

11. ¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder¹

Pablo Alabarces y Valeria Añón

Introducción: la voz y la letra

aguante la cumbia villera los chetos se la comen doblada la marcha es una mierda los chetos no existen son unos re cojidos aguante la cumbia y aguante yo yayi la mas k-pa los chetos son re jiles son unos re gatos y no saben nada de la cumbia la cumbia es lo mas guacho es lo mejor odio a uds porq son unos chetos refugiados vayanse a cagar puuutttoooooossss la marcha noooooooooo eeeeexxiisssssssste gravenselo en el bocho !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! la cumbia es una masaaaaaaa. (Testimonio en un foro.)

Y acordándome en este lugar es que, en la ciudad de México, catorce años después de conquistada la ciudad y a toda la tierra pacificada ya por Hernando Cortés, yendo con otros muchachos hijos de españoles por los barrios de los naturales, nos corrieron unos indios embijados; y de seis o siete que íbamos, nos cogieron un compañero y se lo llevaron, que nunca más se supo de él ni pudo ser habido. Y sin este que nos llevaron a ojos vistas hurtaban los que podían, para comérselos o para tornarles indios (Muñoz Camargo, 1997: 241; original *circa* 1592).

Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo o metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir [...] Me dijo que,

1. Este texto debe mucho a distintas lecturas de nuestros compañeros de trabajo y debate: pero hubiera sido otro muy distinto sin el atento ojo crítico de María Graciela Rodríguez, responsable de muchas ganancias argumentales aunque no de la persistencia de algunos errores.

como aún no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio (Durán, 1967: 1-237; original de 1579-1581).

Las citas que abren nuestro trabajo buscan reponer, en la puesta en escena de una escritura mediada e interpolada, voces subalternas plurales. En conflictiva relación con la escritura, estas voces instalan las preguntas que queremos plantearnos, y lo hacen en una dimensión histórica –condición *sine qua non* del estudio de “lo popular” entendido como “lo subalterno”–, que nos permite además pensar el problema de la colonialidad (Mignolo, 2003) y la colonialidad del poder (Quijano, 2001) en su perspectiva latinoamericana.

Las tres citas juegan la ficción de la representación de la voz de una tercera persona (el *otro*) que, sin embargo, enuncia en primera. La cita del participante de un foro de usuarios y la del cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo presentan la paradoja que ya planteara Bourdieu (1988a): el uso de la lengua, la representación y las tecnologías del poder, como un uso que tanto tiene de resistencia como de naturalización (y reproducción) de la dominación –quizá más la segunda que la primera, mal que nos pese a quienes aprendimos a leer lo popular en intersticios, desvíos y resistencias–. La tercera cita, al tiempo que muestra en forma más abierta las prerrogativas del que administra la voz y la cita –en el recorte y la superposición de la voz autoral– hace ingresar un término, *nepantla*, que bien podría definir una posición subalterna desde la modernidad clásica. La traducción inscribe la lengua del imperio en el esfuerzo de narrar al *otro* para aculturarlo; no obstante, en sus intersticios se produce la transculturación. Como explica fray Diego Durán, “nepantla” significa “estar en medio”, entre-lugar, fuera de lugar; posición que define tanto una carencia como la forzosa capitalización de una multiplicidad de saberes.² Posición también incómoda que debería definir el lugar del intelectual: entre la cercanía y la distancia con

2. Con lo que el nahuatl anticipa en cuatro siglos el *in-between* de Homi Bhabha.

su objeto; entre el trabajo dentro de un orden desigual y el (auto) cuestionamiento.

Los textos citados reponen la violencia en múltiples sentidos: violencia que constituye un cuerpo subalterno, internalizada en prácticas, discursos y vínculos; violencia de la superposición de memorias, representaciones, lenguas y tecnologías de la palabra. Violencia también en el modo en que un sujeto subalterno identifica y reconoce al *otro* (el indio para el mestizo; el *cheto* para el participante del *foro*), reproduciendo, en la configuración de identidades, estigmatizaciones y rechazos. Por último (aunque habría mucho más para decir sobre estos fragmentos), estas citas permiten desplegar nuestra hipótesis sobre una articulación diacrónica de lo subalterno que, sin desatender los cambios, enfatiza las continuidades de la desigualdad y la geopolítica de un poder que presupone y posibilita el desvío como otro de los modos de la dominación.

Preguntar, traducir, definir

En los estudios sobre culturas urbanas contemporáneas, definir aquello que se entiende por “culturas populares” requiere volver a pensarlo todo, como hemos afirmado más de una vez –e intentado a lo largo de este mismo volumen–. Es preciso preguntarse de qué hablamos cuando hablamos de “lo popular”, “lo subalterno”, la “clase” (y las clases), la “cultura” (por supuesto), el “sujeto”, y en qué medida nuestra mirada analítica está permeada por una lógica que pretende poder delimitar al individuo y la identidad. Para eso, en este trabajo nos desplazamos del archivo metropolitano (en especial, Gran Bretaña, Francia, Italia) hacia los trabajos del South Asian Subaltern Studies Group, y las posibles relecturas e inflexiones producidas por el Latin American Subaltern Studies Group.³

3. Asentamos aquí los nombres originales para aludir, de modo somero, a la relación colonial inscrita en la lengua. Ambos grupos se denominan a sí mismos usando la lengua inglesa y en ella producen sus escritos (aunque el caso del Latin American Subaltern Studies Group pueda ser matizado). Si bien esto alude a una tradición académica y a ciertas necesidades de comunicación de las teorías, también lleva inscrita la huella de la colonialidad y la subalternización del conocimiento (subalternización doble en América Latina en la medida en que el castellano

Partimos de la intuición de compartir ciertas preocupaciones en torno al poder, a la vinculación entre el intelectual y su objeto, a las relaciones de dominación y exclusión, a la subalternidad. Percibíamos también ciertas afinidades teóricas (Gramsci en especial) y ciertas incomodidades ante los conceptos de “clase”, “cultura”, “experiencia” –por nombrar sólo algunos–. Buscamos entonces puntos de partida para repensar las culturas populares en el poco alentador contexto latinoamericano del cambio de milenio.

