

## I

Actualment, part de la crítica més radical provinent d'Occident és el resultat d'un desig interessat de conservar el subjecte d'Occident, o Occident com a Subjecte. La teoria dels «efectes de subjecte» pluralitzats crea la fantasia que la sobirania subjectiva està desacreditada, quan sovint serveix d'excusa per a aquest subjecte de coneixement. Malgrat que la història d'Europa com a Subjecte està narrativitzada per la llei, l'economia política i la ideologia d'Occident, aquest Subjecte ocult es presenta com si no tingués «determinacions geopolítiques». Per tant, la crítica tan difosa del subjecte sobirà inaugura, de fet, el Subjecte. Per defensar aquesta conclusió, tindrè en compte un text de dos grans especialistes de la crítica: «Intellectuals and power: a conversation between Michel Foucault i Gilles Deleuze» (Intel·lectuals i poder: una conversa entre Michel Foucault i Gilles Deleuze).<sup>1</sup>

He triat aquest intercanvi amistós entre dos filòsofs activistes de la història perquè desfà l'oposició entre la producció teòrica acreditada i la pràctica espontània de la conversa, que permet entreveure l'empremta ideològica. Els participants d'aquesta conversa posen èmfasi en les contribucions més importants de la teoria

Gayatri Spivak (Calcuta, 1942) és una crítica literària i teòrica de la literatura, actualment professora a la Universitat de Columbia, als Estats Units. El document que ací hi reproduïm és considerat un text fonamental del post colonialisme i es troba inclòs al volum: *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* by Gayatri Chakravorty Spivak, Cambridge, Mass., Harvard University Press, Copyright © 1999 by the President and Fellows of Harvard College

<sup>1</sup> Michel FOUCAULT (1997): *Language, Counter-Memory, Practice: Selected essays and interviews* (traducció de Donald F. Bouchard i Sherry Simon, pp. 205-217), Nova York, Ithaca, Cornell University Press (en endavant, *FD*). He modificat la versió en anglès d'aquesta obra i d'altres obres traduïdes a l'anglès perquè he considerat que calia ser més fidel a l'original. Convé esmentar que els professors i alumnes nord-americans reben la seva principal influència dels intel·lectuals de l'Europa occidental a través de compilacions d'assajos, més que no pas de llibres llargs traduïts. Resulta obvi que, en aquestes compilacions, hi tinguin més pes les obres de major importància (n'és un cas «L'estructura, el signe i el joc en el discurs de les ciències humanes», de Derrida). Així doncs, des de la perspectiva de la producció de teoria i de la reproducció ideològica, aquesta conversa no és obsoleta

postestructuralista francesa: primer, que les xarxes de poder/desig/interès són tan heterogènies que reduir-les a una narrativa coherent és contraproductiu (la crítica contínua és necessària); i segon, que els intel·lectuals han de provar de revelar i co-nèixer el discurs de l'Altre de la societat. Tanmateix, tots dos ignoren de manera sistemàtica la qüestió de la ideologia i la seva pròpia implicació en la història intel·lectual i econòmica.

Encara que una de les seves premisses principals sigui la crítica del subjecte sobirà, la conversa entre Foucault i Deleuze està emmarcada per dos subjectes monolítics i anònims en estat de revolució: «Un maoista» (FD, p. 205) i «la lluita obrera» (FD, p. 217). Malgrat això, els intel·lectuals són anomenats i diferenciats; a més, el maoisme xinès no és operatiu enlloc. El maoisme, en aquest cas, només crea una aura d'especificitat narrativa, que seria una banalitat inofensiva si no fos perquè l'apropiació innocent del nom propi «maoisme» per al fenomen excèntric del «maoisme» intel·lectual francès i la subseqüent «nova filosofia» fan que es representi «Àsia» com una cosa transparent.<sup>2</sup>

La referència de Deleuze a la lluita obrera és igualment problemàtica: es tracta, evidentment, d'una genuflexió: «No es pot tocar res d[el poder] en cap punt d'aplicació sense trobar-se cara a cara amb aquest conjunt difús, que des de llavors ens veiem forçats a... voler-lo destruir del tot. Tota defensa o tot atac revolucionaris parcials s'uneixen d'aquesta manera a la lluita obrera» (FD, p. 217). La banalitat aparent porta al rebuig d'aquesta idea. L'afirmació ignora la divisió internacional del treball, un gest que sovint caracteritza la teoria política postestructuralista.<sup>3</sup> La invocació de *la lluita obrera* és maliciosa en la seva mateixa innocència, ja que és incapaç d'abordar el capitalisme global: la producció del subjecte treballador i l'aturat, en el seu Centre, dins de les ideologies dels estats-nació; l'extracció creixent de la classe obrera de la Perifèria per obtenir plusvàlua i així formar-los «humanísticament» en el consumisme, i la presència a gran escala del treball paracapitalista, a més de la situació estructural homogènia de l'agricultura a la Perifèria. Ignorar

<sup>2</sup> En aquest fragment es fa una referència implícita de la onada maoista de després del 1968 a França. Vegeu Michel FOUCAULT: *On Popular Justice: a discussion with Maoists a Power/Knowledge: Selected interviews and other writings* (traducció de Colin Gordon et. al., p. 134), Nova York, Pantheon (en endavant, PK), 1972-1977. Desenvolupar aquesta referència reforça la meua tesi a través de l'explicació del mecanisme d'apropiació. En aquesta discussió, l'estatus de la Xina és un bon exemple; mentre Foucault insisteix a excusar-se dient que «ell no sap res de la Xina», el seu interlocutor mostra per a aquest país el que Derrida anomena el «prejudici xinès»

<sup>3</sup> Això és part d'un símptoma molt més ampli, com es discuteix a: Eric WOLF: *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982

la divisió internacional del treball; fer passar «Àsia» (i també a vegades «Àfrica») per una cosa transparent (a menys que el subjecte sigui el «Tercer Món»); restablir el subjecte legal del capital socialitzat, són problemes comuns tant en les teories postestructuralistes com en les estructuralistes. Per què s'han de donar per bones aquestes obstruccions precisament en aquells intel·lectuals que són els nostres millors profetes de l'heterogeneïtat i de l'Altre?

El vincle amb la lluita obrera es troba en el desig d'enderrocar el poder en qualsevol punt de la seva aplicació. Això es pot interpretar com una simple valorització de *qualsevol* desig destructor de *qualsevol* poder. Walter Benjamin comenta la posició política similar de Baudelaire a partir de les idees de Marx:

Marx prossegueix en la seva descripció dels *conspirateurs de profession*: «...No tenen cap altre objectiu que no sigui el derrocament immediat del govern existent, i menystenen profundament la il·lustració teòrica dels treballadors, així com els seus interessos de classe. Per això la seva ira —no pas proletària sinó plebea— contra els *habits noirs* (hàbits negres), la gent amb més o menys educació que representa [*vertreten*] aquest bàndol del moviment, del qual els altres mai no podran independitzar-se del tot, perquè no poden ser els representants oficials [*Repräsentanten*] del partit». El coneixement polític de Baudelaire en el fons no va més enllà d'aquests conspiradors professionals... Potser podria haver afirmat el mateix que Flaubert: «De la política només en comprenc una cosa: la revolta»; és a dir, la seva.<sup>4</sup>

El vincle amb la lluita obrera es troba, simplement, en el desig. En un altre àmbit, Deleuze i Guattari han provat alternatives per definir desig, tot revisant la definició aportada per la psicoanàlisi:

Al desig no li manca res; no li manca l'objecte. Més aviat és el subjecte el que manca en el desig, o al desig li manca un subjecte fix; no hi ha subjecte fix sinó és per la repressió. El desig i el seu objecte formen una unitat: és la màquina, com a màquina d'una màquina. El desig és una màquina, l'objecte del desig és també una màquina connectada, de manera que el producte se separa del procés de producció, i alguna cosa se separa a si mateixa de la producció del producte i dona les restes al vagabund, el subjecte nòmada.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Walter BENJAMIN: *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism* (traducció de Harry Zohn, p. 12), Londres, Verso, 1983

<sup>5</sup> Gilles DELEUZE i Felix GUATTARI: *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia* (traducció de Richard Hurley et. al., p. 26), Nova York, Viking Press, 1977

Aquesta definició no altera l'especificitat del subjecte desitjant (o la resta de subjecte-efecte) que s'aferra a instàncies específiques del desig o a la producció de la màquina de desitjar. A més, quan la connexió entre el desig i el subjecte es pren com a irrellevant o simplement es capgira, el subjecte-efecte que aflora de manera subreptícia s'assembla molt al subjecte ideològic generalitzat del teòric. Aquest subjecte pot ser el subjecte legal del capital socialitzat —no pas la mà d'obra ni la direcció—, que posseeix un passaport «fort», fa servir una moneda «forta» o «dura», i suposadament té un accés no qüestionat al procés de pagament. És evident que no és el subjecte desitjant com a Altre.

