

LA SUBALTERNIDAD BORROSA

Un poco más de debate en torno a los subalternos

Manuel Asensi Pérez

*Jo vinc d'un silenci antic i molt llarg
de gent que va alçant-se des del fons dels segles
de gent que anomenen classes subalternes...*

(Raimon, *Jo vinc d'un silenci*, 1975)

I. Notas sobre «Can the Subaltern Speak?»

Una lectura medianamente atenta de la barroca prosa del ensayo de Spivak «Can the Subaltern Speak?» revela dos partes claramente delimitadas: una es aquella en la que lleva a cabo una crítica feroz de las ideas expuestas por Foucault y Deleuze en su diálogo de 1972 titulado «Les Intellectuels et le pouvoir (entretien avec G. Deleuze)»; la otra está centrada en el análisis de la subalternidad de la mujer tomando como punto de referencia el rito *sati* y un caso concreto, el de la joven Bubhaneswari Baduri, que se colgó a la edad de diecisiete años.

En realidad, esas dos partes se corresponden a dos textos publicados de forma separada en el tiempo. Para comprenderlo adecuadamente debemos hacer un poco de historia. Ya en el verano de 1983, Spivak dio una conferencia cuyo título era «Power and Desire» que, sin duda, puede considerarse el punto de partida del ensayo al que me estoy refiriendo. Dicha conferencia nunca fue publicada, aunque a juzgar por las palabras de la propia Spivak contenía ya sintéticamente las dos partes señaladas:

En esta primera versión estaba tratando de desencantarme de Foucault y Deleuze, a causa, creo, que la gente del semanálisis había convertido todo eso en una especie de graffiti americano. Había hablado del *sati* bajo la influencia de Lata Mani, pero no había escrito todavía a propósito del mensaje de Bhubaneswari.¹

¹ «In Response: Looking Back, Looking Forward», texto de próxima publicación en Rosalind Morris (ed.): «Can the Subaltern Speak?» *History of An Idea*. [«In that first version I was trying to unenthrall myself from Foucault and Deleuze – because of the semanalyse people, turning all that into

Se aprecia en ellas que los dos núcleos temáticos señalados estaban ya presentes en aquella conferencia.

Sin embargo, el primer texto se publicó en la revista *Wedge* en 1985 con el título de «Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice». Su alusión al sacrificio de las viudas revela con claridad que el tema de ese ensayo está constituido por el rito *sati* y por su abolición durante el periodo colonial británico. A pesar de las alusiones diseminadas a lo largo del texto a Foucault y Deleuze, estos no se convierten en ningún momento en objeto explícito de análisis, y el texto se centra de un modo bastante exclusivo en la cuestión de la subalternidad tomando como hilo conductor el rito *sati* y la posición del imperialismo británico al respecto.

El segundo se publicó en 1988 con el título «Can the Subaltern Speak?» en el libro editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*. En la breve introducción a este texto, Spivak asegura que el título original del ensayo fue «Power, Desire, Interest»,² en probable alusión a la conferencia de 1983 y a su intención primera de que llevara dicho título. Esta versión incorpora, aumentada, la publicada en 1985, la cual queda integrada como segunda parte de su estructura.

La primera parte toma como objeto de discusión el mencionado diálogo entre Foucault y Deleuze. No es muy arriesgado decir que esta primera parte, centrada en los dos intelectuales franceses, le sirve a Spivak para situar el problema teórico de la representación del subalterno en todos los polos de ese proceso: en el del sujeto que trata de representarlos (el intelectual), en el del objeto de la representación (el subalterno), y en el modo de la representación (la teoría, el método, el concepto). La segunda parte, por su lado, es empleada como una manera de ilustrar la fundamentación teórica de la primera. Tal ilustración se realiza mediante dos impactantes ejemplos: el de las viudas que se autoinmolan en la pira del marido muerto, y el de una tía suya que se suicidó a la edad de diecisiete años empleando su cuerpo como texto y mensaje. Son dos ejemplos extraídos de su propia experiencia, una colectiva y pública (el rito *sati*), otra singular y privada (su tía Bhubaneswari). Los dos se encuentran bien arraigados en la realidad histórica de la India ubicada en el tránsito del colonialismo al poscolonialismo, ambos pertenecen a la fantasmagoría personal de la propia Spivak.

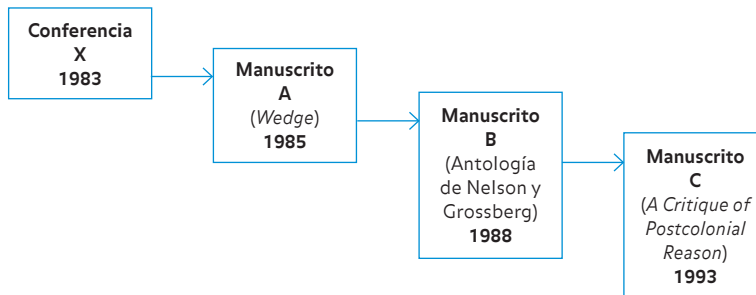
a kind of American graffiti, I think. I had spoken of Sati, under Lata Mani's influence. But I had not yet written of Bhubaneswari's message.»] Salvo indicación contraria, todas las citas han sido traducidas por Manuel Asensi Pérez.

- 2 Gayatri Chakravorty Spivak: «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg: *Marxism and Interpretation of Culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1988, p. 271.

A fin de cuentas, fue la madre de Spivak (la hermana de Bhubaneswari) la que le contó el hecho. La totalidad de ese texto con las dos partes mencionadas surge, tal y como la autora confesó, del conflicto que le crearon las ideas de Foucault y Deleuze a la luz del suicidio de la joven Bhubaneswari: «Sentí que estaba proyectando la lección de esta joven suicida sobre Foucault y Deleuze.»³

He aquí cómo resume la propia Spivak el contenido del texto. En él, asegura, se persiguen dos objetivos: por un lado, criticar los esfuerzos occidentales por problematizar el sujeto, ya que en realidad son cómplices de los intereses económicos de esa parte del mundo; por otro, ofrecer un análisis alternativo de las relaciones entre los discursos de Occidente y la posibilidad de hablar de y por la mujer subalterna.⁴ Este resumen condensado del ensayo vale igualmente para su versión definitiva, una versión caracterizada por el hecho de perder su autonomía como texto al pasar a formar parte de la trama de un proyecto más amplio: el libro de 1993 *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*.⁵ En efecto, allí se pierde en el flujo del tercer capítulo, aquel que lleva el título general de «History», encuadrado entre «Literature» y «Culture». Y, sin embargo, esta última versión de «Can the Subaltern Speak?», por mucho que ya no se llame así ni constituya una identidad, contiene algunas modificaciones importantes de las dos anteriores.

Es la razón por la que en esta edición crítica parto de la existencia de tres manuscritos: el A, que se corresponde al texto publicado en 1985 en *Wedge*; el B, versión publicada en 1988 en la antología de Cary Nelson y Lawrence Grossberg; y el C o texto de la última corrección integrado en 1993 en el libro *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Los tres provienen, a su vez, tal y como ha quedado claro, de la conferencia pronunciada en 1983 (X) y que, como tal, no ha sido jamás publicada. Gráficamente:



«Can the Subaltern Speak?» es un texto complejo, oblicuo, cruzado por unas líneas de fuerza que vamos a intentar aclarar con el doble fin de descubrir buena parte de sus matices y de relanzar el debate sobre la subalternidad. Este ensayo, que, según confesó la propia autora, costó mucho de escribir, surge de una mirada en la que se cruzan dos territorios conflictivos. Por una parte, Spivak era una crítica literaria, especialista en literatura comparada y, de una forma muy concreta, en el post-estructuralismo francés. Su traducción al inglés de la obra de Jacques Derrida *De la gramatología* así lo demuestra, y pone sobre la pista de otro de sus grandes intereses: la deconstrucción tanto derridiana como demaniana. No es ningún secreto que en «Can the Subaltern Speak?» Spivak se pone de parte de Derrida frente a Foucault y Deleuze. El feminismo francés era otro de sus centros de atención, tal y como ponen de relieve sus trabajos sobre Kristeva o Cixous. Por otra parte, en aquellos momentos previos a la escritura de su texto, Spivak lee al grupo de estudios subalternos, y a una autora, Lata Mani, que publica una serie de investigaciones sobre el rito *sati*. Al mismo tiempo, llega hasta ella la historia de una tía suya, Bhubaneswari Baduri, que se suicidó a la edad de diecisiete años.

II. El planteamiento de Spivak

La pregunta era clara: ¿qué ocurre con esos intelectuales tan radicales considerados por todo el mundo como el colmo del activismo y de la filosofía liberadora cuando se les proyecta sobre la realidad de los grupos subalternos o, más aún, sobre la mujer subalterna? O al revés: ¿qué resultados arroja el proyectar la realidad de la mujer subalterna sobre la reflexión de esos intelectuales? Y la respuesta también es muy clara: lo que ocurre es que descubrimos que no son tan liberadores como dan a entender, que esconden una trampa y que, en realidad, forman una de las defensas más sólidas del pensamiento occidental. De ahí la frase con la que se abre «Can the Subaltern Speak?»: «En los años ochenta parte de la crítica más radical producida en Occidente fue el resultado de un deseo interesado de conservar el sujeto occidental u Occidente como Sujeto.» Es una frase dura, contundente, agresiva y sin paliativos. El gesto de Spivak repetía de algún modo el de Derrida cuando este afirmaba que la filosofía de Heidegger constituía el último bastión, quizá el más fuerte, de la metafísica

-
- 3 Gayatri Chakravorty Spivak: «Subaltern Talk. Interview with the Editors», en Donna Laundry y Gerald Maclean (eds.): *The Spivak Reader*. Nueva York y Londres: Routledge, 1996, p. 288. [«I felt that I was putting the lesson of this young suicide over and above Foucault and Deleuze.»]
 - 4 Spivak: «Can the Subaltern Speak?», op. cit., p. 271.
 - 5 Gayatri Chakravorty Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

occidental.⁶ Sin embargo, la cautela de Spivak es menor a la hora de desarrollar una crítica que, sin lugar a dudas, es agresiva donde las haya.