1. Subalternidad y conflicto

Nuestra perspectiva se vincula con la propuesta de los Subaltern Studies Groups (tanto surasiáticos como latinoamericanos) a partir de la noción de “subalternidad”, basada en las teorías de Gramsci y en el acercamiento que propone el historiador indio Ranajit Guha en sus primeros textos. Esta producción comienza a debatirse en los años setenta y se edita en los años ochenta, en los volúmenes titulados *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*.⁴ Queremos detener-

fue, en sus inicios, la lengua del conquistador). Para una atenta lectura crítica de estos problemas, véase Moraña (2001) y Mignolo (2003).

4. En esta explicación, seguimos a Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, quienes trazan el derrotero del grupo de Estudios de la Subalternidad en la introducción al volumen *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (1997). Allí delimitan el núcleo original de historiadores (Ranjit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Gautam Barda y Shahid Amid) y agregan que “la corriente de Estudios de la Subalternidad que inaugura la labor del grupo se inscribe en una rica y erudita tradición académica india, asentada en centros universitarios de gran prestigio y relacionada con los mayores focos intelectuales de Europa. La experiencia de la diáspora y el paso más o menos prolongado por las instituciones académicas del Norte, no dejan de imprimir su sello en el estilo, problemática y temas de discusión del grupo” (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997: 11). En esta línea, adscribimos al nombre “Estudios de la Subalternidad” y no “Estudios Subalternos”, anglicismo que podría ser leído en términos de una colocación subalterna de dichos estudios. Como afirmamos en un capítulo anterior, los estudios sobre culturas populares en la Argentina sufrieron ese doble juego del término: estudios *subalternos* –*subalternizados*– sobre lo subalterno.

nos en su definición de subalterno porque, retomada por el Latin American Subaltern Studies Group en su manifiesto de 1992, es la que nos ha resultado más productiva en los estudios sobre culturas populares contemporáneas.

Para definirlo, Guha acude al *Concise Oxford Dictionary*:

La palabra “subalterno” tiene el significado que le da el Concise Oxford Dictionary, es decir, de “rango inferior”. Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma (Guha, 1997b: 23).

La referencia al *Concise Oxford Dictionary* pareciera valerse de la incomodidad de la ironía como figura retórica, superponiendo dos sentidos antitéticos en la denotación y en la connotación. Tempranamente, Guha despliega aquello que propone: la *lectura en reversa* de la historiografía tradicional y del discurso *sobre* el subalterno; lo hace subvirtiendo su sentido para usarlo de modo contrario al previsto, o bien desglosando e identificando la “prosa de la contrainsurgencia” (Guha, 2002). ¿Qué mejor ataque, entonces, que acudir a un diccionario –el diccionario en lo que atañe a la lengua inglesa, que es, en este caso, la lengua de la metrópolis y del imperio– con toda su carga enciclopedista y su concepción mensurable, cuantificable y calificable del mundo? Esta definición habilita un modo de lo letrado que se sirve de la tradición intelectual para construir un discurso histórico que, a contrapelo del discurso del poder, escuche las voces subalternas –luego veremos de qué manera, sobre qué soportes y en qué contexto– y configure un lugar para ellas.⁵

Guha abunda entonces sobre esta definición de “subalterno” como “de rango inferior”: sintagma que, en su sintética composición, es una excelente muestra de la configuración textual de la desigualdad. Resta delimitar el término opuesto en esta relación binaria, lo “superior”, contraposición que exhibe la condición de posibilidad de lo subalterno en tanto sólo definible con respecto a un *otro*. Por supuesto, ésta es ya una preo-

5. De hecho, la edición española de los escritos de Guha fue titulada, entendemos que con fortuna, *Las voces de la historia*.

cupación de larga data en los Estudios Culturales, en especial en la Escuela de Birmingham, desde Richard Hoggart en adelante: la puntualización del “nosotros” en relación con y en función de un “ellos” (Hoggart, 1987). Es también la forma en que Gramsci define a las clases subalternas, como aquellas dominadas en una relación de poder basada en la hegemonía. Si la alteridad es condición de posibilidad de toda identidad, en las clases subalternas esta condición se ve exasperada por la violencia de lo no subalterno entendido como hegemónico.

Consciente de estas inflexiones, en su nota final a “Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India”, Guha se detiene a analizar los sentidos del término “élite”, describiendo tres categorías:

- a. los grupos dominantes extranjeros: “Todas las personas de origen no indio, es decir, principalmente funcionarios británicos del estado colonial, tanto como industriales, comerciantes, financistas, dueños de plantaciones, terratenientes y misioneros extranjeros”;
- b. los grupos dominantes nativos,
- c. las élites que actúan a nivel nacional y regional: “Algunas de estas clases y grupos, como ser la aristocracia rural más baja, los hacendados empobrecidos, los campesinos ricos y los campesinos medios, que figurarían ‘naturalmente’ como parte del ‘pueblo’ o de los ‘subalternos’, podían, bajo ciertas circunstancias, actuar para la ‘élite’, como se la definió anteriormente, y ser así clasificados a partir de ésta en algunas situaciones locales y regionales, ambigüedad que le toca aclarar al historiador con base en una lectura detallada y sensata de la evidencia”. Estos últimos, “aunque jerárquicamente inferiores, actuaban a partir de los intereses de dichos grupos y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social” (Guha, 1997b: 32-33).

Aunque la referencia a los intereses “verdaderamente correspondientes a su propio ser social” deba ser revisada, Guha delinea un punto de partida fundamental: si las clases subalternas no son homogéneas ni clasificables con facilidad, tampoco lo son las élites, heterogéneas en su composición, mudables diacrónica y sincrónicamente, mudables también con respecto a su colocación espacial (lo que implica la necesidad de una perspectiva geopolítica). Comprender esta com-

plejidad en todo su espesor es imprescindible para comprender la dinámica de la subalternidad.⁶

Es preciso recuperar la potencia teórica y explicativa de esta relación élite-clases subalternas, donde éstas funcionan como sinónimo de *pueblo*:

Los términos “pueblo” y “clases subalternas” han sido utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan la *diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como “élite”* (Guha, 1997b: 32; el subrayado es nuestro).