El fet que Deleuze i Guattari no hagin tingut en compte la relació entre desig, poder i subjectivitat fa impossible que puguin articular una teoria sobre l'interès. En aquest context, la seva indiferència cap a la ideologia (la teoria de la qual és necessària per a la comprensió de l'interès) és sorprenent, però també consistent. El compromís de Foucault amb l'especulació «genealògica» l'impedeix trobar punts d'inflexió, en «grans noms» com Marx o Freud, en corrents contínues de la història intel·lectual.<sup>6</sup> Aquest compromís ha creat en l'obra de Foucault una resistència desafortunada a la «simple» crítica ideològica. Les especulacions d'Occident en la reproducció ideològica de les relacions socials pertanyen al corrent dominant, i és en el marc d'aquesta tradició que Althusser escriu:

La reproducció del poder del treball no només exigeix una reproducció de les seves qualitats, sinó també, i al mateix temps, una reproducció de la submissió a la ideologia imperant per part dels treballadors i una reproducció de la capacitat de gestionar la ideologia imperant correctament per part dels agents d'explotació i repressió, per tal que ells també garanteixin l'hegemonia de la classe dominant mitjançant la paraula [*par la parole*].<sup>7</sup>

Quan Foucault té en compte l'heterogeneïtat omnipresent del poder, no ignora la immensa heterogeneïtat institucional que Althusser intenta esquematitzar aquí. Així mateix, Deleuze i Guattari, quan parlen d'aliances i sistemes de signes, de l'estat i les màquines de guerra (*mille plateaux*), inauguren aquest mateix camp. Tanmateix, Foucault no pot admetre que una teoria desenvolupada de la ideologia reconegui la seva pròpia producció material en l'àmbit institucional, així com en

<sup>6</sup> La correspondència amb Jacques-Alain MILLER a PK: «The Confession of the Flesh» (*La confessió de la carn*) resulta reveladora en aquest aspecte

<sup>7</sup> Louis ALTHUSSER: *Lenin and Philosophy and Other Essays* (traducció de Ben Brewster, pp. 132-133), Nova York, Monthly Review Press, 1971

«els instruments efectius de la formació i acumulació de coneixement» (PK, p. 102). Com que sembla que aquests filòsofs estan obligats a rebutjar tots els arguments que mencionen el concepte d'ideologia *només* de manera esquemàtica i no pas textual, també es veuen obligats a proposar una oposició mecànicament esquemàtica entre interès i desig. D'aquesta manera, s'alineen amb els sociòlegs burgesos que substitueixen la ideologia per un «inconscient» continuista o una «cultura» parasubjectiva. La relació mecànica entre desig i interès es veu clarament en frases com: «Mai no es desitja contra l'interès propi, ja que l'interès sempre persisteix i es troba allà on el desig el col·loca» (FD, p. 215). El desig indiferenciat és l'agent, i el poder s'immisceix per crear efectes del desig: «el poder [...] produeix efectes positius al nivell del desig, i també al nivell del coneixement» (PK, p. 59).

Aquesta matriu parasubjectiva, amb traces d'heterogeneïtat, marca l'inici del Subjecte anònim, com a mínim per a aquells treballadors intel·lectuals influenciats per la nova hegemonia del desig. La cursa per obtenir «l'últim exemple» la trobem ara entre l'economia i el poder. Com que la definició del desig està basada tàcitament en un model ortodox, s'oposa diametralment a «ser enganyat». Althusser ha posat en qüestió la ideologia com una «consciència falsa» (ser enganyat). Fins i tot Reich va suggerir nocions de voluntat col·lectiva i no pas una dicotomia entre engany i desig desenganyat: «Cal acceptar el clam de Reich: no, les masses no estaven enganyades; en un moment determinat, desitjaven un règim feixista» (FD, p. 215).

Aquests filòsofs no tenen en consideració la contradicció constitutiva: és en aquest punt quan es desvinculen de debò de l'esquerra. En el nom del desig, recuperen el subjecte indivís en el discurs del poder. Foucault sembla que sovint barreja allò individual i el «subjecte»;<sup>8</sup> i l'impacte sobre les seves pròpies metàfores s'intensifica, potser, en els seus seguidors. A causa del poder de la paraula «poder», Foucault admet que fa servir la «metàfora del punt que progressivament irradia cap al seu voltant». Aquests lapsus esdevenen la norma més que no pas l'excepció en mans menys curoses. I aquest punt d'irradiació, que promou un discurs verda-derament heliocèntric, omple el lloc buit de l'agent amb l'històric sol de la teoria, amb el Subjecte d'Europa.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Per a un exemple d'entre molts vegeu PK, p. 98

<sup>9</sup> És per això que no sorprèn que la primera i la darrera part de l'obra de Foucault es basi en una noció massa simple de la repressió. L'antagonista aquí és Freud, no Marx. «Tinc la impressió que [la idea de repressió] és totalment inadequada per a l'anàlisi dels mecanismes i els efectes del poder que es fa servir de manera tan generalitzada per descriure el present» (PK, p. 92). Sembla que la delicadesa i la subtilesa del que suggereix Freud —que sota repressió la identitat fenomenal de l'afecte és indeterminada perquè es pot desitjar quelcom desagradable

Foucault articula un altre corol·lari de la negació del paper de la ideologia en reproduir les relacions socials de la producció: una valoració no qüestionada de l'oprimit com a subjecte, «amb l'objectiu», com remarca Deleuze, «d'establir les condicions per les quals els presoners podrien parlar per ells mateixos». Foucault afegeix que «les masses *saben* perfectament, clarament» —un altre cop la qüestió de ser enganyat—, «saben més que ells [els intel·lectuals] i a més ho diuen molt bé» (FD, pp. 206-207).

Què passa amb la crítica del subjecte sobirà en aquestes declaracions? Deleuze arriba als límits d'aquest realisme representacionalista: «La realitat és de fet el que passa en una fàbrica, a l'escola, en un quarter, a la presó, en una comissaria de policia» (FD, p. 212). Excloure la necessitat de la difícil tasca de la producció ideològica contrahegemònica no ha estat una pràctica saludable. Ha ajudat l'empirisme positivista —la fundació justificativa del neocolonialisme capitalista avançat— a definir el seu propi terreny com una «experiència concreta», «el que passa realment». Precisament, l'experiència concreta, que és la garantia de l'al·lusió política als presoners, soldats i escolars, es manifesta gràcies a l'experiència concreta de l'intel·lectual, el que diagnostica l'episteme.<sup>10</sup> Sembla que ni Deleuze ni Foucault són conscients que l'intel·lectual, dins del capital globalitzador, brandint una experiència concreta, pot contribuir a consolidar la divisió internacional del treball.