¿Qué es lo que les reprocha? Ante todo ignorar la ideología que enmarca todo su discurso y la cuestión de la ideología en general. ¿Por qué estos autores hablan en su obra una y otra vez de un sujeto diseminado, muerto, cuerpo sin órganos, cuando de repente en el momento de nombrar el sujeto revolucionario convierten a este en un sujeto unitario y compacto, trátase de un «maoísta» o de la «lucha obrera»? ¿Acaso existe algo así como *un* sujeto maoísta u obrero compacto, unitario y sin fisuras? ¿De qué les ha servido el psicoanálisis? Parece estar preguntando Spivak con el ceño fruncido. Una crítica del sujeto clásico no puede afectar únicamente al sujeto individual, sino también a la consideración de un grupo humano como sujeto. Como Foucault y Deleuze pasan por alto este hecho, acaban inaugurando un sujeto. ¿Y qué hay de malo en hablar de la lucha obrera en términos de un sujeto unitario que lleva a cabo la revolución? Que ignora la división internacional del trabajo y pone en la misma balanza a todos los sujetos oprimidos y desposeídos. Y ello, desde luego, es hacerles un flaco favor a aquellos hombres y mujeres que no son legales, no poseen un buen pasaporte y no usan una moneda fuerte, que no tienen ni el mismo poder, ni los mismos deseos, ni los mismos intereses. Lo que, en definitiva, hacen Foucault y Deleuze es dejar de lado la fuerte heterogeneidad del sujeto oprimido y, como sucede muchas veces incluso en los pensadores occidentales más optimistas, convertir al Otro, sea cual sea su situación geopolítica, en algo absolutamente transparente. Adorno diría: son ideológicos en la medida en que practican la identidad y la homogeneidad.⁷

No obstante, aun estando justificada la crítica de Spivak desde el supuesto que acabo de establecer, es evidente que se trata de una lectura forzada y, a la vez, fácil. En el inicio de su texto hay un ligero desliz que esconde una gran importancia: habla de la crítica producida en Occidente en los años ochenta. Sin embargo, el diálogo entre Foucault y Deleuze tuvo lugar como muy tarde en 1972, año de su publicación en la revista *L'Arc*, inmediatamente después de los acontecimientos de mayo del 68, en la estela y en la euforia que provocaron tales acontecimientos. Y de lo que están hablando es de lo sucedido en Francia a finales de los sesenta, momento en que el mundo obrero y universitario se unieron en la lucha política. En este sentido, las declaraciones de

6 Véase, por ejemplo, Jacques Derrida: «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003 (2ª ed.), pp. 63-110 (ed. orig. en francés de 1968).

7 Theodor W. Adorno: «Contribución a la doctrina de las ideologías», en *Escritos sociológicos I, Obras completas*, vol. 8. Madrid: Akal, pp. 427-446 (ed. orig. en alemán de 1972). También, por supuesto, *Teoría estética*. Madrid: Taurus, 1980 (ed. orig. en alemán de 1970).

Foucault y de Deleuze en torno a la necesidad de dar la palabra al loco, a que las masas saben perfectamente lo que quieren y cómo lo quieren, y a que no necesitan a ningún intelectual que les represente, solo son comprensibles en tanto en cuanto están referidas a aquella situación singular que ellos vivieron. El problema reside, ciertamente, en la generalización de esos supuestos, en su conversión en modelo aplicable a cualquier circunstancia y momento. La crítica de Spivak tiene sentido en la medida en que trata de evitar los efectos políticos perniciosos de convertir el planteamiento de Foucault-Deleuze en el Modelo (con mayúscula) de pensamiento político.

Porque, en efecto, considerado desde la óptica de los sujetos subalternos del llamado Tercer Mundo, dicho planteamiento resulta aberrante. A Spivak le angustia de una forma muy especial esa alusión de Deleuze a la necesidad de sentar las bases para que los oprimidos (prisioneros, enfermos, trabajadores, etc.) puedan hablar por sí mismos. ¿Hablar por sí mismos? Parafraseando a su maestro Paul de Man, Spivak podría decir: la posibilidad de hablar no hay que darla por sentado. Y esa es la razón que le lleva a hacer la pregunta: ¿pueden hablar los subalternos? Veamos: una viuda sube a la pira de su marido muerto y se lanza a las llamas para morir también quemada. Es lo que se conoce como rito *sati*. Como escribe Edward Thompson, uno de los autores citados por Spivak: «El *sati* adoptó generalmente la forma del ser quemada viva; pero en la zona de Teluga, incluyendo Vijayanagar, se trataba a veces de ser enterrada viva.»⁸

Decir que «se lanza ella misma» no es del todo correcto, porque tal y como algunas investigaciones han puesto de relieve, muchas veces esas mujeres son obligadas a lanzarse a las llamas, bien por una presión del entorno familiar, bien por el consumo obligado de determinadas drogas, o por todo ello a la vez. El mismo Thompson escribe más adelante:

Supongo que nadie que haya leído este estudio hasta aquí dudará de que los *satis* de un rajá incluyeron una mayoría de víctimas involuntarias. La muchacha-esclava y la concubina son posesiones, y sabían que la resistencia era inútil.⁹

8 Edward Thompson: *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Rite of Widow-Burning*. Londres: Georg Allen & Unwin, 1928, p. 39. [«*Suttee* [la forma inglesa para *sati*] generally took the form of burning alive; but in the Teluga country, including Vijayanagar, it was sometimes by burial alive.»]

9 *Ibid.*, p. 52. [«I suppose that not one who has read this study so far will doubt that the *satis* of a raja included a majority of unwilling victims. The slave-girl and concubine are chattels, and know that resistance is useless.»]

¿En qué sentido se puede decir que esas mujeres «hablan»? Incluso en el caso de que consideremos que tales actos encuentran una sanción social y, por ello, una respuesta institucional, funcionan únicamente como ejemplos del sujeto subalterno mudo, en especial, de la mujer subalterna muda. Deleuze afirma que ya no existe la representación. ¿Para qué hace falta que cedamos a la trampa de la representación si los oprimidos no solo pueden hablar por sí mismos, sino que, además, saben perfectamente lo que quieren y cómo conseguirlo? El rigor lógico de Deleuze es aplastante: sentadas las condiciones para que los oprimidos hablen, para qué diablos necesitamos al político o al intelectual representándoles. Por eso dice: «No hay ya representación.»

Spivak apunta que Deleuze no se muestra lo suficientemente atento al significante «représentation», al hecho de que esconde una dilogía cuya no percepción comporta, de nuevo, el privilegio del sujeto. «Representación» quiere decir tanto «hablar por» alguien, tal y como sucede en el campo político, como «volver a presentar algo» en el sentido en que, por ejemplo, un bodegón de Cézanne re-presenta una determinada fruta. Cuando se dice que «ya no hay representación», ¿qué se quiere significar? ¿Que el intelectual ya no necesita hablar por esos oprimidos ya que estos hablan por sí mismos? ¿O que el intelectual o el sujeto en general no posee una conciencia representativa adecuada de la realidad? La discusión de este problema ocupa una buena parte del texto «Can the Subaltern Speak?», por su importancia dentro del argumento sobre los subalternos y porque es el momento en que Spivak lanza a Marx contra Foucault y Deleuze. Aunque pueda parecer extraño, crea dos bandos: el formado por Foucault-Deleuze y el formado por Marx-Derrida. Lo había afirmado en la introducción al manuscrito B: «Tendré la ocasión de sugerir que un descentramiento todavía más radical del sujeto está, en efecto, implícito tanto en Marx como en Derrida.»¹⁰

En efecto, otra de las obras clave para poder comprender el ensayo «Can the Subaltern Speak?» es, sin duda, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* de Marx. Tal y como lo confiesa Spivak: «Cuando estaba pensando en Bhubaneswari Baduri, me encontraba llena de *El dieciocho brumario*.»¹¹ ¿Qué hay en esta pieza periodística de Marx que tanto fascina e interesa a Spivak? Un análisis muy peculiar de la noción de clase en la que esta no es concebida como un sujeto (grupo) unitario con un interés

10 Spivak: «Can the Subaltern Speak?», op. cit., p. 271. [«I will have occasion to suggest that a still more radical decentering of the subject is, in fact, implicit in both Marx and Derrida.»]

11 Lo dice en el ensayo de próxima publicación «In response: Looking Back, Looking Forward», en Rosalind Morris (ed.), op. cit.: *Can the Subaltern Speak? History of An Idea*. [«When I was thinking of Bhubaneswari Baduri, I was full of *The Eighteenth Brumaire*.»]

y un deseo comunes. Al contrario: para Marx la clase es algo artificial creado por determinadas condiciones económicas de existencia. No hay esencialismo de clase y, por consiguiente, el sujeto de la misma está dividido y fracturado.

Todo el empeño de Spivak radica en esta necesidad de demostrar que, a diferencia de Foucault y Deleuze, Marx fractura el sujeto y lo convierte en una heterogeneidad irrecuperable en la que no coinciden el interés y el deseo. Para ello cita un pasaje de *El dieciocho brumario* en el que Marx se refiere al hecho de que los campesinos, aquellos que viven al margen de la ciudad y de sus agrupaciones, «no pueden representarse a sí mismos, sino que tienen que ser representados». En esta afirmación, el término «representación» juega con la idea de «hablar por» (*vertreten*) así como con la de «sustituir» (*darstellen*), pero sin confundirlas, advirtiendo precisamente que la brutalidad política se desprende del hecho de considerarlas equivalentes. De hecho, es la confusión la que conduce a ver en el representante (sea Luis Bonaparte o el intelectual) alguien idéntico a los que representa. Es de esa identidad de la que se desprende, como un efecto indeseable, el sujeto unitario del que venimos hablando desde el inicio.