En esta sinonimia, Guha sigue la definición gramsciana original: “el pueblo, es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todos los tipos de sociedad que han existido hasta ahora...” (Gramsci, 1972: 330). Esto no implica apostar a la homogeneidad de cada campo ni negar relaciones, préstamos, complicidades o interdependencias más o menos funcionales al poder, tal como ha sido estudiado desde Bajtin en adelante. Antes bien, supone recuperar el conflicto y el enfrentamiento. En este sentido acordamos con la perspectiva de John Beverly, que ve en la sinonimia planteada por Guha una “definición de ‘pueblo’ como producto de una *articulación*” (Beverly, 2004: 131; el subrayado es nuestro). Pero lo que Beverly entrecomilla –o bien contrapone a la categoría de “hibridez” tal como la formula Homi Bhabha (2002)– es entendido en este trabajo como una de las características de lo subalterno en tanto tal, y como una de sus posibilidades de acción política. Más importante aun, Guha enfatiza lo subalterno como “*condición*”: lejos de concepciones esencialistas, esta condición puede ser internalizada (en especial, por quienes la padecen) pero debería ser modificable o transformable. Arribamos entonces a lo que esta primera definición se propone y a lo que trabajos historiográficos posteriores amplían en

6. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, las distintas críticas que se le han hecho a esta definición tripartita de élite (Spivak, 1988b; Beverly, 2004). Todas ellas apuntan hacia la tercera categoría, “la élite regional o local” que, en su variabilidad, puede mudar hacia los intereses de la élite o de los subalternos. En otra línea, Beverly vincula esta categoría a la noción de “pequeña burguesía” del marxismo clásico (Beverly, 2004: 127-162).

las décadas del ochenta y el noventa.⁷ Dicho “atributo general de subordinación” está *situado* (“la sociedad surasiática”) e incluye una multiplicidad de modos de subordinar: “clase, casta, edad, género, ocupación o cualquier otra forma”.

Resulta claro que la noción de “clase” retoma la categoría marxista, con la que estos investigadores discuten de manera explícita. En verdad, ésta resultaba inadecuada para narrar la condición subalterna en la sociedad surasiática (I. Rodríguez, 2001b), tanto como para dar cuenta de las diversas realidades latinoamericanas y de las experiencias de lucha armada y dictaduras entre las décadas del sesenta y el ochenta (I. Rodríguez, 2001a).⁸ En la inadecuación de esta noción es que el grupo de Estudios de la Subalternidad recurre a Gramsci y a su modo de conocimiento, que enfatiza lo espacial y lo geopolítico, pero al cual le suman tanto la enumeración aquí aludida como la experiencia colonial (sobre la que volveremos enseguida).⁹ Dicha enumeración subraya asimismo los límites

7. Esto es lo que hace Guha, por ejemplo, en “La prosa de la contrainsurgencia” (2002) y, en especial, en “Chantra’s Death” (1995), por nombrar sólo los más conocidos.

8. Véase, en especial, Martín Barbero (1987), Aricó (2003), Terán (2006). Para una perspectiva anclada en la experiencia de los intelectuales y en sus principales debates, Gilman (2003) y De Diego (2004). La incomodidad frente a esta noción no es, por supuesto, nueva ni privativa de los estudios latinoamericanos ni del Latin American Subaltern Studies Group. De hecho, ya ha sido actualizada, con inteligencia crítica, por Stuart Hall (1984), en el sentido de pluralizar su concepción y remitir al concepto gramsciano de bloque histórico, o E. P. Thompson, en especial en *Costumbres en común* (1995).

9. Es Edward Said quien permite leer este énfasis en la obra de Gramsci. En su artículo “Historia, literatura y geografía”, Said vuelve sobre los modos de trabajo (filológicos, teóricos, prácticos y políticos) de Antonio Gramsci, a quien recupera en especial a partir de sus concepciones espaciales del conocimiento –frente a una concepción temporal que remonta hasta Hegel y cuya continuidad lee en Averbach y Lukács–, y de su perspectiva práctica acerca de los mecanismos (sutiles o explícitos) del poder. En este sentido, sostiene Said que la perspectiva de Antonio Gramsci con respecto a la vinculación entre historia y cultura “está mediada y atravesada por una concepción geográfica muy poderosa. [...] Argumentaré que la conciencia geográfica gramsciana vuelve su perspectiva apropiada para la crítica producida en la última parte del siglo XX, que debe lidiar con formaciones discursivas y experiencias heteróclitas tales como la historia de las mujeres, la cultura popular, las aproximacio-

de la noción de “clase”; en verdad, es tanto un llamado de atención sobre lo relegado en términos teóricos y metodológicos como un programa de aquello que debería ser recuperado en un nuevo modo de hacer la historia, un nuevo modo de mirar el pasado y el presente, de comprender sus relaciones y de concebir el lugar del intelectual.

A esto agrega Guha una torsión fundamental: la definición de lo subalterno en la lógica de la colonialidad y la poscolonialidad. El subalterno en la sociedad surasiática, tal como la define, es un sujeto inmerso en la lógica del saber y del poder colonial, es decir, en la colonialidad del saber y del poder (Guha, 1989; I. Rodríguez, 2001a). Como lo señala *in extenso* Walter D. Mignolo en varios de sus trabajos,¹⁰ ésta es una de las más importantes inflexiones de la noción de subalternidad e interseca con aproximaciones teóricas surgidas en América Latina al menos desde la década del setenta. Poner el acento sobre la cuestión de la colonialidad implica llamar la atención hacia formas distintas de ejercer el poder; hacia diversas articulaciones entre las clases subalternas y las élites; hacia la peculiar relación de las élites locales con las élites extranjeras y con la metrópolis. Este énfasis lleva a discutir las nociones de “modernidad” y “posmodernidad” o “Estado” y “nación” (entre otras), sus caracterizaciones y su potencial explicativo.

En resumidas cuentas, Guha apela a una idea de colonialidad anclada en el Iluminismo, que tiene en cuenta las experiencias independentistas del siglo XIX en América Latina pero que piensa lo poscolonial (como no podía ser de otro modo) en su inflexión surasiática, en la segunda mitad del siglo XX. Por tanto, “la ‘expresión’ o ‘paradigma’ de colonialidad pone de relieve la geopolítica del conocimiento y la fuerza de las reflexiones críticas sobre la modernidad desde una perspectiva de la colonialidad” (Mignolo, 2001: 171).

En el caso de los “subalternistas” latinoamericanos, el Latin American Subaltern Studies Group retoma en su “Manifiesto inaugural” la definición transcripta más arriba, aunque con un

nes y los materiales poscoloniales y subalternistas que no pueden ser asimilados con facilidad ni ajustados con propiedad en un esquema de correspondencias totalizante” (Said, 2000a: 458; la traducción es nuestra).