La contradicció no reconeguda en una posició que valora l'experiència concreta de l'oprimit, mentre resulta tan acrítica amb el paper històric de l'intel·lectual, es manté per un lapsus. Així, Deleuze fa aquesta extraordinària afirmació: «Una teoria és com una caixa d'eines. No té res a veure amb el significant» (FD, p. 208). Tenint en compte que el verbalisme del món teòric i el seu accés a qualsevol món definit contra si mateix com a «pràctic» és irreductible, aquesta afirmació només ajuda l'intel·lectual que està ansiós per demostrar que el treball intel·lectual és talment com el treball manual. És quan es desatenen els significants que tenen

i considerar-ho plaent, redefinint, per tant, la relació entre el desig i l'«interès»— perd força. Per a una elaboració més detallada d'aquesta idea de repressió, vegeu Jacques DERRIDA: *Of Grammatology* (traducció de Gayatri Chakravorty Spivak, p. 88), Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press (en endavant, OG), 1976; i Jacques DERRIDA: «Limited, INC. a b c», *Glyph*, 2 (traducció de Samuel Weber, p. 215), 1977

<sup>10</sup> La versió d'Althusser d'aquesta situació concreta pot ser massa esquemàtica, però així i tot sembla més curosa en les seves intencions que aquest argument. Althusser escriu que «l'instint de classe és subjectiu i espontani; la posició de classe és objectiva i racional. Per arribar a la posició de classe proletària, l'instint de classe dels proletaris només ha de ser *instruït*; en canvi, l'instint de classe dels petits burgesos, i *per tant dels intel·lectuals*, ha de ser *revolucionat*» (op. cit., p. 13)

lloc els lapsus verbals. El significat «representació» és un d'aquests casos. Amb el mateix to de menyspreu amb què talla el vincle entre la teoria i el significat, Deleuze afirma: «Ja no hi ha representació; només hi ha acció, acció de teoria i acció de pràctica que es relacionen entre si per torns i formen xarxes» (*FD*, pp. 206-207). Tanmateix, aquí es planteja una qüestió important: la producció de teoria també és una pràctica; l'oposició entre teoria «pura» abstracta i pràctica «aplicada» concreta és massa ràpida i fàcil.<sup>11</sup>

Si aquest és, efectivament, l'argument de Deleuze, l'ha articulat de manera problemàtica. Aquí coincideixen dos sentits de «representació»: la representació com a «parlar per», com en la política, i la representació com a «re-presentació», com en l'art i la filosofia. Com que la teoria també és només «acció», el teòric no representa (parla per) el grup oprimat. Així, el subjecte no es veu com una consciència representativa (que re-presenti la realitat adequadament). Aquests dos sentits de «representació» —dins d'una formació estatal i legal, d'una banda, i en una predicació d'un subjecte, de l'altra— estan relacionats, però són irreductiblement discontinus. Ocultar la discontinuïtat amb una analogia que es presenta com una prova torna a reflectir un privilegi paradoxal del subjecte.<sup>12</sup> Com que «la persona que parla o actua [...] sempre és una multiplicitat, cap «intel·lectual teòric [o] partit o [...] sindicat» pot representar «aquells que actuen i lluiten» (*FD*, p. 206). Aquests problemes enormes es troben en les diferències entre les «mateixes» paraules: consciència i consciència,<sup>13</sup> representació i re-presentació. La crítica de la constitució ideològica del subjecte en les formacions estatals i els sistemes d'economia política ara es pot esborrar, així com es pot esborrar la pràctica teòrica activa de «la transformació de la consciència». La banalitat de les llistes d'autoconeixement dels intel·lectuals d'esquerres, subalterns políticament astuts, es fa evident; representant-los, els intel·lectuals es representen ells mateixos com si fossin transparents.

<sup>11</sup> L'explicació que fa Foucault posteriorment (*PK*, p. 145) d'aquesta afirmació de Deleuze s'assembla més a la idea de Derrida que la teoria no pot ser una taxonomia exhaustiva i que es forma sempre amb la pràctica

<sup>12</sup> Cf., les nocions de «representació» sorprenentment poc crítiques a *PK*, pp. 141 i 148. Cal diferenciar rigorosament les meves observacions al final d'aquest paràgraf, en què critico les representacions que fan els intel·lectuals dels grups subalterns, d'una política de coalició que, tenint en compte que s'emmarca en el capital socialitzat, uneix el poble no perquè estigui oprimat, sinó perquè està explotat. Aquest model funciona perfectament en una democràcia parlamentària, on la representació no només no es restringeix, sinó que es representa d'una manera elaborada

<sup>13</sup> En anglès, les paraules «consciousness» i «conscience» es poden traduir totes dues com «consciència», però tenen dos significats diferents: la primera es refereix al fet d'estar conscient i la segona, a la percepció que es té d'un mateix o d'una cosa. (N. de les T.)

Si no es renuncia a aquesta crítica i a aquest projecte, les distincions inestables entre la representació dins de l'estat i l'economia política, per una banda, i en la teoria del Subjecte, per l'altra, no s'han d'eliminar. Parem atenció en el joc de *vertreten* («representar» en el primer sentit) i *darstellen* («re-presentar» en el segon sentit) en un famós passatge d'*El divuit de Brumari de Lluís Bonaparte*, on Marx es refereix a «classe» com un concepte descriptiu i transformador d'una manera una mica més complexa del que permetria la distinció que fa Althusser entre instint de classe i posició de classe.

L'argument de Marx és que la definició descriptiva d'una classe pot ser diferenciada; la seva separació i diferència de totes les altres classes: «En la mesura que milions de famílies viuen en unes condicions econòmiques d'existència que separen la seva vida, interessos i formació de les altres classes, i les deixa en una posició adversa de confrontació [*feindlich gegenüberstellen*], en tant que així, formen una classe».<sup>14</sup> No hi ha cap «instint de classe» aquí. De fet, la col·lectivitat de l'existència familiar, que es pot considerar l'àmbit de l'«instint», és discontinua pel que fa a l'aïllament diferencial de les classes, malgrat que la controla. En aquest context, molt més pertinent a la França dels anys setanta que no pas a la perifèria internacional, la formació de classe és *artificial* i econòmica, i l'agència econòmica o *interès* és impersonal perquè és sistemàtic i heterogeni. Aquesta agència o interès està lligat a la crítica hegeliana del subjecte individual, ja que assenyala el lloc buit del subjecte en aquest procés sense subjecte que són la història i l'economia política. Aquí el capitalisme es defineix com «el missatger conscient [*Träger*] del moviment il·limitat de capital».<sup>15</sup> El que vull dir és que Marx no s'esforça per crear un subjecte indivís en el qual el desig i l'interès convergeixin. La consciència de classe no va en la direcció d'aconseguir aquest objectiu. Tant en l'àmbit econòmic (capitalista) com en el polític (agent del món històric), Marx es veu obligat a construir models d'un subjecte dividit i dislocat les parts del qual no són contínues ni coherents les unes amb les altres. Un cèlebre passatge com la descripció del capital com a monstre faustià ho fa clarament palès.<sup>16</sup>

El passatge següent, una continuació de la cita d'*El divuit de Brumari*, funciona també a partir del principi estructural d'un subjecte de classe dispers i dislocat:

<sup>14</sup> Karl MARX: *Surveys from Exile* (traducció de David Fernbach, p. 239), Nova York, Vintage Books, 1974

<sup>15</sup> Karl MARX: *Capital: A critique of political economy* (traducció de Ben Fowkes, vol. I, p. 254), Nova York, Vintage books, 1977

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 302

la consciència (col·lectiva absent) de la classe del camperol petit propietari troba el seu «missatger» en un «representant» que sembla que treballi en l'interès d'altri. La paraula «representant» en aquest cas no vol dir «*darstellen*»; això emfatitza el contrast que Foucault i Deleuze no tenen en compte, el contrast, diguem-ne, entre un representant i un retrat. És clar que hi ha una relació entre ells, una relació que ha estat exacerbada políticament i ideològicament en la tradició europea, almenys des que el poeta i el sofista, l'actor i l'orador, han estat vistos com perjudicials. Sota l'aparença d'una descripció postmarxista de l'escena del poder, trobem així un debat molt més antic: entre la representació o retòrica com a tropologia i com a persuasió. *Darstellen* pertany a la primera constel·lació; *vertreten* —que suggereix substitució d'una manera més forta—, a la segona. Repeteixo que estan relacionats, però posar-los al mateix sac, sobretot per dir que més enllà d'aquests, els subjectes oprimits parlen, actuen i coneixen *per si mateixos*, porta a una política essencialista i utòpica.

Aquí tenim el passatge de Marx, que fa servir «*vertreten*» on l'anglès utilitza «representar», parlant d'un «subjecte» social la consciència del qual està dislocada i és incoherent amb *Vertretung* (tant pel que fa a la substitució com a la representació). Els camperols petits propietaris

no es poden representar a si mateixos; han de ser representats. El seu representant ha d'aparèixer al mateix temps com el seu amo, com una autoritat per sobre d'ells, com un poder il·limitat de govern que els protegeixi de les altres classes i que els envii pluja i sol des de dalt. Per tant, la influència política [en lloc de l'interès de classe, ja que no hi ha subjecte de classe unificat] dels camperols petits propietaris troba la seva última expressió [aquí la implicació d'una cadena de substitucions —*Vertretungen*— és forta] en la força executiva [*Exekutivgewalt*, menys personal en alemany] que subordina la societat a ella mateixa.