Con buen criterio demaniano, Spivak observa que mientras *vertreten* pertenece a la esfera de la retórica como persuasión, *darstellen* entra en el ámbito de la retórica como tropo. Y con buen criterio establece que considerar una y otra como continuos supone una confusión política de incalculables y nefastas consecuencias. Una de ellas: pensar que el sujeto subalterno femenino «habla» sin más por sí mismo. O esta otra equivalente: pensar que el intelectual «transparente» puede dar cuenta, desde sus parámetros ideológicos, del sujeto subalterno femenino o, como dice Spivak, diagnosticar la episteme.

Más aún: esa consideración de la continuidad entre *vertreten* y *darstellen* es ciega ante la diferencia entre la representación en el plano político y la representación en el contexto económico (aquí entra toda la temática marxista de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio). U otra más todavía: confundir la necesidad de llegar hasta el otro (persuasión) con la identidad pura entre representante y representado (tropo). En este sentido, es necesario tener en cuenta «cómo la presentación del mundo en la representación [...] disimula la elección y la necesidad de “héroes”, representantes paternas, agentes del poder...». Se trata de una diferencia notable por cuanto son modos que en el seno de las formaciones capitalistas son divergentes y que, en última instancia, no pueden dar cuenta de lo que Spivak denomina la «estructura micrológica del poder».

¿Qué es lo que más impresiona a Spivak de la acción de Bhubaneswari Baduri? En realidad, toda la discusión mantenida con Foucault-Deleuze surge del convencimiento de que ni el modo de pensamiento ni las ideas que estos ponen en circulación pueden dar cuenta de la acción de esa joven de diecisiete años, y más en general

del Otro del Tercer Mundo. Esta joven se suicida de forma planificada, esperando a tener la regla, y cuando se encuentra en plena menstruación se cuelga. Tal planificación obedecía al hecho de que no quería que se interpretara su suicidio como un gesto realizado por su tremenda vergüenza ante el embarazo, es decir, a causa de un amor ilícito. Al comprobarse que en el momento de colgarse tenía la regla, los que la atendieran sabrían que su suicidio estaba vinculado a su activismo político en cuanto miembro de un grupo de liberación nacional.

Lo que esto quiere decir es que Bhubaneswari Baduri intentó mandar un mensaje empleando su propio cuerpo y su propia muerte. El callejón sin salida en el que ella se sentía al tener que participar en un atentado político y no poder hacerlo, la lleva a querer hablar mediante un acto terminal. Al igual que las *satis*, ella se suicida, pero no lo hace ni porque su marido haya muerto (arrojándose en una pira de fuego), ni por un amor incondicional que desea salir de la rueda de la vida y de los nacimientos.¹² Lo que Spivak da a entender es que el acto de Bhubaneswari Baduri se inscribe en una tradición de escritura que forma todo un palimpsesto, aquel en el que la mujer escribe sobre el propio cuerpo en el trance de su desaparición. Tal inscripción no quiere decir que la joven se inscriba simplemente en la tradición de esa escritura repitiéndola, sino que provoca una anomalía en su interior al desfigurarla. Ella pensó: que no interpreten que me suicido por la vergüenza de estar embarazada.

Lo que impresiona a Spivak es que su mensaje, tan meticulosamente preparado y enviado, no llega a su destino, no es comprendido, no es escuchado. Incluso las propias primas de Spivak, las otras sobrinas de Bhubaneswari Baduri, han interpretado que su tía se suicidó por culpa de un amor ilícito. Esto en el caso de las sobrinas, pero en otros (autoridades, gobernantes, etc.) ni siquiera prestaron atención. ¿Qué es lo que este acontecimiento nos dice? Nos dice que su mensaje ha sido fallido. En términos derridianos, diríamos que en esta ocasión la posibilidad de que una carta no llegue a su destino (hecho que constituye la condición de posibilidad de toda carta) se ha verificado en el plano empírico. Escuchemos cómo lo dice Derrida: ... una carta puede siempre no llegar a su destino. Su "materialidad", su "topología" consisten en su divisibilidad, en su partición siempre posible [...]. No que la carta no llegue

12 Tal y como escribió Lata Mani: «By immolating herself, the widow purportedly enables herself as well as her deceased husband to enjoy "heavenly pleasures" and even, according to some scriptural texts, to escape thereafter the cycle of birth and death» [«Inmolándose, la viuda supuestamente posibilita que tanto ella misma como su marido fallecido disfruten de los "placeres celestiales" e incluso, según algunos textos escriturales, escapen a partir de ese momento del ciclo de nacimiento y muerte»]. Véase su libro *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998, p. 3.

nunca a su destino, pero es propio de su estructura el poder, siempre, no llegar.»¹³ El lector se habrá percatado ya de que esta cuestión de la carta, tal y como es pensada por Derrida, pone muchos problemas a la tesis central de Spivak. Pero no nos precipitemos. Insistamos en que lo que angustia a esta es el hecho de que el mensaje de Bhubaneswari Baduri se ha frustrado. He aquí cómo lo cuenta Spivak:

Me desanimó tanto este fracaso de comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí en la culminación de mi apasionado lamento: ¡el subalterno no puede hablar! Fue un comentario inapropiado.¹⁴

Se aprecia en estas palabras que lo que Spivak quiso decir al escribir que el subalterno no puede hablar es que fracasa en su intento de comunicarse. Es importante darse cuenta de que aquí se está denunciando la violencia epistemológica consistente en pensar al Otro según un modelo que de ningún modo lo explica ni da cuenta de él. Spivak denuncia la violencia epistemológica practicada por Foucault y Deleuze, cuyo punto fuerte central es que ese otro (los oprimidos de aquí y de allá, sean de donde sean y vivan donde vivan) puede hablar y ser consciente de sus condiciones. ¿De qué oprimidos estamos hablando? Porque quizá, el trabajador de la Peugeot pueda hablar y sentirse representado por su sindicato. ¿Sucede lo mismo en el caso de «los campesinos analfabetos, los aborígenes y los estratos más bajos del subproletariado urbano», según las palabras de la propia Spivak? ¿Y se pueden dar argumentos semejantes a propósito de los sujetos coloniales bajo un régimen imperialista?

III. En torno a la concepción del «subalterno»

Como se sabe, este interés por el sujeto colonial no se inicia en la India con Spivak, sino con el Grupo de Estudios Subalternos en continuidad con una línea de pensamiento marxista que se remite a 1947, año de la independencia de la India.¹⁵ De acuerdo con Arif Dirlik, el discurso de los intelectuales poscoloniales de la India (como, por ejemplo, el de dicho Grupo de Estudios) es una mera aplicación del método

13 Jacques Derrida: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. México: Siglo XXI, 1986, p. 183 (ed. orig. 1980).

14 Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit., p. 308. [«I was so unnerved by the failure of communication that, in the first version of this text, I wrote, in the accents of passionate lament: the subaltern cannot speak! It was an inadvisable remark.»]

15 Me refiero naturalmente a la tradición india marxista, a intelectuales como Bipan Chandra, Anil Seal, A. R. Desai, etc.

de historiadores británicos como Christopher Hill, E. P. Thompson y Eric Hobsbawm, a la historiografía de la India.¹⁶ Tal método es habitualmente descrito como una historia escrita desde abajo, desde el punto de vista de los vencidos (por emplear la idea expuesta por Benjamin en su «Tesis de filosofía de la historia»), en contra de la versión dada por la historiografía de la elite.

Esta versión se fundamenta en una idea constante: los colonizadores británicos (igual que los colonizados burgueses) fueron beneficiosos para la India porque trajeron la unidad política, instituciones educativas modernas, industrias modernas, leyes (la prohibición del rito *sati*, por ejemplo), etc. Ranajit Guha, el fundador del colectivo de los estudios subalternos, establece una oposición entre la historiografía de la India construida, contada y apoyada por la elite tanto colonialista como colonizada, y aquella otra historiografía, deconstructora de la primera (según las palabras de la propia Spivak), en la que se toma en cuenta el punto de vista del subalterno.

Surge aquí una primera definición de esa entidad borrosa que es el subalterno, una definición negativa, diferencial. En efecto, subalterno es aquel o aquella que no pertenece a la elite, o en palabras de Guha: el integrante de «grupos y elementos sociales [...] que representan *la diferencia demográfica entre la población hindú total y todos los que hemos descrito como "elite"*». ¹⁷ En el prólogo que Edward Said escribió al volumen *Selected Subaltern Studies* así lo repite y lo confirma: «La palabra "subalterno", tiene, en primer lugar, connotaciones tanto políticas como intelectuales. Su opuesto implícito es por supuesto "dominante" o "elite", es decir, los grupos en el poder.» ¹⁸ En el manuscrito A de «Can the Subaltern Speak?», Spivak asume esa definición de forma sintética: «Tratando de aprender a hablar (más que de oír a o de hablar por) al sujeto históricamente mudo de la mujer fuera de la elite ("subalterna")...», ¹⁹ estableciendo la equivalencia «subalterno = no elite».

16 Arif Dirlik: «The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», en Padmini Mongia (ed.): *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Londres: Arnold, 1996, p. 302.

17 Ranajit Guha: «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.): *Selected Subaltern Studies*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 37-44. He aquí el contexto de la frase: «The terms "people" and "subaltern classes" have been used as synonymous throughout this note. The social groups and elements included in this category represent *the demographic difference between the total Indian population and all those whom we have described as the "elite"*» (p. 44) (la cursiva es del autor).

18 Edward Said: «Foreword», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. v. [«The word "subaltern", first of all, has both political and intellectual connotations. Its implied opposite is of course "dominant" or "elite", that is, groups in power.»]