10. Véase Mignolo (1995, 1998, 2000).

particular anclaje en la realidad latinoamericana reciente. La propuesta de Guha tuvo lugar a comienzos de los años ochenta y en una situación poscolonial que fue condición de posibilidad de ese discurso y esta nueva forma de hacer historia. En cambio, el Latin American Subaltern Studies Group surge en la década de los noventa, en el seno de la academia norteamericana y en el marco de un encuentro LASA (Latin American Studies Association): en el contexto del fracaso de la izquierda latinoamericana a la salida de las dictaduras y en particular del fin de la experiencia sandinista.¹¹ El Latin American Subaltern Studies Group tiene su génesis en el marco del agotamiento de los estudios Culturales en la academia norteamericana, debido a un alto nivel de institucionalización y a la pérdida de fuerza cuestionadora en un creciente neopopulismo conservador (Alabarces, 2002b).

A la definición de Guha –en la que se advierte la vertiente gramsciana–, el Latin American Subaltern Group agrega:

El subalterno no es una sola cosa. Se trata, insistimos, de un *sujeito mutante y migrante*. Aun si concordamos básicamente con el concepto general del subalterno como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios, *no podemos excluir a los sujetos “improductivos”*, a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etcétera (“Manifiesto del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, AA.VV., 1998: 4; la cursiva es nuestra).

Desde nuestra perspectiva, dicha aproximación coincide con una lectura que ya se estaba llevando a cabo en América

11. Lo componen Ileana Rodríguez, John Beverly, José Rabasa, Robert Carr, Javier Sanjinés, Walter D. Mignolo, María Milagros López, Michael Clark, Alberto Moreiras, Gareth Williams, John Kraniuskas, Josefina Saldaña, Abdul Mustafá, Sarah Castro-Klaren y Fernando Coronil (I. Rodríguez, 2001b; Mallon, 2001). Se despliega en diversas reuniones, siempre en espacios de la academia norteamericana (George Mason, Ohio State, Puerto Rico, William and Mary y Duke), a lo largo de aproximadamente ocho años, y se disuelve en el año 2000.

Latina desde los estudios culturales y los estudios en comunicación: en los trabajos de Jesús Martín-Barbero en los años ochenta y, con anterioridad, en la fundación que realizaran los populistas argentinos a finales de los sesenta, por fuera del marxismo pero coqueteando con su versión gramsciana en clave nacional-popular. Por supuesto que no se trata aquí de afirmar quién dijo primero qué cosa, sino de mostrar agendas similares y modos de acercamiento a “lo popular” o a “lo subalterno” que intentaban recolocar en el centro la pregunta por el poder, la hegemonía y las posibilidades de la democracia en América Latina, en relación crucial con sus clases populares. Eso es, precisamente, lo que está en la base de las búsquedas de los “subalternistas”: el rechazo a la institucionalización de los estudios culturales en la academia norteamericana y la búsqueda de respuestas frente a los fracasos políticos de los ochenta y los noventa en el continente.¹²

Asimismo, en estas consideraciones el Latin American Subaltern Studies Group anuda “subalternidad” y “nación” y sostiene que mira lo subalterno desde la posmodernidad –concepto problemático y poco aceptado en la intelectualidad latinoamericana que escribe *desde* América Latina–.¹³ En ese marco, el grupo apunta sobre el concepto de “nación” (también problematizado por el South Asian Subaltern Studies Group) y sus dicotomías, al tiempo que agregan otras coordenadas, en concordancia con Guha: raza, género, lengua, etnia. Ingresa aquí, entonces, una manera, que se reivindica distinta, de pensar el territorio, tanto en la organización prehispánica y colonial como en los difusos límites de la actual América Latina y su configuración vinculada a las migraciones. Empero, a menudo parecen olvidar que estos límites siempre

12. Véanse, al respecto, los volúmenes editados por Ileana Rodríguez, *The Latin American Subaltern Reader* (2001b), *Convergencia de tiempos* (2001a), así como el número especial de *Revista Iberoamericana* (2000) y el ya citado libro de Beverly (2004).

13. Los principales críticos de estas concepciones han sido Nelly Richard (1996), Hugo Achúgar (1998) y Mabel Moraña (1998 y 2001). Entendemos que esta polémica pone en el tapete tanto diferencias teóricas como tensiones en el interior del campo intelectual, en un enfrentamiento que tiene bases (más o menos explícitas) en la historia latinoamericana reciente, y se cristaliza en la oposición escribir *sobre* o *desde* América Latina.

fueron difusos y que la desterritorialización y el desplazamiento constituyen una constante –y no una excepción– en la historia del continente. Desde el sistema de mita colonial hasta la esclavitud del africano, el movimiento de grandes poblaciones y el exterminio brutal fueron los ejes sobre los cuales se construyó una entidad nueva, América, remota con respecto a la metrópoli pero imbricada en la modernidad, y parte (periférica) de Occidente.

2. Subalternidad y metáfora

En trabajos posteriores del Grupo, la definición de “subalterno” es revisada; entonces, “el término subalterno se presenta como múltiplemente articulado” (I. Rodríguez, 2001a: 6). En la línea propuesta por Homi Bhabha (2002), “subalterno” es definido como metáfora que señala un límite, una frontera, lo marginal; aquello irreductible a la representación; “tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante y hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta” (I. Rodríguez, 2001a: 46). Sin embargo, si esta metáfora interpela al intelectual con respecto a su responsabilidad social (y a su complicidad, abierta o solapada, con el poder), en verdad dice poco sobre el subalterno mismo. Mientras se lo defina en tanto “sujeto evanescente que se escabulle en cuanto se quiere apresar en una representación [y es] por tanto, un aparato heurístico que sirve para mostrar las aporías del pensamiento hegemónico” (I. Rodríguez, 2001a: 47), esta aproximación será insuficiente ya que, en la medida en que se pierde en vericuetos teóricos, falla al intentar producir conocimiento, e incluso lo niega como posibilidad. Para John Beverly:

Los estudios subalternos tratan sobre el poder, quién lo tiene y quién no, quién lo está ganando y quién lo está perdiendo. El poder relacionado con la representación: ¿cuáles representaciones tienen autoridad cognitiva o pueden asegurar la hegemonía, cuáles no tienen autoridad o no son hegemónicas? [...] *Los estudios subalternos pueden o deben representar no tanto al subalterno como sujeto social concreto sino, en cambio, la dificultad de representar al subalterno en nuestros discursos disciplinarios y en nuestras prácticas dentro de la academia* (Beverly, 2004: 23; la cursiva es nuestra).