Aquest model d'engany social —buits necessaris entre la font de la «influència» (en aquest cas el camperol petit propietari, el «representant» (Lluís Bonaparte) i el fenomen historicopolític (el control executiu)— no només implica una crítica del subjecte com agent *individual*, sinó també una crítica a la subjectivitat d'una agència *col·lectiva*. La màquina necessàriament dislocada de la història es mou perquè «la identitat dels *interessos*» d'aquests propietaris «fracassa a l'hora de produir un sentiment de comunitat, vincles nacionals o una organització política». L'esdeveniment de la representació com a *Vertretung* (en la constel·lació de la retòrica-com-a-persuasió) es comporta com un *Darstellung* (o retòrica-com-a-trop), ocupant el seu lloc en el buit que hi ha entre la formació d'una classe (descriptiva) i la no formació una classe (transformadora): «En la mesura que milions de famílies

viuen sota condicions econòmiques d'existència que separen la seva manera de viure [...] *formen una classe*. En la mesura que [...] la identitat dels seus interessos fracassa a l'hora de produir un sentiment de comunitat [...] *no formen una classe*». La complicitat de *Vertreten* i *Darstellen*, la seva identitat-en-la-diferència com a lloc de pràctica —atès que la seva complicitat és precisament el que els marxistes exposen, com fa Marx en *El divuit de Brumari*— només es pot apreciar si no estan fusionades en una paraula enganyosa.

Seria simplement tendiciós defensar que això segueix Marx de forma massa textual, fent-lo inaccessible a l'«home» corrent que, essent una víctima del sentit comú, està tan profundament arrelat a l'herència del positivisme que l'èmfasi ir-reductible de Marx en la tasca d'allò negatiu, en la necessitat de desfetixitzar allò concret, li és arrabassada per l'adversari més fort, «la tradició històrica» latent.<sup>17</sup> Així, he provat d'assenyalar que l'«home» no corrent, el filòsof de la pràctica contemporani, a vegades mostra aquest mateix positivisme.

La gravetat del problema és patent si estem d'acord que el desenvolupament d'una «consciència» de classe transformadora a partir d'una «posició» de classe descriptiva no és en Marx una tasca que comprometi el nivell bàsic de consciència. La consciència de classe es troba en el sentiment de comunitat que pertany als vincles nacionals i les organitzacions polítiques, i no pas a aquell altre sentiment de comunitat el model estructural del qual és la família. Encara que *no* s'identifiqui amb la natura, aquí la família forma part d'una constel·lació que Marx anomena «intercanvi natural», que és, filosòficament parlant, un «referent» de valor d'ús.<sup>18</sup> L'«intercanvi natural» contrasta amb les «relacions socials», en què el mot «relacions» (*Verkehr*) és la paraula que sol fer servir Marx per designar «comerç». Aquestes «relacions» es troben en el lloc de l'intercanvi que porta a la producció de la plusvàlua, i és en l'àmbit d'aquestes relacions que ha de desenvolupar-se el sentiment de comunitat que portarà a l'agència de classe. La agència completa de classe (si és que això existeix) no és una transformació ideològica de la consciència en un nivell bàsic, una identitat desitjant dels agents i dels seus interessos —una identitat la absència de la qual preocupa Foucault i Deleuze—, sinó que és una *substitució*

<sup>17</sup> Vegeu l'excel·lent definició curta de «sentit comú» i l'exposició que se'n fa a Errol LAWRENCE: «Just plain common sense: the “roots” of racism», a Hazel V. Carby: *The empire Strikes Back: Race and racism in 70s Britain* (p. 48), Londres, Hutchinson, 1982

<sup>18</sup> Es pot demostrar que el «valor d'ús» de Marx és una «ficció teòrica» —un oxímoron en potència, com ho és «intercanvi natural». He mirat de desenvolupar aquestes consideracions a «Scattered speculations on the question of value» (especulacions disperses sobre la qüestió del valor), treball que està valorant el butlletí *Diacritics*

contestatària a més d'una *apropiació* (una *suplementació*) d'una cosa que, per començar, és «artificial» —«les condicions econòmiques d'existència que separen la seva manera de viure». Les formulacions de Marx mostren un respecte cautelós per la crítica de l'agència subjectiva individual i col·lectiva. Per a ell, els projectes d'una consciència de classe i de la transformació de la consciència són qüestions discontinües. En canvi, les crides contemporànies a l'«economia libidinal» i al desig com a interès determinant, combinades amb la política de la pràctica dels oprimits (sota el capital socialitzat) «que parlen per si mateixos», recuperen la categoria del subjecte sobirà dins de la teoria que més sembla que ho qüestionari.

No hi ha cap dubte que l'exclusió de la família, encara que sigui una família que pertanyi a una formació de classe específica, forma part del marc masculí en el qual el marxisme marca el seu naixement.<sup>19</sup> Històricament, i també en l'economia política global actual, el rol de la família en les relacions socials patriarcals és tan heterogeni i controvertit que la simple substitució de la família en aquest context no trenca aquest marc. La solució tampoc rau en la inclusió positivista d'una col·lectivitat monolítica de «dones» en la llista dels oprimits, la subjectivitat no fracturada de les quals els permeti parlar per si mateixes en contra d'un «mateix sistema» que és igualment monolític.

En el context del desenvolupament tipus d'una «consciència» estratègica, artificial i de segon nivell, Marx fa servir el concepte de *patronímia*, sempre dins del concepte de representació més ampli com a *Vertretung*: per tant, els camperols petit propietaris són incapaços de fer que el seu interès de classe sigui vàlid en el seu propi nom [*im eigenen Namen*], tant si és per mitjà del parlament o per una convenció. L'absència d'un nom propi col·lectiu, artificial i no familiar se substitueix per l'únic nom propi que la «tradició històrica» pot oferir —la *patronímia* mateixa—, el Nom del Pare: «La tradició històrica va instal·lar la creença entre els camperols francesos que es produiria un miracle, que un home *anomenat* Napoleó els retornaria tota la seva glòria. I va aparèixer un individu —l'intraduïble «*es fand sich*» (es va trobar ell mateix un individu?) destrueix totes les qüestions d'agència o la connexió de l'agent amb el seu interès— que es feia passar per aquell home» (aquesta pretensió és, d'altra banda, la seva única agència pròpia) «perquè duia (*trägt*, la paraula utilitzada per a la relació del capitalista amb el capital) el Codi Napoleònic

<sup>19</sup> Jacques DERRIDA: *Linguistic circle of Geneva. A Margins of Philosophy* (traducció d'Alan Bass, especialment p. 143), Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1982. Hi trobem un mètode per avaluar el lloc irreductible que ocupa la família en la morfologia de la formació de classe de Marx

que ordena» que «la cerca de la paternitat està prohibida». Malgrat que sembli que Marx es mou dins de les metàfores patriarcal, cal observar la subtileza textual del passatge. Paradoxalment, és la Llei del Pare (el Codi Napoleònic) que prohibeix la cerca del pare biològic. Per tant, d'acord amb el compliment estricte de la Llei històrica del Pare, es nega la fe de classe formada, però no formada, en el pare biològic.

He insistit molt en aquest passatge de Marx perquè exposa clarament la dinàmica interna de *Vetretung* o la representació en el context polític. La representació en el context econòmic és *Darstellung*, el concepte filosòfic de representació com a posada en escena o, en efecte, significació, que té relació amb el subjecte dividit d'una manera indirecta. El passatge més evident és prou conegut: «En la relació d'intercanvi [*Austauschverhältnis*] de mercaderies, el seu valor de canvi se'ns mostrava totalment independent del seu valor d'ús. Però si restem el seu valor d'ús del producte del treball, obtenim el seu valor, tal com estava determinat [*bestimmt*]. L'element comú que es representa ell mateix [*sich darstellen*] en la relació d'intercanvi, o el valor de canvi de la mercaderia, és, per tant, el seu valor».<sup>20</sup>

Segons Marx, sota el capitalisme, el valor, com que està produït per la inevitable plusvàlua del treball, es compta com la representació o el signe d'un treball objectiu (que precisament es distingeix de l'activitat humana). En canvi, en l'absència d'una teoria de l'explotació com a extracció (producció), apropiació i realització de (plus)vàlua com a *representació del poder del treball*, cal veure l'explotació capitalista com una forma de dominació (la mecànica del poder com a tal). «La força del marxisme», suggereix Deleuze, «va ser definir el problema [que el poder és més difús que l'estructura de l'explotació i la formació de l'estat] essencialment en termes d'interessos (el poder l'ostenta una classe dominant determinada pels seus interessos)» (*FD*, p. 214).