19 Manuscrito A, p. 120.

Veamos las líneas de trabajo del Grupo de Estudios Subalternos tal y como fueron descritas por Guha:

1. El punto de partida es el presupuesto de que la historiografía de la India ha estado durante mucho tiempo dominada por el elitismo colonial y burgués-nacionalista.
2. Dichos grupos elitistas aseguran una y otra vez que fueron ellos (los británicos y los grupos indígenas colaboracionistas) los que construyeron la nación India y trajeron todos los logros positivos.
3. No obstante, la historiografía elitista sirve para conocer la estructura del Estado colonial, sus actividades, sus contradicciones y luchas, su ideología, etc.
4. Lo que, en ningún caso, puede hacer esa historiografía elitista es explicar la contribución del pueblo indio por sí mismo a la creación del nacionalismo de la India. Para esa historia, ello siempre ha dependido de los colonizadores.
5. En definitiva, lo que esa historiografía elitista deja de lado es la política del pueblo (*politics of people*). Como ejemplo importante de esa política, Guha señala cómo esa historiografía ha silenciado de forma sistemática las movilizaciones de los subalternos y, de una forma muy concreta, las movilizaciones derivadas de las insurgenias de los campesinos.
6. A pesar de su heterogeneidad y diversidad de actitudes, uno de los rasgos comunes al grupo de los subalternos fue su resistencia a la elite dominante. Tal resistencia dependía de las condiciones de explotación a la que estuvieran sujetas las clases subalternas.
7. Por ello, en su labor historiográfica, los estudios subalternos deben tratar de separar con precisión el dominio de la política subalterna del de la elite, insistiendo en el fracaso de la burguesía india a la hora de hablar por la nación. Eso no significa en absoluto que los dos dominios estén netamente separados, ya que en efecto ha habido interrelaciones.
8. El objetivo del Grupo de Estudios Subalternos es estudiar el fracaso de la burguesía y de la clase trabajadora para alcanzar una victoria decisiva sobre el colonialismo. Como escribe Guha: «Es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India Colonial.»²⁰
9. La última observación de Guha es muy incisiva: el elitismo de la historiografía moderna es un hecho opresivo que afecta seriamente a estudiantes, profesores y escritores como los del Grupo de Estudios Subalternos.

²⁰ Guha: «On Some Aspects...», op. cit., p. 43. [«It is the study of this failure which constitutes the central problematic of the historiography of Colonial India.»]

Una lectura paciente de los diferentes trabajos que componen el volumen editado por Guha y Spivak, revela cómo la preocupación por el silencio de los subalternos es una constante. Así, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty escribe en el inicio de su ensayo: «Los documentos de la clase dominante usados a menudo para la reconstrucción de las condiciones de la clase trabajadora pueden ser leídos tanto en relación a lo que dicen como en relación a lo que silencian.»²¹ En el estudio introductorio al volumen, la misma Spivak apunta: «La conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la élite, que nunca es completamente recuperable.»²² Gautam Barda, por su parte, asegura que «el presente ensayo trata de rehabilitar algunos de los rebeldes de 1857 que ya han sido olvidados por los historiadores o apenas tratados, con no más que una ojeada en su dirección.»²³ Por esa razón el manuscrito C afirma: «Este grupo se ve en la obligación de preguntar: ¿puede hablar el subalterno?» Es, asimismo, el motivo por el cual el ensayo de Spivak lleva esa pregunta como título.

Más recientemente, Dipesh Chakrabarty se ha encargado de poner de relieve que el trabajo del Grupo de Estudios Subalternos no coincide del todo con el de los historiadores marxistas británicos, por tres razones: 1) por separar la historia del poder de las historias universalistas del capital; 2) por llevar a cabo una crítica de la forma nación; y 3) por interrogar la relación entre poder y conocimiento: «Argumentaría que en esas diferencias descansan los inicios de una nueva manera de teorizar la agenda intelectual de las historias poscoloniales.»²⁴ Sea cual sea la diferencia entre los historiadores británicos de inspiración marxista y el Grupo de Estudios Subalternos, este es el marco de estudios en el que se inserta Spivak con su texto «Can the Subaltern Speak?».

-
- 21 Dipesh Chakrabarty: «Conditions for Knowledge of Working-class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcuta, 189-1940», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., pp. 179-230. La cita es de la p. 179. [«The ruling-class documents often used for historical reconstructions of working-class conditions can be read both for what they say and for their “silence”.»]
- 22 Gayatri Chakravorty Spivak: «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. 11. [«Subaltern consciousness is subject to the catexis of the elite, that is never fully recoverable.»]
- 23 Gautam Barda: «Four Rebels of Eighteen-Fifty-Seven», en Guha y Spivak (eds.), op. cit., p. 130. [«The present essay tries to rehabilitate some of the rebels of 1857 who have already been forgotten by historians or scantily treated, with no more than a nod in their direction.»]
- 24 Dipesh Chakrabarty: *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, p. 8. Resulta de gran interés el capítulo titulado «A Small History of Subaltern Studies», pp. 3-19. [«In these differences, I would argue, lay the beginnings of a new way of theorizing the intellectual agenda for postcolonial histories.»]

Bajo la influencia de los trabajos de Lata Mani²⁵ sobre el rito *sati* y de la noticia personal e íntima que le contó su madre acerca de su tía Bhanuswaduri Baduri, el ensayo de Spivak afronta en su segunda parte la problemática de la mujer subalterna tomando como guía dicho rito y dicha anécdota personal. La afirmación «el subalterno no puede hablar» muestra que la idea de Deleuze en torno a la inexistencia de la representación es perniciosa en grado extremo. En efecto, «la solución del intelectual no consiste en abstenerse de la representación», afirma el manuscrito C. Si el subalterno no puede hablar, y el intelectual no lo representa, entonces estamos abocados al silencio más absoluto. Por tanto, la tarea de expurgar los documentos y los relatos orales, tengan la forma que tengan esos archivos, y más allá de la problemática señalada por Jameson en torno al inconsciente político, resulta esencial.²⁶

La estrategia de Spivak en este punto tiene su origen en Freud: una experiencia personal se eleva a planteamiento general (en *Más allá del principio del placer*, Freud empleaba una anécdota personal con su nieto para desarrollar su teoría sobre la pulsión de muerte), y una frase determinada, proveniente de ciertos informantes, se convierte en la punta de iceberg de una investigación para ver adónde conduce. La frase de Freud: «Pegan a un niño.»²⁷ La de Spivak: «Los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena.» Spivak se siente fascinada por cómo Freud construye una historia a propósito de la represión que produce una determinada frase. Así lo dice el manuscrito C, y es algo semejante lo que ella lleva a cabo.

El punto crucial del análisis de Spivak tiene que ver con el rito *sati* al que antes nos hemos referido y con su abolición por parte de los británicos durante la ocupación colonial. La frase mencionada subraya que la abolición del rito *sati* sirve como pieza fundamental de esa narración que afirma el carácter positivo de la presencia británica en la India (los benefactores de lo que Spivak llama la «sociedad buena e ideal»). Frente a esa frase, textos canónicos como el *Rg-Veda* y el *Dharmasastra* apoyan la opinión, seguida por muchos nativos, de que en el rito *sati* las mujeres tenían la voluntad de morir. Spivak demuestra en su análisis que tanto una posición como la otra, junto a las que se alinea cierto feminismo urbano, en ningún momento

25 Los trabajos de Lata Mani fueron reunidos en el libro *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial Tradition*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1998.

26 Fredric Jameson: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Itaca, NY: Cornell University Press, 1981. [Trad. esp. en *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1989.]

27 Sigmund Freud: «Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», *Obras completas*, vol. XVII (1917-1919). Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 177-200.

recuperan la voz de esas mujeres. Estas son, precisamente, el sujeto escatimado de la historia. En un caso, en el de los británicos, su gesto sirve como legitimación del imperialismo-patriarcado; en el otro, se dobla y se insiste en una absoluta discriminación de la mujer por parte de unas visiones rabiosamente machistas.

Tal y como pone de relieve el manuscrito C: «A medida que se va profundizando en los nombres erróneamente transcritos de esas mujeres, de esas viudas sacrificadas, en los informes de la policía incluidos en las grabaciones de la East India Company, es imposible reunir una sola “voz”.» El lector encontrará en las páginas del ensayo de Spivak todo este análisis desarrollado con pormenor.

IV. El debate en torno al subalterno

El texto de Spivak fue recibido desde los primeros momentos como una provocación que dio paso a un encendido debate. La pregunta acerca de si el subalterno puede hablar tuvo un efecto de extrañamiento. Su virtud fue hacer una pregunta que nadie esperaba y contestarla de modo imprevisto. Dado que «hablar» puede ser interpretado en una lectura literal como la capacidad de emplear oralmente el lenguaje, esa pregunta sorprendió tanto como si alguien hubiera preguntado: «¿Tienen orejas los subalternos?» Y, además, hubiera respondido: «No, no las tienen.» Sin duda, en algunos sectores despertó incluso irritación. A poco que se reflexiona sobre esa pregunta y se advierte su estructura retórica (se dice «hablar», pero quiere decir «ser oído/a»), se descubre en realidad su importancia. La importancia del significante, o de lo que Lévi-Strauss y Lacan denominaban «orden simbólico», en la constitución de la «realidad» pone de relieve la pertinencia de esa pregunta. Pero eso no fue óbice para que abriera todo un campo de discusión; y la bibliografía al respecto es bastante amplia.

Aunque no es posible dar cuenta en esta introducción de todos los matices de dicha discusión, lo cierto es que el debate en torno al subalterno y a la subalternidad giró en torno a tres ejes: 1) la «identidad» el subalterno, 2) la cuestión de su posición activa o pasiva políticamente hablando, y 3) aquel que se centra en el papel del intelectual.

Vamos a centrarnos ahora en la cuestión del subalterno haciendo una pregunta que no parece fácil de responder a tenor de lo que encontramos en los diferentes discursos sobre la subalternidad (incluido el de Spivak): ¿quién es subalterno/a? Nótese que la frase «los subalternos no pueden hablar» es una predicación, no una definición. Nos dice lo que los subalternos no pueden hacer, pero no qué o quiénes son. Es más, en varios momentos de su obra Spivak da a entender que ni la joven Bhubaneswari Baduri ni las mujeres que practicaban *sati* son ejemplos de subalternos del todo legítimos. En el primer caso, porque la joven era de la ciudad y de clase media alta. En el segundo, porque para el *sati* sí había una validación institucional. En cualquier caso, ni una ni otras pudieron hablar. Siendo así en lo que se refiere a sujetos de clase media, imaginemos lo que puede pasar con el subalterno.