Beverly aclara luego que su libro intenta ser una contribución al debate académico, anclado en la academia norteamericana, y lo vincula con su propia experiencia personal, argumentando que “los estudios subalternos implican no sólo una nueva forma de producción o autocrítica académica sino también una nueva forma de concebir el proyecto de la izquierda en condiciones de globalización y posmodernidad” (2004: 25).

En este punto debemos distanciarnos de la propuesta de Beverly y los subalternistas. Ya hemos dicho en otro lugar que lo popular nombra en América Latina contemporánea, y de manera radical, aquello que está fuera de lo visible, de lo decible y de lo enunciable, o que, cuando se vuelve representación, no puede administrar los modos en que se lo enuncia.¹⁴ Pero esto no nos condena a la metacrítica como única posibilidad. Ambos planos son complementarios: es preciso dar cuenta tanto de la dificultad de representar lo subalterno como de producir conocimiento sobre la cultura *impuesta a las clases populares* (Ginzburg, 1981) y sobre la cultura *de* las clases subalternas. Esto no implica que olvidemos las contradicciones y las aporías de la representación: desde hace años venimos afirmando que el ineludible gesto de violencia letrada (sobre lo popular) dificulta la producción de conocimiento pero no la vuelve obsoleta ni imposible.

Por eso, quisiéramos aquí recuperar las lúcidas observaciones de Edward Said, con las que, por el contrario, los subalternistas latinoamericanos muestran mayores distancias. Para centrarnos en su texto más conocido, recordemos que el término “orientalismo” tiene múltiples articulaciones y define tanto una “invención”, una imagen sobre el otro, un imaginario, como un modo discursivo de configurar el mundo, en estrecha relación con la expansión imperialista (Said, 1978). Con esto como premisa, Said da cuenta –a través de análisis textuales basados en el abordaje filológico-histórico y comparatístico, es decir, en tradiciones clásicas y caras al mundo occidental, analizadas con mirada crítica (Said, 2004)– de los modos en que los discursos configuran poder. Entre sus numerosos aportes, Said reformula la noción de “canon” al advertir

14. Puede verse en ese sentido nuestra Introducción a este mismo volumen.

sobre la concepción que la cultura occidental (anglófona) ha planteado en torno a otras culturas, y sus mecanismos –siempre etnocéntricos– de construcción discursiva de identidades. Su lectura crítica y su apuesta metodológica recuperan una tradición que no rechaza lo occidental sino que lo incluye junto con otros archivos, en constante articulación con la concepción del intelectual como sujeto “fuera de lugar” (Said, 2001). Esta extemporaneidad, esta territorialidad desplazada, funciona como metáfora y condición de posibilidad de la producción de conocimiento: capitalizar o producir una distancia que permita leer el objeto más allá de significados obvios o de usos canónicos. Contra las perspectivas binarias con que la razón ilustrada ha concebido lo diferente (entendido como subalterno, popular o colonial), Said aboga por un acercamiento al *otro* a partir del conocimiento de la *cultura otra*, en una lógica que propone una compleja articulación entre lo simbólico y lo social. Esto exige, por parte del intelectual, “imaginación histórica”, “imaginación poética” (Said, 2000a) y “un profundo espíritu humanista desplegado con generosidad y [con] hospitalidad” (Said, 2000b: 208, la traducción es nuestra).

Ésta es la perspectiva que creemos preciso retomar para proponer en consecuencia un análisis plural que se pregunte tanto por la representación como por lo subalterno. Sin caer en la tentación del empirismo metodológico, que sustancializa al *informante nativo* olvidando el dato de las mediaciones, de las voces que atraviesan la oralidad subalterna; pero sin dejar de escuchar como Ranajit Guha lo propone: inclinándonos hacia el *otro*, en un gesto que reconoce la alteridad y evita convertirla en hegemónica imposibilidad o en retórica vacía.¹⁵

15. Por supuesto, la multidisciplinariedad de nuestro grupo de trabajo, en el que participan colegas provenientes de la crítica literaria, los estudios en comunicación y cultura, la sociología y también la antropología, nos obliga a ser cuidadosos frente a cada afirmación de este calibre. La afirmación anterior no implica una suerte de “clausura de la etnografía”; en cambio, pretende recuperar algunos fragmentos de un debate que la antropología llamada posmoderna ha entablado en los últimos veinte años acerca de sus límites epistémicos y metodológicos, y recordar la necesidad de la vigilancia constante y reflexiva sobre su trabajo, para escapar al gesto populista que enfatiza una positividad imposible. Nuestro entrenamiento en el trabajo sobre medios de comunica-

Ahora bien, ¿es suficiente afirmar que los estudios subalternistas o poscoloniales (o al menos algunos de sus exponentes) se asfixian en su propia retórica hasta producir un gesto vacío? En verdad no, ya que la contraargumentación implicaría que una dosis “menor” de desconstrucción permitiría retomar la “buena senda” y unir teoría, propuestas metodológicas, análisis textuales y trabajo de campo. No es éste el principal problema –tampoco es esto lo que las perspectivas de Bhabba o Rodríguez o Moreiras plantean–. Volviendo sobre nuestras posiciones, el concepto de “lo popular” –y la tradición que implica en los estudios latinoamericanos– permite reponer un modo de mirar lo subalterno que no admite la exasperación retórica, en la medida en que ésta significaría una reposición de la violencia letrada sobre el otro y una vuelta del letrado sobre sí mismo. En cambio, en el contexto retórico subalternista, el término “subalterno” nombra al sujeto por su carencia, fijándolo en una alteridad irreductible, que escapa a cualquier tipo de análisis sin dejar de estar condenado a la dominación o a la resistencia. Para decirlo en términos de Grignon y Passeron (1991), en esta acepción la categoría cristaliza a sujetos y objetos desde el miserabilismo o desde el populismo; es decir, o en una oposición binaria o bien en una multiplicidad evanescente sin sentido alguno.