No podem oposar-nos a aquest resum minimalista del projecte de Marx, de la mateixa manera que no es pot ignorar que, en algunes parts de l'*Anti-Èdip*, Deleuze i Guattari basen el seu argument en una concepció brillant, així com «poètica», de la teoria de Marx de la forma dels diners. Tanmateix, podem reafirmar la nostra crítica de la manera següent: la relació entre el capitalisme global (l'explotació pel que fa a l'economia) i les aliances dels estats-nació (dominació pel que fa a la geopolítica) és tan marcològica que no explica la textura micrològica del poder. Per apropar-nos a aquesta explicació cal que ens dirigim cap a les teories de la ideologia —de les formacions del subjecte que, micrològicament i sovint també erràtica-

<sup>20</sup> Karl MARX: *Capital: A critique of political economy* (traducció de Ben Fowkes, vol. I, p. 128), Nova York, Vintage books, 1977

ment, gestionen els interessos que solidifiquen les macrologies. Aquestes teories no es poden permetre ignorar la categoria de la representació en tots dos sentits. Han de notar que la posada en escena del món en la representació —la seva escena de l'escriptura, el seu *Darstellung*— dissimula l'elecció i la necessitat d'«herois», representants paternals, agents del poder (*Vertretung*).

El meu parer és que la pràctica radical hauria de parar atenció a aquesta classe doble de representacions, en lloc de reintroduir el subjecte individual amb conceptes totalitzadors del poder i el desig. També crec que, mantenint l'àrea de pràctica de classe en un segon nivell d'abstracció, Marx de fet mantenia viva la crítica (kantiana i) hegeliana del subjecte individual com a agent.<sup>21</sup> Aquest punt de vista no em porta a passar per alt que, en definir implícitament la família i la llengua materna com al nivell bàsic on la cultura i convencions semblen la manera particular de la natura d'organitzar «la seva» pròpia subversió, el mateix Marx està fent ús d'un vell subterfugi.<sup>22</sup> En el context de la reivindicació postestructuralista d'una pràctica crítica, però, aquesta idea sembla més recuperable que no pas la restauració clandestina de l'essencialisme subjectiu.

La reducció de Marx a una figura benèvola però antiquada sovint afavoreix els interessos dels que volen establir una nova teoria de la interpretació. En la conversa entre Foucault i Deleuze, la qüestió sembla ser que no hi ha representació ni significant (hem de suposar que el significant ja s'ha despatxat? Si és així, no hi ha experiència que funcioni per signe-estructura i podem, d'aquesta manera, oblidar-nos de la semiòtica?); que la teoria és el relleu de la pràctica (així, ens oblidem dels problemes de la pràctica teorètica), i que els oprimits poden conèixer i parlar per si mateixos. Això reintrodueix el subjecte consecutiu com a mínim en dos nivells: el Subjecte del desig i el poder com una pressuposició metodològica irreduïble, i l'autoimmediat, o fins i tot l'autoidèntic, subjecte de l'oprimit. Més encara, els intel·lectuals, que no són cap d'aquests S/subjectes, esdevenen transparents en aquesta cursa de relleus, ja que simplement informen sobre el subjecte no representat i analitzen (sense analitzar) el funcionament del (subjecte sense nom irreduïblement pressuposat per) poder i el desig. La «transparència» produïda

<sup>21</sup> Soc conscient que la relació entre el marxisme i el neokantisme té una gran càrrega política. No veig com es pot establir una continuïtat lineal entre els textos de Marx i el moment ètic de Kant. En canvi, sí que em sembla que caldria llegir el qüestionament de Marx de l'individu com a agent de la història en el context de la ruptura amb el subjecte individual inaugurat per la crítica a Descartes de Kant

<sup>22</sup> Karl MARX: *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy* (traducció de Martin Nicolaus, pp. 162-163), Nova York, Viking Press, 1973

marca el lloc de l'«interès»; es manté per una denegació vehement: «Rebutjo totalment adoptar aquest rol d'àrbitre, jutge i testimoni universal». Una responsabilitat del crític pot ser llegir i escriure perquè es prengui seriosament la impossibilitat d'aquestes denegacions interessades individualistes del privilegi institucional del poder atorgades al subjecte. El rebuig del sistema de signes tanca la porta a una teoria desenvolupada de la ideologia. Aquí també s'hi nota aquest to peculiar de denegació. Al suggeriment que fa Jacques-Alain Miller que «la institució és discursiva en si mateixa», Foucault respon: «Sí, pot ser, però dir si és discursiva no afecta la meua idea d'*aparatus*... atès que el meu problema no és de caire lingüístic» (PK, p. 198). Per què fa aquesta fusió de llengua i discurs el mestre de l'anàlisi del discurs?

La crítica que Edward W. Said fa del poder de Foucault, com a categoria captivadora i enigmàtica que li permet «aniquilar el paper de les classes, l'economia, la insurgència i al rebel·lió» és del tot pertinent en aquest cas.<sup>23</sup> Afegeixo a l'anàlisi de Said les nocions d'un subjecte de poder subreptic i d'un desig marcat per la transparència de l'intel·lectual. Curiosament, Paul Bové acusa Said d'emfasitzar la importància de l'intel·lectual, mentre que el projecte de Foucault és essencialment un repte al rol de líder tant de l'intel·lectual hegemònic com del que s'hi oposa.<sup>24</sup> He suggerit que aquest «repte» és enganyós perquè precisament ignora el que Said emfasitza: la responsabilitat institucional del crític.

Aquest S/subjecte, curiosament lligat a una transparència per les denegacions, es troba a la banda dels explotadors de la divisió internacional del treball. Per als intel·lectuals francesos contemporanis és impossible imaginar la classe de Poder i Desig que habita el subjecte sense nom de l'Altre a Europa. No és només que tot el que llegeixen, crític o no, caigui dins del debat de la producció d'aquest Altre, defensant o criticant la construcció del Subjecte com a Europa; és també que, en la constitució d'aquest Altre d'Europa, es va posar esment a eliminar els ingredients textuais amb els quals aquest subjecte podia catectitzar, és a dir, podia ocupar (invertir en?) el seu itinerari —no només a partir de la producció ideològica i científica, sinó també per la institució de la llei. Per molt reduccionista que sembli l'anàlisi econòmica, els intel·lectuals francesos obliden, sota la seva responsabilitat, que tota aquesta empresa totalment sobredeterminada es feia en benefici d'una situació econòmica dinàmica que requeria que els interessos, motius (desitjos) i poder

<sup>23</sup> Edward W. SAID: *The World, The Text, The Critic* (p. 243), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983

<sup>24</sup> Paul Bové: *Intellectuals at war: Michel Foucault and the analysis of power. Sub-Stance*, 36/37, 1983, p. 44

(de coneixement) estiguessin dislocats de forma implacable. Invocar ara aquesta dislocació com un descobriment radical que ens podrien fer diagnosticar que les condicions econòmiques (d'existència que separen les classes «descriptivament») com una peça de maquinària analítica obsoleta pot fer que es continuï fomentant aquesta dislocació i, involuntàriament, es contribueixi a garantir «un nou equilibri de les relacions hegemòniques».<sup>25</sup> Reprendré aquest argument en breu. Davant la possibilitat que l'intel·lectual sigui còmplice de la persistent constitució de l'Altre com a ombra de Si mateix, una possibilitat de pràctica política per a l'intel·lectual seria posar l'economia «sota ratllat»,<sup>26</sup> concebre el factor econòmic com una cosa tan irreductible que reinscriu el text social, fins i tot quan està ratllat, encara que sigui de forma imperfecta, quan es presenta com el factor determinant final o el significat transcendent.<sup>27</sup>

## II

L'exemple més clar que tenim d'aquesta violència epistèmica és el projecte orquestrat remotament, distant i heterogeni, que estableix el subjecte colonial com a l'Altre. Aquest projecte també és la destrucció asimètrica del rastre d'aquest Altre en la seva Subject(e)-ivitat precària. És ben conegut que Foucault situa la violència epistèmica, una revisió completa de l'episteme, en la redefinició de la sensatesa a l'Europa de les acaballes del segle XVIII.<sup>28</sup> Però què passaria si aquesta definició particular fos només una part de la narrativa de la història d'Europa i de les colònies? Què passaria si els dos projectes de revisió epistèmica funcionessin com si fossin parts dislocades i ignorades entre si d'una locomotora gegant conduïda a dues mans? Potser no cal fer res més que demanar que el subtext de la narrativa palimpsèstica de l'imperialisme sigui reconegut com a «coneixement subjugat», «tot un conjunt de coneixements que han estat desqualificats per ser inadequats per a la seva funció o insuficientment elaborats: coneixements ingenus, situats la part més baixa de la jerarquia, sota el nivell requerit de cognició o científicitat» (PK, p. 82).