En los *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci (una de las fuentes esenciales del Grupo de Estudios Subalternos y de Spivak) muestra cómo la identidad y unificación de los grupos subalternos es algo harto difícil: «La historia de los grupos sociales subalternos es episódica y está necesariamente disgregada. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos se da la tendencia a la unificación aunque sea sobre planos provisionales, pero esta tendencia se rompe continuamente por la iniciativa de los grupos dominantes.»²⁸ Por ello, los grupos subalternos muestran una gran diversidad y heterogeneidad: «Las clases subalternas no están, por definición, unificadas y no pueden unificarse hasta que se convierten en “Estado”»,²⁹ o lo que es lo mismo, hasta que dejen de ser subalternos. Todo esto significa que la subalternidad se identifica con una posición heterogénea siempre susceptible de cambiar. Era este hecho lo que subrayaba Guha cuando caracterizando a los grupos subalternos escribía:

Tomada en su totalidad y en abstracto esta última categoría de la elite era heterogénea en su composición y gracias al carácter desigual de la economía regional y los desarrollos sociales, *diferían de área a área*. La misma clase o elemento que era dominante en un área de acuerdo con la definición dada arriba, podía en otra encontrarse entre los dominados.³⁰

Tal ambigüedad de los subalternos inquietaba a Marx, quien se fiaba del proletariado organizado, pero no del lumpenproletariado, ya que este podía pactar con facilidad con la burguesía. En el *Manifiesto Comunista*, Marx lo expresaba del siguiente modo: «El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.»

²⁸ Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*, vol. 3. Turín: Giulio Einaudi, 1975, p. 2283. [«La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell’attività storica di questi gruppi c’è la tendenza all’unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall’iniziativa dei gruppi dominante.»]

²⁹ *Ibid.*, p. 2288. [«Le classi subalterni, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare “Stato”.»]

³⁰ Guha: «On Some Aspects...», *op. cit.*, p. 44. [«Taken as a whole and in the abstract this last category of the elite was heterogeneous in its composition and thanks to the uneven character of regional economics and social developments, *differed from area to area*. The same class or element which was dominant in one area according to the definition given above, could be among the dominated in another.»]

Guha lo vuelve a recordar: «Algunas de estas clases o grupos podían, bajo ciertas circunstancias, actuar para la “elite”...».³¹ Esta definición negativa y diferencial ha sido recordada todavía por Spivak más recientemente, de nuevo en alusión al Grupo de Estudios Subalternos: «“subalterno” llegó a significar las personas o los grupos sin acceso a la mejora y a la movilidad social.»³² Ese no poder hablar, ese no ser elite, posee una connotación claramente pasiva que Spivak profundiza en ese mismo texto al plantear que la definición del subalterno debe tener en cuenta no tanto su manera de actuar, como su manera de sufrir las acciones de otros.³³ Sin embargo, vale la pena notar la contradicción existente entre esa pasividad del subalterno y la afirmación de que puede realizar alianzas con la clase dominante, ya que esto último implica un importante nivel de actividad.

No es extraño que esta posición de Spivak haya sido interpretada como «expresión de una epistemología terminal y de un pesimismo político»,³⁴ incluso como un planteamiento que priva a los grupos subalternos de tener capacidad para la actuación política (de tener *agency*). Fernando Coronil fue quien advirtió que en el fondo la afirmación «el subalterno no puede hablar» no es solo predicativa, sino también definicional. Dicho de otro modo: Spivak está dando a entender que el subalterno es mudo por definición, y con ello parece «reconstituir el subalterno no solo como un sujeto unificado que no puede hablar, sino como un objeto mudo, posicionado al margen de la agencia».³⁵ Coronil propone entonces que la subalternidad es más bien un concepto

31 *Ibíd.*, p. 44. [«Some of these classes and groups [...] could under certain circumstances act for the “elite”...»]

32 Gayatri Chakravorty Spivak: «The New Subaltern: A Silent Interview», en Vinayak Chaturvedi (ed.): *New Left Review, Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Londres y Nueva York: Verso Books, 2000, p. 324. [«“subaltern” came to mean persons and groups cut off from upward –and, in a sense, “outward”– social mobility.»]

33 *Ibíd.*, p. 326.

34 Véase Donald Lowe, Michel Rosenthal y Ron Silliman: «Introduction», en «Gayatri Spivak on the Politics of the Subaltern (an interview with Howard Winant)», en *Socialist Review*, vol. 20, n° 3 (1990), pp. 81-97.

35 Fernando Coronil: «Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Status», en Laura Chrisman y Benita Parry (eds.): *Postcolonial Theory and Criticism (Essays and Studies)*. Oxford: D.S. Brewer, 2000, p. 42. [«To reconstitute the subaltern not only as a unified subject which cannot speak, but as a mute object –positioned outside agency.»] Una posición semejante era mantenida por Neil Lazarus, para quien la definición del subalterno «in terms of a structured inarticulacy at the elite levels of state and civil society», presenta «subaltern and symbolic practices as programmatically inaccessible to elite actors» [«en términos de una

relacional y relativo. De hecho, hay momentos y situaciones en que el sujeto aparece en una posición de subalterno mientras que en otros puede tener un papel dominante. La dominación y la subalternidad no son propiedades inherentes, sino caracterizaciones relacionales:

Propongo que veamos el subalterno no como un sujeto soberano que ocupa activamente un lugar delimitado, tampoco como un sujeto subordinado que es la consecuencia de los efectos dispersos de múltiples determinaciones externas, sino como un agente de construcción de una identidad que participa, bajo determinadas condiciones dentro del campo de las relaciones de poder, en la organización de su posicionalidad y subjetividad múltiples.³⁶

Esta crítica política de Spivak había sido ya iniciada a mediados de los ochenta por Abdul JanMohamed y Benita Parry, entre otros, acusando a teóricos poscoloniales como Homi Bhabha y Gayatri C. Spivak de una «exorbitancia del discurso y de una concomitante falta de curiosidad por las instituciones políticas y la economía social pujantes, y por otras formas de praxis social».³⁷ Tanto JanMohamed como Parry entienden que Spivak focaliza en exceso el problema de la representación, el del discurso, convirtiéndolo en la piedra nuclear sobre la que descansa la cuestión de la subalternidad. Ya hemos visto cómo la angustia de Spivak se origina en el hecho de que una joven que emplea su cuerpo y su muerte como medio de enviar un mensaje

inarticulación estructurada a los niveles de la elite del Estado y de la sociedad civil», presenta «prácticas subalternas y simbólicas como programáticamente inaccesibles a los actores de la elite»]. En Neil Lazarus: *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Londres: CUP, 1999, p. 112.

³⁶ *Ibid.*, p. 44. [«I propose that we view the subaltern neither as a sovereign-subject that actively occupies a bounded place nor as a vassal-subject that results from the dispersed effects of multiple external determinations, but as an agent of identity construction that participates, under determinate conditions within a field of power relations, in the organization of its multiple positionality and subjectivity.»]

³⁷ Benita Parry: «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», en *Oxford Literary Review*, vol. 9, n° 1-2 (1987). [«Exorbitation of discourse and a related incuriosity about the enabling socio-economic and political institutions and other forms of social praxis.»]. Este y otros ensayos de Parry han sido recogidos en el volumen *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004. Cito a través de esta edición, p. 26. De Abdul JanMohamed véase: «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», en *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1 (1985), pp. 59-87.

fracasa en su intento de comunicación. Lo que aquí se echa de menos es una atención más cuidadosa a las condiciones materiales de la situación colonial. JanMohamed llamó la atención sobre la «la profunda relación simbiótica entre lo discursivo y las prácticas materiales del imperialismo». ³⁸ Es tal el poder que Spivak concede a la representación de los dominadores, tal el silencio de los oprimidos que de ello se desprende, que vuelve imposible analizar las condiciones bajo las cuales el colonizado puede revolverse en contra de sus opresores. Tras un resumen de los planteamientos de Spivak, Parry escribe:

Este rudo y selectivo resumen de lo que son argumentos complejos y sutiles ha tratado de poner de relieve las implicaciones políticas de una teoría cuyos axiomas le niegan al nativo la base desde la que formular una réplica a las agresiones ideológicas del colonialismo o enunciar un yo diferente. ³⁹

El discurso de Spivak en torno al silencio de los subalternos ha llevado a muchos críticos a decir que lo que pasa en realidad es que Spivak está sorda y no los oye. Y eso constituye todo un problema debido a que, como observó Henry Louis Gates, lleva a una intolerancia respecto al otro y respecto a las diferentes clases de resistencia local. ⁴⁰ En cualquier caso, lo que esas posiciones críticas han buscado persistentemente son las formas de emergencia y de representación de los subalternos, negándose a admitir su reducción al silencio. Rahul Gairola analizó, por ejemplo, la forma en que la mujer subalterna puede hablar a través del medio fílmico, tomando como ejemplo el film de Deepa Mehta *Fire* (1998). ⁴¹ Propuestas del mismo cariz pueden encontrarse, a propósito de los estudios subalternos latinoamericanos, en la obra de Walter D. Mignolo y Gustavo Verdesio. ⁴² Y así un largo etcétera que no puedo reseñar completamente en este prólogo.

³⁸ JanMohamed, op. cit., p. 64. [«Profoundly symbiotic relationship between the discursive and the material practices of imperialism.»]

³⁹ Parry, op. cit., p. 20. [«This raw and selective summary of what are complex and subtle arguments has tried to draw out the political implications of a theory whose axioms deny to the native the ground from which to utter a reply to colonialism's ideological aggression or to enunciate a different self.»]

⁴⁰ Henry Louis Gates: «Critical Fanonism», en *Critical Inquiry*, vol. 17, n° 3 (1991), pp. 457-470.