Nuestra principal objeción radica en que las aproximaciones que extreman lo retórico y lo destructivo se muestran estériles o poco útiles para entender lo subalterno (habida cuenta de que no se busca hablar *por –en lugar de–* el subalterno y de que, como afirma Spivak, *el subalterno no puede hablar*), e incluso para identificar tanto resistencias como complicidades. En suma, terminan incurriendo en aquello que Ginzburg señala (no con toda justicia) con respecto a Foucault: preocupándose más por el gesto de la violencia y de la exclusión que por los excluidos. Asimismo, basadas en una lectura densa de la obra de Derrida (aunque sin hacer apología de la *episteme* o

ción, asimismo, nos permite simultáneamente atender al problema de las mediaciones y a la eficacia de los medios para imponer, entre otras cosas, temáticas, modulaciones y acentos de las voces subalternas. Nuestra etnografía, entonces, se reclama, a la vez, crítica y exasperadamente reflexiva.

del archivo occidental, tal como muestra la misma Gayatri Spivak en sus trabajos),¹⁶ pierden de vista algunos puntos en los que la filosofía derrideana resulta débil o, en su defecto, poco adecuada a las realidades coloniales y poscoloniales en general, y a la colonialidad latinoamericana en particular.¹⁷ Por eso, creemos que, dentro de los estudios de la subalternidad, es la perspectiva de Guha la que repone con mayor productividad la dominación, el enfrentamiento, el conflicto ineludible en “lo subalterno”, que la categoría de “lo popular” también busca instalar.

3. *Subalternidad y colonialidad*

En este punto es preciso reparar en una tercera definición de lo subalterno, a la que ya hemos aludido parcialmente: aquella que retoma la reflexión sobre la colonialidad anclada en la experiencia latinoamericana. Uno de sus principales exponentes es Walter Dignolo, quien vuelve sobre los aportes

16. Véase, por ejemplo, “Can the Subaltern Speak?” (1988a), o *In Other Worlds* (1988b). De hecho, en este primer artículo, Spivak se cuida de aclarar sus usos de la teoría derrideana tanto como su distancia: “He tratado de utilizar la desconstrucción derrideana pero también he intentado ir más allá de ella, ya que no la considero particularmente feminista. Sin embargo, en el contexto de la problemática desplegada [hasta aquí], encuentro la morfología [derrideana] mucho más útil y exhaustiva que la propuesta urgente de Foucault y Deleuze de involucrarse con temas o asuntos más ‘políticos’. (Remito aquí al llamado deleuziano a ‘devenir mujer’, lo cual vuelve su influencia más peligrosa para los académicos norteamericanos.) Por su parte, Derrida presenta una crítica radical, acompañada de la atención al peligro de apropiarse del otro por asimilación. Es capaz de leer la catacresis en su origen mismo. Hace un llamado a la reescritura de un impulso utópico estructural, concibiéndolo como una rendición gozosa ante esa voz interior que es la voz del *otro* en cada uno de nosotros” (Spivak 1988a: 308; la traducción es nuestra). Recordamos que la catacresis designa una figura retórica que consiste en designar una cosa, que carece de nombre, usando el nombre de otra. La catacresis funciona como una sinécdoque, una metonimia o una metáfora.

17. Nos referimos, en especial, a la compleja articulación filosófica entre palabra hablada y escritura en Occidente, que para Derrida supone una preeminencia de la primera sobre la segunda, desde Platón hasta Ferdinand de Saussure (Derrida, 1989), y que no se verifica de ese modo en la historia del continente.

de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein –entre otros– y vincula reflexiones poscoloniales, estudios sobre la subalternidad, crítica a la modernidad y experiencia colonial latinoamericana. Para Walter Dignolo, “la idea de la ‘subalternidad’ no es simplemente una cuestión de dominación de unos grupos sociales por otros, tiene repercusión global más amplia, en el sistema interestatal analizado por Guha y Quijano” (I. Rodríguez, 2001a: 179). De hecho, esta perspectiva acerca de la colonialidad del poder (en una línea diacrónica que se extiende desde el siglo XVI) ha sido dejada de lado por la mayoría de las miradas poscoloniales asiáticas y africanas, y por los análisis de cuño marxista, incluso en sus propuestas más interesantes –es decir, en su vertiente gramsciana–. Por supuesto, las diferencias con la poscolonialidad latinoamericana son complejas y profundas. Baste decir que presentan distintas experiencias de la colonialidad y aluden a una aparente distancia entre los procesos de colonización y descolonización. Por ejemplo, esta tesis, pensada desde América Latina plantearía, en cambio, los movimientos independentistas y la conformación de los estados-nación como un nuevo momento de la colonialidad, posibilitado por la experiencia colonial anterior.

En esta línea, y en su crítica al etnocentrismo y a una perspectiva limitada y simplista de la historia, Enrique Dussel señala algo crucial: el rol fundamental –siempre opacado– del “Nuevo Mundo” en la constitución de la modernidad. Sostiene Dussel que la Modernidad es un fenómeno europeo “constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que es su contenido” (2001: 57). La conformación del poder, la constitución del capitalismo, incluso la razón ilustrada, fueron posibles en virtud de la inclusión del Nuevo Mundo en el imaginario europeo moderno. América Latina sería “la otra cara (*teixtli* en azteca), la alteridad esencial de la Modernidad” (2001: 68). Por eso la experiencia latinoamericana, de sojuzgamiento pero también de rebelión, resistencia y mezcla, tiene mucho que aportar en el debate de la poscolonialidad y en la definición de “lo subalterno” como categoría de análisis siempre relacional, históricamente marcada. Esta perspectiva exhibe modos de configuración del poder que atraviesan incluso la actual conformación de las sociedades en la globalización.

La subalternidad –entendida en el marco de la colonialidad y la poscolonialidad– vincula historias locales y diseños de poder globales (Mignolo, 2003), delineando así la colonialidad como contracara de la modernidad. Por eso, sin desestimar las críticas en torno a la poscolonialidad (mal) trasplanteda hacia América Latina, Mignolo propone una aproximación con la cual nuestro trabajo coincide: “recuperar las especificidades históricas continentales; reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder y poner en escena un nuevo modo de pensar la modernidad” (Mignolo, 2001). Aludiendo a las críticas derrideanas hacia la epistemología occidental, apunta la necesidad de un cambio de paradigma que incorpore la noción de “sistema-mundo” (Wallerstein, 2001), incluyendo lo espacial, más allá de la temporalidad lineal vinculada con la Ilustración.