<sup>25</sup> Carby *et al.*, *op. cit.*, p. 34

<sup>26</sup> Aquestes consideracions estan més desenvolupades a l'article de Spivak «Scattered speculations». Un cop més, l'Anti-Èdip no ignora el text econòmic, tot i que potser tracta el tema d'una manera massa al·legòrica. En aquest sentit, no és bo que a Gilles DELEUZE i Felix GUATTARI: *Mille plateaux*, París, Seuil, 1980, es passi de l'esquizo-anàlisi a la rizo-anàlisi

<sup>27</sup> L'expressió ve del concepte «sous rature», usat primer per Martin Heidegger i més endavant per Jacques Derrida, per expressar la simultaneïtat de la presència i l'absència en el llenguatge. (N. de les T.)

<sup>28</sup> Vegeu Michel FOUCAULT: *Madness and Civilization: A history of insanity in the age of reason* (traducció de Richard Howard, pp. 251, 262, 269), Nova York, Pantheon Books, 1965

Això no és descriure com «eren realment les coses» o prioritzar la narrativa de la història en l'imperialisme com a la millor versió de la història.<sup>29</sup> Més aviat és informar de com una explicació i una narrativa de la realitat es va establir com la norma. Per desenvolupar aquesta idea, considerem breument els pilars en què se sustenta la codificació britànica de la Llei hindú.

En primer lloc, alguns aclariments: als Estats Units, el tercermundisme en voga actualment en les disciplines humanístiques sovint és obertament ètnic. Vaig néixer a l'Índia, i vaig cursar allà la primària, secundària i estudis universitaris, a més d'haver-hi fet dos anys de feina com a graduada. El meu exemple de l'Índia es podria veure, doncs, com una investigació nostàlgica de les arrels perdudes de la meva pròpia identitat. Tanmateix, tot i que soc conscient que no treure l'entrellat de les «motivacions» lliurement, defenso que el meu projecte principal és posar en relleu la varietat positivista-idealista d'aquesta nostàlgia. Faig servir material indi perquè, en absència de formació disciplinària avançada, aquest accident de naixement i d'educació m'ha proporcionat un *sentit* del quadre històric, un domini d'algunes de les llengües pertinents que són eines útils per a un *bricoleur*, sobretot si està armat amb l'escepticisme marxista de l'experiència concreta com a àrbitre final i crític de les formacions disciplinàries. Tot i això, el cas indi no es pot prendre com a representatiu de tots els països, nacions, cultures i d'altres entitats similars que poden ser invocades com l'Altre de l'Europa com a jo.

Així doncs, presento un resum esquemàtic de la violència epistèmica de la codificació de la Llei hindú. Si això aclareix la noció de violència epistèmica, el meu debat final sobre el sacrifici de la viuda pot ser que adquireixi més significació.

Al final del segle XVIII, la Llei hindú, en tant que es pot descriure com un sistema unitari, funcionava a partir de quatre textos que «representaven» una episteme de quatre parts definida per l'ús de la memòria del subjecte: *sruti* (allò que un ha sentit), *smriti* (allò que un recorda), *sastra* (allò après d'un altre) i *vyavahara* (allò representat). Els orígens d'allò que s'havia sentit i allò que s'havia recordat no eren necessàriament continus o idèntics. Cada invocació de *sruti* recitava (o reobria) tècnicament l'esdeveniment d'una «cosa sentida» o una revelació. Els altres dos textos —allò après i allò representat— es consideraven dialècticament continus.

<sup>29</sup> Tot i que considero que Fredric JAMESON: *Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Nova York, Cornell University Press, 1981, és un text amb molt pes crític, o potser precisament perquè l'hi considero, vull que quedi constància que la meua intenció no és recuperar la relíquia d'una narrativa privilegiada: «La doctrina d'un inconscient polític troba la seva funció i la seva necessitat en la detecció dels vestigis d'aquesta narrativa ininterrompuda, en tornar a col·locar en el text la realitat reprimida i enterrada d'aquesta història fonamental»

En cap cas els teòrics legals i els practicants estaven segurs si aquesta estructura descrivia el cos de la llei o quatre maneres de resoldre una disputa. La legitimitat de l'estructura polimòrfica de l'actuació legal mitjançant una visió binària, «internament» incoherent i oberta per tots costats, és la narrativa de codificació que proposo com a exemple de violència epistèmica.

La narrativa de l'estabilització i codificació de la Llei hindú és menys coneguda que la història de la educació índia; per tant, sembla adient començar per aquí.<sup>30</sup> Considerem aquestes paraules programàtiques, citades sovint, del tristament cèlebre «Sobre l'educació a l'Índia» de Macaulay (1835): «Actualment hem de fer tot el possible per formar una classe que pot esdevenir els intèrprets entre nosaltres i els milions de persones que governem; una classe de persones, índies de sang i color, però angleses en el gust, les opinions, la moral i l'intel·lecte. Hem de deixar que aquesta classe refini els dialectes vernaculars del país, els enriqueixi amb termes científics extrets de la nomenclatura occidental, per convertir-los gradualment en vehicles aptes per transmetre el coneixement a la gran massa de la població».<sup>31</sup> L'educació dels subjectes colonials es complementa mitjançant la llei. Un efecte d'establir una versió del sistema britànic va ser el desenvolupament d'una separació incòmoda entre la formació disciplinària en els estudis de sànscrit i la tradició nativa, ara alternativa, de l'«alta cultura» sànscrita. En la primera, les explicacions culturals generades per estudiosos experts lliguen amb la violència epistèmica del projecte legal.

Aquí hi situo la fundació de la Societat Asiàtica de Bengala el 1784, l'Institut Indi d'Òxford el 1883, i l'obra analítica i taxonòmica d'estudiosos com Arthur Macdonnell i Arthur Berriedalle Keith, que van ser administradors colonials i els organitzadors de la qüestió del sànscrit. A partir dels seus plans confiats, utilitaris i hegemònics, per als estudiants i estudiosos del sànscrit no és possible imaginar ni la repressió agressiva del sànscrit en el marc educatiu general ni la creixent «feudalització» de l'ús performatiu del sànscrit en la vida quotidiana de l'Índia bramànica hegemònica.<sup>32</sup> Gradualment, es va instaurar una versió de la història en

<sup>30</sup> D'entre molts llibres disponibles, cito Bruse Tiebout McCULLY: *English Education and the Origins of Indian Nationalism*, Nova York, Columbia University Press, 1940

<sup>31</sup> Thomas Babington MACAULAY: *Speeches by Lord Macaulay: With his minute on Indian education* (ed. G. M. Young, p. 359), Oxford, Oxford University Press, AMS Edition, 1979

<sup>32</sup> KEITH, un dels compiladors del Vedic Index, autor de *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory and Practice* (El teatre sànscrit en el seu origen, desenvolupament, teoria i pràctica) i l'editor instruït del *Krsnayajurveda* a Harvard University Press, també va editar quatre volums de *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy* (Selecció de discursos i documents de la política colonial britànica) del 1763 al 1937, *International Affairs* (Afers internacionals) del 1918 al 1937 i *British Dominions* (Dominis britànics) del 1918 al 1931.