⁴¹ Rahul Gairola: «Burning with Shame: Desire and South Asian Patriarchy, from Gayatri Spivak's "Can the Subaltern Speak?" to Deepa Mehta's *Fire*», en *Comparative Literature*, vol. 54, n° 4 (2002), pp. 307-324.

⁴² De Walter D. Mignolo véase, por ejemplo: «Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis», en

Algunos críticos, como Bart Moore-Gilbert, han percibido el problema que estoy tratando de delimitar: la identidad del subalterno. En Spivak esta identidad es paradójica, porque, por una parte, lo presenta como absolutamente otro (el derridiano *toute-autre*), irrepresentable por parte del horizonte de los sistemas de pensamiento occidentales, prácticamente al margen de la economía global.⁴³ De hecho, en otro lugar afirma que:

La subalternidad es el nombre que tomo prestado del espacio exterior de cualquier contacto serio con la lógica del capitalismo o del socialismo. [...] Por favor, que no se confunda con el trabajo desorganizado, las mujeres como tal, el proletariado, el colonizado, el objeto de la etnografía, el trabajo emigrante, los refugiados políticos, etc. Nada útil aporta esa confusión.⁴⁴

Y, sin embargo, en otras ocasiones, lo presenta como una categoría histórica real y concreta, más en concreto como un efecto material del capitalismo occidental. Tan real que Warren Montag planteó que el discurso de Spivak asigna una esencia al sujeto a la manera del sujeto clásico centrado.⁴⁵ De hecho, Spivak insiste en muchos lugares en que la división internacional del trabajo ha consolidado el proceso de

Dispositio, vol. 14 (1989), pp. 93-140; «Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of neocultural Locations», en *Dispositio*, vol. 19 (1994), pp. 45-73; y *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. De Gustavo Verdesio véase especialmente: «Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material», en *Revista de Estudios Hispánicos*, n° 35 (2001), pp. 633-660. Walter D. Mignolo: *Historias locales; diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

⁴³ Bart Moore-Gilbert: *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. Londres: Verso Books, 1997, p. 101 y ss. Sobre este mismo punto, véase Peter Hallward: *Absolutely Postcolonial*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

⁴⁴ Gayatri Chakravorty Spivak: «Supplementing Marxism», en Bernd Magnus y Stephen Cullenberg (eds.): *Whither Marxism? Global Crises in International Perspectives*. Nueva York: Routledge, 1995, pp. 109-119. [«Subalternity is the name I borrow for the space out of any serious touch with the logic of capitalism or socialism [...] Please, do not confuse it with unorganized labour, women as such, the proletariat, the colonized, the object of ethnography, migrant labour, political refugees, etc. Nothing useful comes out of this confusion.»]

⁴⁵ Warren Montag: «Can the Subaltern Speak and Other Transcendental Questions», en *Cultural Logic*, vol. 1 (primavera de 1998).

subalternización inaugurado por el colonialismo. Llega a decir incluso que en cuanto agentes éticos no podemos imaginar la otredad o la alteridad de un modo radical. Todas estas paradojas del subalterno provienen de la noción misma que se está tratando de definir.

V. Saboteando a Spivak: para una redefinición del «subalterno»

No deja de ser curioso que en las diferentes versiones del texto «Can the Subaltern Speak?» se observen algunas diferencias en torno a la idea de que los subalternos no pueden hablar. El análisis de esas diferencias nos permitirá arrojar luz sobre la cuestión de la subalternidad y relanzar el debate sobre ese problema político. ¿Por qué en los manuscritos del ensayo «Can the Subaltern Speak?» de 1985 y 1988, Spivak escribió «The subaltern cannot speak» («Los subalternos no pueden hablar»), mientras que en 1993, última versión de ese manuscrito, incluida en el libro *A Critique of Postcolonial Reason*, afirmó que esa frase surgió a causa de un sentimiento de frustración y que, en realidad, se trataba de un comentario (*remark*) inapropiado (*inadvisable*)? La relación entre el primer texto y el segundo es figurativa bajo la forma de lo que la retórica clásica denominó *correctio*, fenómeno consistente en cierta forma de desdecirse, de corregir, matizar, aclarar lo que se ha dicho previamente. Dije esto, pero ahora... Una corrección puede suponer muy bien que las interpretaciones basadas en lo que se ha dicho previamente están equivocadas, ya que han tomado la frase en una literalidad o figuratividad que ahora la corrección demuestra que no es viable. Y esa es la línea de las respuestas dadas por Spivak a sus críticos.

Analicemos con un poco de detenimiento la estructura de la corrección. Spivak refiere la historia del suicidio de Bhubaneswari Baduri, y un poco más adelante cuenta cómo cincuenta años después de su muerte, pidió a una filósofa que le ayudara a investigar el caso. Esta mostró un absoluto desinterés por la investigación. Cuando les preguntó a sus nietas, demostraron una lamentable desinformación. Interpretaron el suicidio de su abuela justo de la forma que ella había tratado de evitar al suicidarse durante el momento en que tenía la menstruación: como un caso de amor ilícito. En palabras de la propia Spivak, este fue el caso que le llevó a escribir que el subalterno no puede hablar. Por supuesto, junto a este ejemplo está toda la tradición de mujeres reducidas al silencio. Pero lo que motivó una frase como esa fue el caso de Bhubaneswari Baduri.

Quiere decirse que esta joven mandó un mensaje mediante su cuerpo (la «muerte como texto» de la que habla Spivak) que ha sido malinterpretado, no escuchado y, por consiguiente, se ha perdido. No poder hablar quiere decir en este caso no que estés mudo, sino que lo que dices no es escuchado o no es comprendido de

forma adecuada. La misma Spivak lo aclara cuando contando la génesis de esa idea escribe lo siguiente:

En ese lugar el *sati* no se ofrecía como ejemplo de la subalterna que no habla, o más bien que no es capaz de hablar —tratando de, pero no consiguiendo, ser oída—. Lata me malinterpretó. Fue Bhubaneswari quien no pudo ser oída, incluso por ella.⁴⁶

En estas palabras queda bastante claro que «no ser capaz de hablar» equivale a «no conseguir ser oído» por mucho que se intente. Se está describiendo una cadena de malinterpretaciones. El análisis llevado a cabo por Spivak en torno al rito *sati* no fue ofrecido como ejemplo de que el subalterno no puede hablar. Lata Mani así lo entendió y, por ello, no oyó bien a Spivak, la cual ha quedado en una posición de subalterna. Por su parte, la que no consiguió ser oída, a pesar de las precauciones adoptadas, fue Bhubaneswari. Como se dice popularmente, uno predica en el desierto. No poder hablar significa que no hay un emisor ahí o allí para oírte, para hacerte caso, para comprender lo que tú quieres decir. Por eso mismo, Spivak ha escrito más recientemente que su frase «no poder hablar» significa que el acto de habla realizado por el subalterno no es sancionado por el receptor.

Es cierto que no es lo mismo, pero en las dos definiciones se observa un fallo voluntario o involuntario en el polo de la recepción. Spivak avanza todavía un poco más aclarando que el reconocimiento de lo que se dice en un acto de habla debe poder ser sancionado institucionalmente. Así pues, el principal agente receptivo que sanciona, reconoce y comprende lo que alguien dice queda identificado con la institución. Notemos que este es exactamente el sentido que le da al «no poder hablar» en las siguientes palabras:

La cuestión que estaba tratando de poner en evidencia es que si no había una base institucional válida para la resistencia, esta no podía ser reconocida. La resistencia de Bhubaneswari contra los axiomas que animaban el *sati* no podía ser reconocida. No podía hablar.⁴⁷

⁴⁶ «Sati in the piece was *not* given as an example of the subaltern not speaking, or rather not being able to speak – trying to, but not succeeding in being heard. Lata misunderstood me. It was Bhubaneswari who could not be heard, even by her.» En Spivak: «In Response: Looking Back, Looking Forward», op. cit., p. 2.

⁴⁷ «The point that I was trying to make was that if there was no valid institutional background for resistance, it could not be recognized. Bhubaneswari's resistance against the axioms that

El hecho de que Bhubaneswari no pudiera hablar se debía a que su acto de habla no fue institucionalmente reconocido.

Esta estructura tiene al menos dos problemas:

El primero es que la frase «el subalterno no puede hablar» posee un valor general semejante al de una ley «científica» como «el agua hierve a cien grados». Pero he aquí que se trata de una frase predicada no de un subalterno, sino de una joven perteneciente a la clase media de la India. De hecho, Bhubaneswari pertenece a la misma clase social que Spivak, de la cual era su tía abuela. Es como si la frase a propósito del agua hubiera surgido a partir de la observación no del agua, sino de la arena. ¿Qué base puede sostener la afirmación sobre el subalterno cuando su punto de referencia no es un subalterno? Sucede, además, que aun en el caso de que Bhubaneswari Baduri hubiera sido una subalterna, su afirmación solo tendría validez en tanto en cuanto se aplicara a ese caso, pero no a todos los casos de subalternos. ¿Es seguro que todos los mensajes enviados de una forma u otra, bajo cualquier modalidad semiótica, no encuentran receptor, o llegan hasta un receptor que lo malinterpreta? ¿Se puede esgrimir, sin más, que lo que dicen en general los subalternos no es oído o, si lo es, resulta malinterpretado? Bhubaneswari no era una subalterna, las mujeres que llevaban a cabo el rito *sati* tampoco son ofrecidas en «Can the Subaltern Speak?» como ejemplos del subalterno que no puede hablar.

La conclusión es clara: no solo los subalternos no pueden hablar, sino que tampoco lo pueden hacer los no subalternos, los pertenecientes a una clase social acomodada sea cual sea su inclinación política. Es lo que sugirieron Ella Shohat y Robert Stam cuando preguntaban «Can the non-Subaltern Speak?». ⁴⁸

Entramos en el segundo problema: en efecto, lo que no se ha advertido con suficiente claridad es que el argumento de Spivak acerca de que los subalternos no pueden hablar, en el sentido de que no pueden ser oídos, depende de un modelo de comunicación altamente metafísico. Aquel que se fundamenta en la creencia de que hablar consiste en comunicarse con el otro, el cual comprende adecuadamente lo que el destinador ha tratado de dar a entender.