En el campo latinoamericano, estas aproximaciones fueron objeto de enconados y fructíferos debates. Importantes investigadores colonialistas que trabajan en la academia norteamericana realizaron aportes críticos a esta perspectiva en particular y a la mirada del Latin American Subaltern Studies en general. Jorge Klor de Alva y Rolena Adorno llamaron la atención sobre la importación acrítica de teorías relacionadas con los legados culturales de las ex colonias británicas pero que no piensan la especificidad de las ex colonias ibéricas; o sobre el olvido del pensamiento latinoamericano y su tradición autorreflexiva (punto en el que muchos de los autores que aquí trabajamos coincidirían). Otros investigadores, como Nelly Richard o Hugo Achúgar, criticaron el uso hegemónico de instrumentos teóricos como el posestructuralismo y la deconstrucción para examinar el pasado de las ex colonias europeas. Achúgar (1998) sostiene que la lectura poscolonial confunde lo latinoamericano con lo latino-estadounidense y, en ese camino, pierde su especificidad. Nelly Richard (1996 y 1998) aboga por el uso de la noción de “lo subalterno” en su vertiente gramsciana más que poscolonial, y, por tanto, subraya cierta asociación entre lo subalterno y lo popular. A esto podríamos sumar otras críticas que surgen de nuestra lectura de múltiples textos de miembros del Latin American Subaltern Studies Group: la incidencia de “lo latino” vinculado con la experiencia norteamericana; la idea de una “nación” latinoamericana dentro de las fronteras estadounidenses. Se percibe

también cierta mirada homogeneizadora sobre lo latino, que comete el mismo error que pretende subsanar, dando por sentada la idea de América Latina –aun con sus fronteras difusas–, y unificando lo latinoamericano bajo una identidad y una historia común difícilmente afirmables.

Más allá de críticas y diferencias, entendemos que hablar de colonialidad y de poscolonialidad es mucho más que buscar nuevas metodologías o proponer autocríticas. En verdad, reformula el modo de concebir el pasado en relación con el presente, lo popular en su relación con la élite, el clivaje entre Edad Media y Renacimiento que los estudios sobre cultura popular afirman (Bajtin, 1987; Burke, 1991; Bauman, 1998), en la medida en que sólo son capaces de concebir un modo sesgado de la modernidad (y del capitalismo). Impugna también un modo de conocimiento y de explicación del mundo (de *ser en el mundo*) que nos atraviesa como sujetos. Si es cierto que “negar que escribimos como gente cuya conciencia ha sido formada como sujetos coloniales significa negar nuestra propia historia” (Das, 1989), un énfasis sobre lo colonial excede el planteo de nuevas agendas y de diálogos Sur-Sur (si bien los implica): exige una mirada crítica sobre nuestra labor intelectual que nuestras propias prácticas parecen no poder sostener. En ese sentido, la debilidad del debate contemporáneo en nuestro contexto inmediato –el campo de los estudios sobre comunicación y culturas populares en la Argentina– es una señal indiscutible: la cuestión de la colonialidad parece haber desaparecido de las agendas, luego de cierto apogeo setentista.

No obstante, es importante aludir a la que creemos es la principal falencia de este enfoque: la propuesta de una especie de “acción afirmativa” que esencializa el pensamiento latinoamericano, le quita densidad y funciona como contracara de la mirada prejuiciosa que pretende desenmascarar. En efecto, Mignolo, entre otros, sostiene la necesidad de una “epistemología fronteriza, pos occidental” (2003: 19) y propone construir un “paradigma otro” en la producción de conocimiento. “La ‘otredad’ de [este] paradigma de pensamiento es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la ‘novedad’ y de la ‘universalidad abstracta’ del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad” (Mignolo, 2003: 20). Queda claro que hablar de colonialidad en este sentido impli-

ca horadar el proyecto moderno, más allá de las críticas de la posmodernidad. También intenta ir un paso más allá y postula la valentía de preguntarse sobre la propia práctica al punto que ésta implique un desplazamiento del archivo sobre el cual hemos venido produciendo conocimiento. Hasta aquí, la propuesta resulta válida; no obstante, sólo es posible atenderla con seriedad si evitamos caracterizar el “pensamiento alternativo” como si fuera la fuente única, fundamental, de conocimiento, valioso *per se* en función de la dominación y del silencio al que ha sido sometido. En cambio, lo que proponemos en nuestro trabajo es atender a estas formas de concepción de la desigualdad, la dominación y la subalternidad pero para darle un tratamiento de igualdad –a las representaciones tanto como a los sujetos– que permita evaluar las condiciones, la operatividad, los verdaderos resultados esperables de este “paradigma otro”. La pregunta polémica debe ser: ¿tiene este paradigma peso propio para pensar el mundo hoy (y su pasado)? En ese sentido, ¿es más efectivo, más útil, más sólido que el paradigma moderno? ¿El triunfo de este último se debe solamente a la relación de dominación modernidad/colonialidad (y al olvido sistemático, y al ocultamiento de dicha dominación) o hay algo intrínseco a esos textos, a ese modo de pensamiento, que los hace pregnantes aún hoy?

Nuestra práctica crítica y nuestra producción teórica debe reponer la colonialidad del poder y atreverse a producir un tipo de conocimiento que cruce varias cosmologías, que reconozca la dominación sin limitarse a señalarla, que recupere el lugar de la experiencia latinoamericana en la medida en que ésta es condición *sine qua non* para comprender la construcción del mundo contemporáneo. En más de un sentido, restituir estas textualidades al corpus del pensamiento latinoamericano e interrogarlas desde la contemporaneidad implica establecer un diálogo donde el “otro” pueda alzar su voz, y constituye una apuesta intelectual para el presente.