la qual es mostraven els bramans com si tinguessin les mateixes intencions que (i així quedava legitimat) els codificadors britànics: «Per tal de preservar intacta la societat hindú [els] successors [dels bramans originals] van haver de reduir-ho tot a l'escriptura i tornar-se cada cop més rígids. Això és el que ha preservat la societat hindú malgrat la successió de revoltes polítiques i invasions estrangeres».<sup>33</sup> Aquest és el veredict de 1925 de Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, indi especialista en sànscrit, un representant brillant de l'elit indígena dins de la producció colonial a qui es va demanar que escrivís diversos capítols d'una «Història de Bengala», projectada pel secretari privat del governador de Bengala el 1916.<sup>34</sup> Per assenyalar l'asimetria entre autoritat i explicació (depenent de la raça-classe de l'autoritat), cal comparar-ho amb aquest comentari d'Edward Thompson, un intel·lectual anglès: «L'hinduisme era el que semblava [...] Era una civilització més elevada que va guanyar [contra allò], tant amb Akbar com amb els anglesos».<sup>35</sup> Convé també afegir el que diu una carta d'un soldat i estudiós anglès de la dècada dels noranta del segle XIX: «L'estudi del sànscrit, “la llengua dels déus”, m'ha permès gaudir intensament durant els últims vint-i-cinc anys de la meua vida a l'Índia, però, i agraeixo poder dir-ho, no m'ha portat, *com en alguns casos*, a renunciar a creure amb tot el cor en la nostra pròpia gran religió».<sup>36</sup>

Per als intel·lectuals francesos no especialistes, aquestes autoritats són *les millors fonts* per accedir a la civilització de l'Altre.<sup>37</sup> Tanmateix, no em refereixo als intel·lectuals i estudiosos de la producció postcolonial, com Shastri, quan dic que l'Altre com a Subjecte és inaccessible per a Foucault i Deleuze, sinó que penso en la

Va escriure llibres sobre la sobirania dels dominis britànics i de la teoria de la successió estatal, amb una menció especial a la llei anglesa i colonial

<sup>33</sup> Mahamahopadhyaya Haraprasad SHASTRI: *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal* (vol. 3, p. VIII), Calcuta, Society of Bengal, 1925

<sup>34</sup> Dinesachandra SENA: *Brhat Banga* (vol. 1, p. 6), Calcuta, Calcutta University Press, 1925

<sup>35</sup> Edward THOMPSON: *A historical and philosophical enquiry into the Hindu rite of widow burning* (pp. 130, 147), Londres, George Allen & Unwin, 1928

<sup>36</sup> Carta hològrafa (de G. A. Jacob a un destinatari anònim) adjunta a l'interior de la portada de l'exemplar que hi ha a la biblioteca Sterling Memorial Library (Universitat de Yale) del coronel G. A. JACOB: *Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana*, Bombai, The Government Central Books Department, 1888 (la cursiva és meua). La invocació fosca dels perills d'aquest aprenentatge a través d'aberracions anònimes en consolida l'asimetria

<sup>37</sup> He desenvolupat aquest tema amb més detall a Gayatri Chakravorty SPIVAK: *French feminism in an international frame*, *Yale French Studies*, 62, 1981, en referència a Julia KRISTEVA: *About Chinese Women* (traducció d'Anita Barrows), Londres, Marion Boyars, 1977

població no especialista i no acadèmica en general, a través de l'espectre de classe, per a qui l'episteme fa la seva funció programadora silenciosa. Sense tenir en compte el mapa de l'explotació, en quina quadrícula de l'«opressió» situarien aquest grup heterogeni?

Passem ara a considerar els marges (podria simplement dir-ne el silenci, el centre silencià) del circuit traçat per aquesta violència epistèmica: els homes i les dones entre els camperols analfabets, el poble tribal, els estrats més baixos del subproletariat urbà. Segons Foucault i Deleuze (en el Primer Món, sota l'estandardització i regimentació del capital socialitzat, tot i que no sembla que ho acceptin), els oprimits, si en tenen l'oportunitat (el problema de la representació no es pot eludir en aquest punt), i per mitjà de la solidaritat a través de les aliances polítiques (la temàtica marxista entra en joc aquí), *poden parlar i conèixer les seves condicions*. Ara cal que ens plantegem la pregunta següent: a l'altre costat de la divisió internacional del treball que prové del capital socialitzat, dins i fora del circuit de la violència epistèmica de la llei imperialista i de l'educació que complementa el discurs econòmic anterior: *poden parlar els subalterns?*

L'obra d'Antonio Gramsci sobre les «classes subalternes» desenvolupa l'argument de posició-de-classe/consciència-de-classe que figura aïllat en *El divuit de Brumari*. Potser perquè Gramsci critica la posició avantguardista de l'intel·lectual leninista, es fixa en el paper de l'intel·lectual en el moviment cultural i polític dels subalterns dins l'hegemonia. Aquest moviment és necessari per determinar la producció de la història com una narrativa (de la veritat). En textos com *La qüestió meridional*, Gramsci veu el moviment de l'economia historicopolítica a Itàlia dins del que pot ser entès com una al·legoria de la lectura presa o que presagia la divisió internacional del treball.<sup>38</sup> Tanmateix, l'explicació del desenvolupament gradual del subaltern no funciona quan la seva macrologia cultural s'activa, encara que sigui remotament, per la interferència epistèmica amb les definicions legals i disciplinàries que acompanyen el projecte imperialista. Quan parli, al final d'aquest assaig, de la qüestió de la dona com a subaltern, proposaré que la possibilitat de la col·lectivitat mateixa s'exclou de manera persistent mitjançant la manipulació de l'agència femenina.

<sup>38</sup> Antonio GRAMSCI: *Some aspects of the Southern question, Selections from Political Writing: 1921-1926* (traducció de Quintin Hoare), Nova York, International Publishers, 1978. Faig servir el terme «al·legoria de llegir» en el sentit proposat per Paul DE MAN: *Allegories of Reading: Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1979

La primera part de la meua proposició —que el desenvolupament gradual del subaltern es complica pel projecte imperialista— l'aborda un grup d'intel·lectuals anomenat Grup d'Estudis Subalterns,<sup>39</sup> que s'ha de preguntar: poden parlar els subalterns? Aquí ens situem dins de la disciplina de la història del mateix Foucault i amb gent que reconeix la seva influència. El seu projecte tracta de repensar la historiografia colonial índia des de la perspectiva de la cadena discontinua de revoltes camperoles durant l'ocupació colonial. Es tracta, en efecte, del problema del «permís per narrar» plantejat per Said.<sup>40</sup> Així ho argumenta Ranajit Guha:

Durant molt de temps, la historiografia del nacionalisme hindú ha estat dominada per l'elitisme —l'elitisme colonialista i l'elitisme burgès-nacionalista— [...] compartint el prejudici que la creació de la nació índia i el desenvolupament de la consciència —el nacionalisme— que confirma aquest procés eren èxits de l'elit exclusivament o de manera predominant. En les historiografies colonialista i neocolonialista, aquests èxits s'atribuïen als governants, administradors, policies, institucions i cultura britànics; i en els escrits nacionalistes i neonacionalistes, s'atribuïen a personalitats de l'elit, institucions, activitats i idees índies.<sup>41</sup>

Certs tipus d'elits índies són, en el millor dels casos, informants nadius per als intel·lectuals del Primer Món interessats en la veu de l'Altre. Però hem d'insistir, de totes maneres, que el *subjecte* subaltern colonitzat és irremeiablement heterogeni.