Sin duda ello sería deseable, pero sorprende que alguien tan familiarizado con la deconstrucción derridiana y demaniana sea capaz de sostener un argumento sobre tal modelo comunicativo. Bastaría recordar los textos de Samuel Beckett para poner

animated *sati* could not be recognized. She could not speak.» En Spivak: *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit, p. 318.

⁴⁸ Ella Shohat y Robert Stam: *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Nueva York: Routledge, 1994, p. 343.

en cuestión dicho modelo. La mayor parte de la crítica derridiana de la escritura tiene que ver con la deconstrucción del modelo comunicativo basado en la idea de la presencia consciente del emisor y del receptor. La deconstrucción se ha hartado de repetir por pasiva y por activa que la malinterpretación es la condición de posibilidad de todo acto interpretativo. La mención que Paul de Man hace del ensayo de F. Schlegel «Sobre la incomprendibilidad» en su texto «El concepto de ironía»,⁴⁹ así como su afirmación en torno a que la posibilidad de la lectura no se puede dar por supuesto, son otros lugares que pulverizan ese modelo comunicativo sobre el que se asienta el argumento de Spivak.

El ensayo de Derrida «Signature événement contexte» está todo él centrado en la deconstrucción de ese modelo comunicativo, así como en la deconstrucción de los planteamientos de Austin en torno a la felicidad y seriedad de los actos de habla, el otro punto de referencia de la definición de Spivak. El planteamiento de Derrida queda anunciado en el momento en el que describe los rasgos característicos de toda escritura de acuerdo con la tradición platónica-occidental que llega a Condillac y Saussure y más allá:

- 1) La ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de las presencias y como transporte lingüístico o semántico del querer decir; 2) la sustracción de toda escritura al horizonte semántico [...]; 3) la necesidad de *separar* [...] del concepto de polisemia aquello que en otro lugar he denominado *diseminación*; 4) la descalificación o el límite del concepto de contexto «real» o «lingüístico».⁵⁰

Sin embargo, aunque estos son los rasgos que la tradición occidental ha atribuido a la escritura, Derrida los convierte en rasgos constitutivos de cualquier discurso oral o escrito: «Quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Valdrían no solo para todas las clases de “signos” y para todos los lenguajes en

49 Paul de Man: «The Concept of Irony», en *Aesthetic Ideology*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1996, pp. 163-184. Hay traducción española de Manuel Asensi Pérez y Mabel Richart: «El concepto de ironía», en *La ideología estética*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 231-260.

50 Jacques Derrida: «Signature événement contexte», en *Limited Inc.* París: Galilée, 1990, p. 29 (la primera edición de este ensayo apareció en el libro *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972). [«1) la rupture avec l’horizon de la communication comme communication des conscientes ou des présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir dire; 2) la soustraction de toute écriture à l’horizon sémantique [...]; 3) la nécessité d’écarter [...] du concept de polysémie celui que j’ai nommé ailleurs *dissémination*; 4) la disqualification ou la limite du concept de contexte “réel” ou “linguistique”.»]

general, sino también, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia.»⁵¹ De este modo, resulta claro que el mensaje de Bhubaneswari Baduri, aun no siendo lingüístico, cae dentro de ese marco de escritura que rompe con la comunicación de conciencias o de presencias y con el transporte de un querer-decir. ¿Resultará extraño, si tenemos en cuenta este hecho, que el mensaje indicial (puesto que se trata de un indicio o señal en el sentido de Husserl) de la joven suicida haya sido malinterpretado, descontextualizado, deformado, pervertido incluso? La misma Spivak, en un momento determinado del ensayo aquí traducido, llega a reconocer que «toda habla, incluso la más aparentemente inmediata, supone un desciframiento distanciado por parte de otro, que es, en el mejor de los casos, una interrupción». Pero es que ese distanciamiento y esa interrupción son los causantes de que la malinterpretación no sea una posibilidad, sino una condición de posibilidad. Y ello debería suponer un serio problema a la hora de plantear que el subalterno no es oído y/o no es adecuadamente interpretado.

No voy a hacer un recorrido ni siquiera esquemático por los lugares en los que el pensamiento deconstructivo lleva a cabo un desmantelamiento del concepto de «comunicación», sobre el que descansa la teoría de Spivak acerca de que los subalternos no pueden hablar, en el sentido de que no son oídos o bien interpretados. Baste con decir que la deconstrucción considera la mala interpretación como condición de posibilidad de toda relación con un texto. Esa es la razón, asimismo, por la que Derrida habla de la carta explicando que el no llegar a su destino forma también su condición de posibilidad en cuanto carta. Y por eso decía más arriba que este planteamiento pone problemas a la teoría de Spivak. En efecto, la imposibilidad de hablar no afecta únicamente a los subalternos, sino por igual a los no subalternos. Eso no significa que debamos desdeñar el problema del silencio del subalterno. De hecho, es un problema grave, por ejemplo en los casos de las tumbas anónimas y las fosas comunes.

Sin embargo, tengo la impresión de que la cuestión está mal planteada. La razón por la que se ha escrito tanto en torno a la identidad del subalterno es muy sencilla: designa un referente inestable, heterogéneo, ambiguo. No me sorprende en absoluto que en una conferencia que Spivak ofreció en Kuwait en marzo de 2001

51 Ibid., pp. 29-30. [«Je voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables. Ils vaudraient non seulement pour tous les ordres de "signes" et pour tous les langages en général mais même, au-delà de la communication sémio-linguistique, pour tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience.»]

confesara que estaba harta de la cuestión del subalterno, tampoco que se trate de un concepto una y otra vez reajustado y que se plantee la necesidad de hablar de un «nuevo subalterno».⁵² Está en lo cierto Coronil al afirmar que la subalternidad es más bien un concepto relacional y relativo. Veamos un ejemplo muy ilustrativo de esta cuestión extraído de unos de los textos «literarios» hispánicos que mejor representa la situación del subalterno en toda la historia de la literatura.

Se trata del *Lazarillo de Tormes* (1554), cuyas razones políticas para el anonimato del autor ya han sido señaladas por la crítica.⁵³ Pocos se resistirían a considerar al primer amo del Lazarillo, el ciego ambulante, un subalterno. Sin embargo su subalternidad lo es en relación con aquellos a los que pide limosna o da consejos de salud, en relación con los más poderosos. Pero cuando examinamos su relación con el Lazarillo vemos de inmediato que ya no ocupa una posición de subalternidad, sino de dominador cruel y sádico. La pregunta acerca de si el ciego es o no un subalterno no puede ser respondida en términos esencialistas, ya que depende de con quién se le relacione. Algo semejante ocurre con su tercer dueño, el escudero, quien respecto al ciego y al Lazarillo forma parte de los dominantes, pero en relación con los que sí tienen dinero, es un subalterno que pasa hambre. La pregunta por la subalternidad del escudero no puede ser respondida tampoco de forma esencialista, sino solo relacional.

Este carácter relacional de la subalternidad es el correlato de la relacionalidad del poder. En la entrevista entre Foucault y Deleuze, el primero observa muy acertadamente que el poder no es algo que se tenga, sino algo que se ejerce: «Dondequiera que hay poder, el poder se ejerce. Hablando en propiedad, nadie lo posee; y, por tanto, se ejerce siempre en una determinada dirección...».⁵⁴ Esto se aprecia con suficiente claridad cuando se hace la pregunta: ¿quién tiene el poder en el Lazarillo? Y entonces se advierte que en rigor nadie lo posee en propiedad, aunque sin embargo casi todos son capaces de ejercerlo. El ciego no tiene el poder, en el contexto social en el que se mueve, tal afirmación sería absurda. Pero, no obstante, ejerce sobre el

52 Véase, por ejemplo, a este respecto Jill Didur y Teresa Heffernan: «Revisiting the Subaltern in the New Empire», en *Cultural Studies*, vol. 17, n° 1 (enero de 2003), pp. 8-23.

53 Uno de los iniciadores de esta posición es, sin duda, Américo Castro, quien llamó la atención sobre el hecho de que el elemento judaico-converso de la sociedad española es muy importante para la comprensión del *Lazarillo*. Véase *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967 (ed. orig. 1957).

54 Michel Foucault: «Les Intellectuels et le pouvoir (entretien avec Deleuze)», en *Dits et écrits 1954-1988*, vol. II (1970-1975). París: Gallimard, 1994, p. 313. [«Partout où il y a du pouvoir, le pouvoir s'exerce. Personne à proprement parler n'en est le titulaire; et, pourtant, il s'exerce toujours dans une certaine direction...».]

Lazarillo una fuerza y un poder siempre que puede.⁵⁵ De ahí la necesidad, reclamada por Foucault, de analizar hasta dónde se ejerce el poder, sus conexiones, bajo qué instancias: «Cada lucha se desarrolla alrededor de un foco particular de poder (uno de esos numerosos pequeños focos que puedan ser un pequeño jefe, un guardián de H.L.M., un director de prisión, un juez, un responsable sindical, un redactor jefe de periódico).»⁵⁶

En esta enumeración que hace Foucault de los *foyers* particulares, llama poderosamente la atención el hecho de que la mayor parte de los nombrados caerían, en la clasificación que da Ranajit Guha, dentro del amplio campo de los subalternos. Subalternos que ejercen el poder. Él mismo ya había llamado la atención sobre la ambigüedad del grupo de los subalternos en el campo político.

