistemológica del pensamiento moderno, pues la producción del conocimiento no es inocente o imparcial.

Este nuevo enfoque poscolonial centraliza el problema de la condición colonial en la academia occidental, desde la periferia occidentalizada el pensamiento subalterno hace consciente a la tradición occidental de su ceguera, y se abre el camino a un giro decolonial cuya emergencia genealógica se inicia en la India, con la impugnación de la *historia* y su representación de la subalternidad.

BIBLIOGRAFÍA

5.1. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL:

- Guha, Ranahit (2002b) “La prosa de contrainsurgencia” En: *las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- (1983) “The Prose of Counter-insurgency” En: *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford.
- (2002c) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, Michel (1988). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia (España): Pre-Textos.

5.2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- Amin S. (1973). *Le developpement inegal. Essai sur les formations sociales du capitalisme peripherique*. Paris: Editions de Minuit.
- Bataille, G (1976). “La limite de l’utile.” En *Œuvres complètes VII*. Paris: Gallimard, 1976. 181-280.
- (1989) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- (2003). *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Bhabha, K. Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- (2002) “Interrogar la identidad. Frantz Fanon y la prerrogativa poscolonial” En: *El lugar de la cultura*: Buenos Aires: Manantial.
- (2002) “La Otra Pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo.” En: *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

- Barthes, Roland (1970). *Historical Discourse*. En: M. Lane (ed). *Structuralism, A Reader*. Londres. P. 145-155.
- (1977a). *Image-Music-Text*. Glasgow: Collins.
- (1977b). *Structural Analysis of Narratives*. En: *Image-Music-Text*. Glasgow: Collins.
- (1977c). *The Struggle with the Angel*. En: *Image-Music-Text*. Glasgow: Collins.

- Beverley, John (2001). *La persistencia del subalterno*. Ponencia presentada en LASA, Washington.

- Bongard-Levin, G. (1979): *A history of India*. Rusia: Progress Publishers.

- Boron, Atilio (2008). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Ediciones Hiru.

- Castro-Gómez, Santiago (1993). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- (2005). *La hybrid del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá / Popayán. Instituto Pensar. 2005
- (1999). “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de estudios subalternos”. En: De Toro, Alfonso, De Toro, Fernando –eds.- (1999) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Vervuert.

- Chakrabarty, Dipesh (1998). “Invitación al Diálogo” En: *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Cusicanqui, Silvia Rivera & Barragán Rossana (compiladoras). Bolivia: Aruwiyiri. Págs. 235-246.

- (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought And Historical Difference*. Delhi: Oxford.
- Daniélou, Alain (2003). *A Brief History of India*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Deleuze, G. (1994). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- De Toro, Alfonso, De Toro, Fernando –eds.- (1999) *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Vervuert.
- Dussel, Enrique (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Edgardo Lander –compilador- (1993) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Eymar, Carlos (2005). “En memoria de Paul Ricoeur”. En: *El Cicerone*, Revista El Ciervo. Barcelona.
- Fals- Borda Orlando (1968). *Las revoluciones inconclusas en América Latina: 1809-1968*. México. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1982) El polvo y la nube, En: *La imposible prisión*, Barcelona: Anagrama.
- (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidòs.
- (1998). *Historia de la sexualidad*. Tomo II. Madrid: Siglo XXI.
- (1981). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama.
- Guerra, Françoise Xavier (2000) *Modernidad e independencias*. México: FCE

- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- (1986). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gupta, S. P.; Ramachandran, K. S., eds. (1976). *Mahabharata, Myth and Reality – Differing Views*. Delhi: Agam prakashan.
- Hobsbawm, Eric (1971). *La era de la revolución*, Editorial Crítica
-
- (1977). *La era del capitalismo*. Guadarrama.
- (1994). *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- (1998). *La era del Imperio*, Barcelona: Crítica
- (2003). *Industria e imperio*, Ariel, 1988 (Primera edición.)
- Hunter, W.W. (1868). *Annals of Rural Bengal*. New York: Leypold and Holt. 2da Edición.
- Kenoyer, J. Mark (1998). *The Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*. Oxford University Press.
- Mann, Michael (1986). *The Sources of Social Power: Volume 1, A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge University Press.
- (1993). *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation States 1760-1914*, Cambridge University Press.
- Martines, Lauro (1983). *Power and imagination: city-states in renaissance Italy*. Penguin Books: Harmondsworth.
- Michaels, Axel (2004), *Hinduism. Past and present*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press

- Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Niccolini Silvia -comp.- (1977). *El análisis estructural*. Trad. Beatriz Dorriots. Centro Editor de América Latina: Buenos Aires.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid: M. E. Editores.
- (1978) *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza. (4ta ed.).
- (1994). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1978 (3ra ed.).
- (1984) *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza. (7' ed.).
- Panchānana Rāya (1939). *A historical review of Hindu India: 300 B. C. to 1200 A.C.* Bombay: D. I. M. H. Press.
- Prakash, Gyan. (1998) “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial” En: *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Cusicanqui, Silvia Rivera & Barragán Rossana (compiladoras). Bolivia: Aruwiyiri. Págs. 293 – 313.
- (1994). “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”. .En: *The American Historical review*, vol. 99, No. 5, December 1994, pags. 1475-1490.
- Ray, Suprahash (1966). *Bharater Krisshak bidroha O ganatantrik Sangram*. Calcuta.
- Reddy, Krishna (2003). *Indian History*. New Delhi: Tata McGraw Hill.

- Richards, John F (1996). *The Mughal Empire*. London: The New Cambridge History of India.
- Ricoeur, Paul (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.
- Robotham, Donald (1996) *El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades*. UNESCO.
- Samuel, Geoffrey (2010), *The Origins of Yoga and Tantra*, Cambridge University Press
- Sharma, R.S. (2005) *India's Ancient Past*. Oxford University Press.
- Spivak, Chakravorty Gayatri (1985). "Can the Subaltern Speak?". En: Cary NELSON y Larry GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.
- (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En: *Orbis Tertius*, III.
- (1998) "Deconstruyendo la Historiografía" En: *Debates Post Coloniales*. Cusicanqui, Silvia Rivera & Barragán Rossana (comp). Bolivia: Aruwiwiri. Págs.: 247-278
- Sunkel, O (1972). *Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas Fichas.
- Thornhill, Mark (1884) *The Personal Adventures And Experiences Of A Magistrate During The Rise, Progress, And Suppression Of The Indian Munity*. London: J. Murray.
- Vattimo, Gianni (1996) *Introducción a Nietzsche*. Madrid: Península.