Conclusiones: lo subalterno y lo popular

Las tradiciones que nos sustentan (y que hemos elegido) afirman desde hace cuatro décadas que lo popular sufre múltiples violencias: la traducción, la edición, el recorte, la inter-

polación, el lugar de enunciación individual, otros modos de la memoria y de la representación, la escritura... En fin, todo aquello que define a la “ciudad letrada”. Como afirmamos, nuestras posiciones y las de los subalternistas comparten un problema de nominación que pone en escena una toma de posición política desde lo teórico –recuperando el rol crucial de lo simbólico para pensar las relaciones de poder–, así como participan de la idea de cierto margen o recodo en la noción de “subalternidad”. Ahora bien, en términos retóricos pero también teóricos (y, en especial, políticos), nos preguntamos: ¿es suficiente pluralizar estos conceptos o entrecomillarlos? ¿Alcanza con explicitar la violencia de la palabra letrada sobre el subalterno al que se refiere y, lo que es más arduo aun, al que intenta delimitar por medio del lenguaje? La respuesta es –debe ser– negativa. Estos recursos constituyen, en verdad, apenas un primer paso hacia una definición que será toma de posición sujeta a correcciones y revisiones. De otro modo, todo análisis se limitaría a la enunciación de una imposibilidad, reviviendo el gesto violento del poder (en este caso, el “poder decir”, anclado en un “saber decir”, siempre en acelerado cambio de acuerdo con las agendas metropolitanas), que obliga a lo subalterno a ser “aquello que se escapa”, lo “indefinible”, lo irreductible al lenguaje... En otros términos, aquello que está fuera del discurso pero que debe llevar a cabo los gestos de resistencia, lucha y confrontación que el intelectual no necesariamente realiza.

Mientras Michel de Certeau se pregunta si existe la cultura popular fuera del gesto que la suprime (De Certeau, 1999), Gayatri Spivak –al tiempo que revisa los postulados de los estudios de la subalternidad surasiáticos y apunta contra el espejismo de afirmar al subalterno en virtud de nuevas metodologías– se pregunta si el sujeto subalterno puede hablar (Spivak, 1988a). Ambos contestan de modo negativo, pero sus presupuestos y sus negaciones difieren. De Certeau sostiene que todo acercamiento a lo popular presupone un gesto represivo que lo suprime al tiempo que intenta conocerlo; también afirma que todo acercamiento letrado o intelectual reproduce dicho gesto y por tanto es incapaz de conocer (en sentido exhaustivo) lo popular. Spivak, por su parte, señala que si lo subalterno pudiera hablar de un modo que interpelara al poder, dejaría de ser subalterno pues realizaría un movimien-

to (discursivo y político) a través del cual produciría un cambio en el lugar de enunciación.¹⁸ Ahora bien, contra las críticas más o menos fundadas que se han hecho a estas concepciones (véase, por ejemplo, con respecto a Michel de Certeau, las ya citadas de Ginzburg), entendemos que estas preguntas no son puramente retóricas ni implican “tirar la bañera con el niño adentro” (Ginzburg, 1981: 14). En rigor de verdad, y observando sus derroteros intelectuales, ni De Certeau ni Spivak convocan al silencio o a la inmovilidad. Por el contrario, apuestan a un quehacer intelectual exasperadamente consciente de sus contradicciones, que no renuncia a poner en primer plano a lo subalterno. Estas perspectivas abundan también en otra dirección: definen las condiciones de posibilidad de los discursos y las prácticas subalternas –tal como hace Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*, más allá de los “usos desviados” de que fuera objeto (Sarlo, 2001)– y, al mostrar sus límites, dan un primer paso hacia su expansión.

Por tanto, la pregunta que abre nuestro trabajo –“¿popular(es) o subalterno(s)?”– debe resolverse hacia una *definición de lo popular entendido como subalterno*. Una definición que enfatice el plural pero que no se tranquilice en él; que incluya siempre el conflicto, el poder, la desigualdad, sin naturalizarlos ni cristalizar a los sujetos en ellos; que incorpore a la noción de *popular* las múltiples articulaciones jerárquicas que permite la noción de *subalternidad*; que reflexione de modo constante sobre el lugar del intelectual sin enmudecer; que, a contrapelo de expectativas y deseos populistas, pueda ver la reproducción de la dominación articulada en los implacables mecanismos de los medios de comunicación; y que, a contrapelo de expectativas y deseos legitimistas o reproductivistas, agudice el entrenamiento para leer allí mismo pliegues, fisuras, intersticios, tráfico. Una definición que incluya la perspectiva de género en toda su complejidad y que, recuperando

18. Spivak reinstala la cuestión de género, pensada tanto en términos del habla del subalterno como de la colocación y la responsabilidad del intelectual. De hecho, cierra su trabajo más conocido del siguiente modo: “El subalterno no puede hablar. No hay mérito alguno en esas ‘listas de lavandería’ donde la mujer es presentada como una prenda devota. La representación no se ha desvanecido. La mujer intelectual, en tanto intelectual, tiene una clara tarea que no debe desestimar con un gesto ligero” (Spivak, 1988a: 308; la traducción es nuestra).

la tradición ensayística latinoamericana, pueda leer también la cuestión de la colonialidad, estableciendo nuevas redes en el continente, en el contexto de las más amplias coordenadas Sur-Sur. Se trata, por supuesto, de construir nuevas aproximaciones teóricas y metodológicas hacia las culturas populares; también se trata –y aquí volvemos a encontrarnos con el Latin American Subaltern Studies Group– de “construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio” (“Manifiesto...”, 1998: 10).

Por cierto, esta recuperación no pretende ser una suerte de reconciliación forzada e imposible, sino un efecto de nuestro extenso trabajo de investigación, de producción empírica y de consecuente y constante reflexión teórica. Coincidimos con Florencia Mallon en que “la tendencia entre muchos que apoyan a Derrida dentro de los enfoques subalternos es transformar la categoría de lo subalterno en lo que Prakash llama ‘menos una categoría sociológica y más bien un efecto discursivo’” (Mallon, 2001: 153). Nuestra trayectoria, pluridisciplinaria y multisituada, nos permite evitar esa tendencia “montando varios caballos al mismo tiempo”, para parafrasear la metáfora –que leemos como especialmente metodológica– de Mallon. Practicantes de los métodos del análisis discursivo y a la vez de la lectura de datos sociológicos y de una etnografía crítica, pretendemos haber escapado al riesgo del giro lingüístico. Y también creemos haber escapado al comentario de Ileana Rodríguez: “El subalternismo me posibilitó la reconciliación conmigo misma. Me dio permiso de cruzar textos, dominios y géneros. Me colocó dentro del fascinante terreno de las zonas liminares del discurso” (2002: 75). Esas “fascinantes zonas liminares” vienen siendo transitadas desde hace más de cuarenta años en la tradición latinoamericana; reivindicamos haber aprendido a cruzar fronteras, dentro de esa tradición, hace mucho tiempo. La fascinación parece aquí el gesto del intelectual deslumbrado por una novedad que es tal sólo en la academia... y, para ser sinceros, ni siquiera en ella.