Está, pues, en lo cierto Coronil al hacer esa observación. Pero eso oculta un hecho primordial, y es que desde ese punto de vista también un ministro del gobierno puede ocupar una relación de subalternidad respecto al presidente de la nación (o el director de prisión del que habla Foucault). La causa por la que el término «subalterno» ha perdido su fuerza, como ha indicado Spivak, se debe a que si es utilizado de forma puramente relacional pierde su potencia política e incluso nominal, queda reducido a un concepto vacío.⁵⁷

Sin ánimo de dar una definición esencialista, pero también sin llegar a considerar el subalterno como alguien totalmente *otro*, propongo considerar «subalterno» a aquel o a aquella que muy difícilmente puede entrar en la categoría de lo relacional. Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida.⁵⁸ O dicho de otro modo: si la subalternidad es una función relacional, esta debería designar aquellas singularidades o grupos en los

55 Para un análisis de la fuerza, como otro nombre de la violencia del poder, es muy significativo el análisis de Simone Weil: «*La Ilíada* o el poema de la fuerza», en *Escritos sobre la guerra*. Valencia: Bromera, 1997 (ed. orig. 1953).

56 Foucault, op. cit., p. 313. [«Chaque lutte se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir (l'un de ces innombrables petits foyers que peuvent être un petit chef, un gardien de H.L.M., un directeur de prison, un juge, un responsable syndical, un rédacteur en chef de journal).»]

Sobre la difusión del concepto de «subalterno» resulta interesante el artículo de Mabel Moraña:

57 «El boom del subalterno», en *Revista de Crítica Cultural*, n° 15 (1997), pp. 48-53.

58 Vale la pena recordar en este contexto lo dicho por Judith Butler a propósito de «distinguir entre las normas y convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida», en *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 23 (la ed. orig. inglesa en Routledge es de 2004).

que la función subalterna es una constante. El subalterno sería aquel o aquella cuya vida resulta insoportable e invivible hasta el punto de que ello amenaza la posibilidad misma de su vida en sentido literal o simbólico. El subalterno ve administrados su cuerpo y su mente de una manera en que es conducido a una agonía que supone para él o para ella un callejón sin salida. Desde este punto de vista, que la subalternidad sea una posición sin identidad, tal y como ha puesto de relieve Spivak,⁵⁹ significa que el espacio ocupado por el subalterno está incluso más allá de lo que el orden simbólico (en su acepción lacaniana) permite delimitar como comprensible. En mi relectura del «subalterno» y de la subalternidad, el hecho de que en «Can the Subaltern Speak?» Spivak emplee la noción de Lyotard *le différend* para explicar dicho espacio que no puede ser nombrado, no se debe tanto a su carácter trascendental como a la inhumanidad en la que puede llegar a vivir ese subalterno. El *différend* que cita Spivak, el sufrimiento que denota, tiene mucho que ver con lo que Primo Levi trataba de decir al titular su libro de memorias de los campos de concentración *Si questo è un uomo*. Que la subalternidad no pueda ser identificada con determinados sujetos singulares (las mujeres, los emigrantes, etc.) tiene su causa no en la alteridad absolutamente otra de la que habla Spivak siguiendo a Derrida, sino en la irreconocibilidad del individuo que puede estar en ese lugar.

Entiéndase que no estoy diciendo que en tales casos la subalternidad pierda su carácter relacional, sino, insisto, que se mantiene como una función constante. Sigamos con el ejemplo del Lazarillo. Si en el caso de los amos de este niño, la subalternidad es un atributo dependiente de la posición que ocupan respecto a los que les rodean, no sucede lo mismo con la figura del Lazarillo. Durante un periodo muy largo de su vida, no puede en ningún momento ocupar la posición de dominador, se mantiene de forma constante en la posición de subalterno. Y el motivo por el que se mantiene en dicha posición es por la imposibilidad de satisfacer una necesidad vital como es comer.

La gran preocupación del Lazarillo, como la gran preocupación de muchos seres humanos diseminados a lo largo del planeta, es el hambre. Esta no le deja durante muchos años ocupar una posición diferente de la de subalterno. Si se analiza con cierto detenimiento la estructura de la relación entre él y el ciego se percibe claramente lo que trato de decir.

El ciego, como relata Lázaro, tenía una gran astucia y sagacidad, era muy diestro en «mil formas y maneras para sacar dinero. Decía saber oraciones para muchos y diversos efectos: para mujeres que no parían, para las que estaban de parto, para

59 Gayatri Chakravorty Spivak: «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular», en *Post-colonial Studies*, vol. 8, n° 4 (2005), pp. 475-486.

las que eran mal casadas, que sus maridos las quisiesen bien».⁶⁰ Pero tal astucia y tal sagacidad eran para sí, tanto que privaba al Lazarillo de la comida: «con todo lo que adquiría y tenía, jamás tan avariento ni mezquino hombre no vi; tanto, que me mataba a mí de hambre, y así no me demediaba de lo necesario.»⁶¹ El ciego administra el dinero y las mercancías adquiridas de manera que priva al otro de la comida y lo arroja radicalmente a la función de subalternidad. Es decir, hace que la vida del niño resulte invivible, ya que su cuerpo es llevado a los límites de la mortalidad. De ahí que diga que si no fuera por las sutilezas que se ve en la obligación de poner en práctica «muchas veces me finara de hambre».⁶² Lo que, por tanto, caracteriza al Lazarillo es el hecho de estar constantemente mordido por esa función de subalternidad. Una frase suya hacia el final de su relato podría servir como emblema de aquello que determina dicha función: «no nos dejan vivir.»⁶³ Por eso he argumentado que el subalterno es el lugar donde resulta difícil revertir la función de subalternidad.

A quien tiene dificultades para vivir, le preocupa más sobrevivir que hablar. Es la razón por la que he afirmado más arriba que la cuestión de la subalternidad no ha estado del todo bien enfocada. Sin embargo, el silencio del subalterno es esencial en aquello que afecta a la cuestión de sus archivos. Spivak tiene razón cuando se refiere a la dificultad e incluso imposibilidad de que los subalternos hablen por sí mismos. A este respecto, Deleuze y Foucault resultan ingenuos, pero debe tenerse en cuenta que durante los acontecimientos de mayo del 68, muchos grupos que estaban afectados por la función de subalternidad lograron expresar y llevar a cabo sus reivindicaciones. No es extraño que su discurso adopte el proyecto de sentar las condiciones para que los oprimidos hablen por sí mismos. Claro está, aquellos que he denominado subalternos se caracterizan en muchos casos no solo por no tener una posición desde la que enunciar un discurso que cale en el universo y espacios sociales, sino por no tener una conciencia desarrollada más allá de lo que supone la preocupación por sobrevivir. Si Marx no se fía del lumpenproletariado es precisamente porque a veces se sobrevive a costa de pactar con el diablo, y en ese nivel de vida no es extraño que el subalterno pacte con la clase dirigente.

El subalterno se desprende de su función de subalternidad en el momento en que toma conciencia de que ya puede sobrevivir, y ello da cuenta de todos esos casos en los que un subalterno, en el sentido que le estoy dando aquí, puede entrar

60 Las citas del *Lazarillo de Tormes* provienen de la edición de Francisco Rico en Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas), 1995. Esta en concreto pertenece a la p. 26.

61 *Ibíd.*, p. 27.

62 *Ibíd.*

63 *Ibíd.*, p. 132.

a formar parte del aparato hegemónico. Eso explica también el caso, relatado por Spivak, de la biznieta de Bhubaneswari Baduri que ha acabado siendo dirigente de una gran multinacional del Nuevo Imperio. Spivak comenta: «Esto es también un silenciamiento histórico del subalterno.»

Puede que sea un silenciamiento, pero la realidad es que no resulta extraño que el subalterno desee en muchas circunstancias quedarse escondido en los entre-sijos del capital con tal de que le dejen vivir. El Lazarillo de Tormes se convierte en el Lázaro narrador en el momento en que logra introducirse como pregonero en el engranaje social. Y aunque asiste a y participa en acontecimientos que le desagradan, como por ejemplo casarse con la manceba de un fraile para que este pueda encubrir su situación, hace la vista gorda y se da por ofendido. De hecho, el texto del *Lazarillo de Tormes* adopta la forma retórica de una carta que Lázaro envía a un Vuestra Merced desconocido en respuesta al requerimiento de este último de aclararle la situación anómala en la que vive. Una de las frases que escribe a propósito de ese hecho no puede ser más significativa y lacónica: «Señor [...] yo determiné de arrimarme a los buenos», en la cual se condensa de modo muy cínico lo que acabo de referir como «sobrevivencia». De hecho, la historia del Lazarillo puede leerse como el recorrido vital de un subalterno.

Los estudios subalternos no pueden dar la representación (en el doble sentido de *vertretung* y *darstellung*) por zanjada o acabada, pues sin ella los subalternos y lo que he denominado la función de subalternidad quedarían enterrados por un silencio espeso. Contar la historia desde abajo (modelo que nos ha proporcionado el *Lazarillo de Tormes*) es preciso siempre a partir de la vigilancia crítica necesaria para evitar la falsa transparencia del intelectual y/o escritor. Contar la historia desde abajo es necesario porque como escribía Louis-Ferdinand Céline: «La gran derrota, en todo, es olvidar, y sobre todo lo que te ha matado, y diñarla sin comprender nunca hasta qué punto son hijoputas los hombres.»⁶⁴ Ese análisis histórico, archivístico, necesita —como pedía Abdul JanMohamed— tener en cuenta la relación entre las condiciones materiales de los subalternos y la semiótica representativa que los forma y engloba. Asimismo, se ve en la obligación de analizar las condiciones ideológicas e ideológicas que han hecho posible la producción de un grupo de sujetos subalternos.⁶⁵ En esa misma dirección, no puede renunciarse tampoco a la búsqueda de formas de

64 Louis-Ferdinand Céline: *Viaje al fin de la noche*. Barcelona: Edhasa, 1994, p. 32 (ed. orig. en francés de 1952).

65 Es lo que en otro lugar he denominado «crítica como sabotaje». Me permito citar mi texto «Crítica, sabotaje y subalternidad», en *Lectora. Revista de dones i textualitat*, nº 13 (2007), pp. 133-156.

representación de la subalternidad, igualmente a partir de la vigilancia crítica necesaria para evitar la falsa transparencia del sujeto de la expresión.

La pregunta no es, por tanto, si los subalternos pueden hablar, sino si los subalternos pueden vivir.