En contra de l'elit autòctona podem situar el que Guha anomena «la política del poble», tant a fora («aquest era un territori autònom, ja que cap va tenir el seu origen en la política de l'elit, ni la seva existència en depenia») com a dins («continuava en plena marxa malgrat [el colonialisme], adaptant-se a les condicions predominants sota el Raj, i en molts sentits desenvolupant corrents totalment nous tant en la forma com en el contingut») del circuit de la producció colonial.<sup>42</sup> No puc donar suport total a aquesta insistència en un vigor determinat i una autonomia plena, ja que les exigències de la historiografia pràctica no permeten que aquests

<sup>39</sup> Les seves publicacions són: Ranajit GUHA (ed.): *Subaltern Studies I: Writing on South Asian history and society*, Nova Deli, Oxford University Press, 1982; Guha RANAJIT (ed.): *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, Nova Deli, Oxford University Press, 1983; Ranajit GUHA: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nova Deli, Oxford University Press, 1983

<sup>40</sup> Edward W. SAID: *Permission to narrate*, Londres, London Review of Books, 1984

<sup>41</sup> Ranajit Guha (ed.): *Subaltern Studies I: Writing on South Asian history and society* (p. 1), Nova Deli, Oxford University Press, 1982

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 4

suports afavoreixin la consciència subalterna. Per avançar-se a la possible acusació que aquest enfocament és essencialista, Guha construeix una definició del poble (el lloc d'aquesta essència) que només pot ser una identitat en allò diferencial. Proposa una xarxa d'estratificació dinàmica que descriu la producció social colonial en general. Fins i tot el tercer grup de la llista, el grup que fa de topall, per dir-ne d'alguna manera, entre el poble i els grans grups dominants macroestructurals, es defineix a si mateix com un lloc entremig, allò que Derrida ha descrit com un «*antre*»:<sup>43</sup>

- elit {
1. Grups estrangers dominants.
  2. Grups autòctons dominants en l'àmbit de tot Índia.
  3. Grups autòctons dominants en àmbits regionals i locals.
  4. Els termes «poble» i «classes subalternes» han estat utilitzats com sinònims al llarg d'aquesta nota. Els grups socials i elements inclosos en aquesta categoria representen *la diferència demogràfica entre la població total de l'Índia i aquells descrits com l'«elit»*.

Tinguem en compte el tercer element de la llista, l'*antre* de la indeterminació situacional que aquests curiosos historiadors pressuposen quan s'enfronten amb la pregunta: poden parlar els subalterns?

*Presa com la totalitat i en abstracte* aquesta [...] categoria [...] era heterogènia en la seva composició i gràcies al caràcter irregular dels desenvolupaments econòmics i socials de la regió, *diferia d'una àrea a l'altra*. La mateixa classe o element que era dominant en una àrea [...] podia trobar-se entre les dominades a l'altra. Això podia crear i de fet creava moltes ambigüitats i contradiccions en les actituds i aliances, sobretot entre els estrats més baixos de l'aristocràcia rural, terratinents empobrits, camperols rics i camperols de classe mitjana-alta, tots els quals pertanyien, *idealment parlant*, a la categoria de «poble» o «classes subalternes».<sup>44</sup>

L'«objectiu de la recerca» que es projecta aquí és «investigar, identificar i mesurar la naturalesa i grau específics de la *desviació* d[els] elements [que constitueixen el punt 3] de l'ideal i situar-ho històricament». «Investigar, identificar i mesurar allò específic»: difícilment un programa podria ser més essencialista i taxonòmic.

<sup>43</sup> Jacques DERRIDA: *The double session a Dissemination* (traducció de Barbara Johnson), Chicago, University of Chicago Press, 1981

<sup>44</sup> Ranajit GUHA (ed.): *Subaltern Studies I: Writing on South Asian history and society* (p. 8), Nova Deli, Oxford University Press, 1982 (tot el text en cursiva excepte el primer fragment és de l'autor)

Tanmateix, un imperatiu metodològic ben curiós entra en joc. He defensat, en la conversa entre Foucault i Deleuze, que el vocabulari postrepresentacionalista amaga una intencionalitat essencialista. En els estudis subalterns, atesa la violència de la inscripció imperialista epistèmica, social i disciplinària, un projecte concebut en termes essencialistes ha de transitar en una pràctica textual i radical de les diferències. L'objecte d'investigació del grup, que en aquest cas no és ni tan sols el poble com a tal, sinó la zona flotant que fa de topall de l'elit regional, és una *desviació* de l'*ideal* —el poble o el subaltern—, que es defineix a si mateix com a diferència de l'elit. És cap a aquesta estructura que s'orienta la recerca, una situació bastant diferent de la transparència autodiagnosticada de l'intel·lectual radical del Primer Món. Quina taxonomia pot fixar aquest espai? Tant si ells mateixos ho perceben com si no —de fet, Guha entén la seva definició del «poble» en la dialèctica mestre-esclau— el seu text articula la difícil tasca de reescriure les seves pròpies condicions d'impossibilitat com a condicions de la seva possibilitat. «En els nivells regional i local [els grups autòctons dominants] [...], encara que pertanyessin a estats socials jeràrquicament inferiors als de grups dominants de tot Índia, *actuaven a favor dels interessos dels darrers i no d'acord amb els interessos que realment corresponien al seva pròpia condició social*». Quan aquests escriptors parlen, en el seu llenguatge essencialitzant, de la bretxa entre l'interès i l'acció en el grup intermig, les seves conclusions es troben més properes a Marx que no pas a la ingenuïtat autoconscient dels pronunciaments sobre aquesta qüestió de Deleuze. De la mateixa manera que Marx, Guha parla de l'interès en relació amb la condició social i no pas libidinal. La imatgeria del Nom-del-Pare en *El divuit de Brumari* pot ajudar a posar de manifest que, en el nivell de l'acció de classe o grup, «la vertadera correspondència amb la pròpia condició» és tan artificial o social com la patronímica.

Fins aquí el grup intermedi marcat com a punt 3. Pel que fa al «vertader» grup subaltern, la identitat del qual és la seva diferència, no hi ha subjecte subaltern irrepresentable que pugui conèixer-se i parlar per si mateix; la solució de l'intel·lectual no és abstenir-se de la representació. El problema és que l'itinerari del subjecte no ha estat traçat perquè pugui oferir un objecte de seducció a l'intel·lectual representant. En el llenguatge lleugerament antiquat del grup indi, la pregunta esdevé: com podem arribar a la consciència del poble, fins i tot quan estem investigant la seva política? Amb quina veu-consciència poden parlar els subalterns? El seu projecte, al final, consisteix a reescriure el desenvolupament de la consciència de la nació índia. La discontinuïtat planificada de l'imperialisme distingeix rigorosament aquest projecte, encara que estigui articulat de manera antiquada, de «fer visible els mecanismes mèdics i jurídics que envolten la història [de Pierre Rivière]». Foucault té

raó quan suggereix que «fer visible el que no es veu també pot voler dir un canvi de nivell, dirigint-se un mateix a una capa de material que fins llavors no havia tingut cap rellevància per a la història, i que no s'havia considerat que tingués cap valor moral, estètic o històric». És aquest pas fallit de fer visible el mecanisme a posar veu a l'individu, ignorant «qualsevol tipus d'anàlisi [del subjecte], ja sigui psicològica, psicoanalítica o lingüística», el que és sistemàticament problemàtic (*PK*, pp. 49-50).

La crítica que fa el marxista Ajit K. Chaudhury, de Bengala Occidental, sobre la recerca de la consciència subalterna de Guha es pot entendre com un moment del procés de producció que inclou el subaltern. La idea de Chaudhury que el punt de vista marxista de la transformació de la consciència implica el *coneixement* de les relacions socials, em sembla, d'entrada, astuta. No obstant, l'herència de la ideologia positivista de la qual s'ha apropiat el marxisme ortodox l'obliga a afegir la següent disposició: «No es tracta de subestimar la importància d'entendre la consciència dels camperols o la consciència dels treballadors *en la seva forma pura*. Això enriqueix el nostre coneixement del camperol i del treballador, i possiblement aclareix com un mode particular agafa formes diferents en regions diverses, cosa que es considera un problema de segon ordre en el marxisme clàssic».<sup>45</sup>

Aquesta varietat de marxisme «internacionalista» que creu en una forma de consciència pura i recuperable només per descartar-la, bloquejant així el que en Marx quedava com a moments de desconcert productiu, pot ser també el motiu pel qual Foucault i Deleuze rebutgen el marxisme, i l'origen que motiva la crítica del Grup d'Estudis Subalterns. Tots tres coincideixen en el supòsit que *hi ha* una forma pura de consciència. En l'escena francesa, els significants es barregen: «l'inconscient» o «el subjecte en opressió» ocupa l'espai de la «forma pura de consciència» clandestinament. En el marxisme ortodox intel·lectual i «internacionalista», sigui en el Primer o Tercer Món, la forma pura de consciència representa un fonament idealista que, despatxat per ser un problema de segon ordre, sovint se l'acusa de sexista o racista. En el Grup d'Estudis Subalterns cal que es desenvolupi d'acord amb els termes desconeguts de la seva pròpia articulació.

Per fer-ho, una teoria de la ideologia desenvolupada pot tornar a ser molt útil. En una crítica com la de Chaudhury, l'associació de «consciència» amb «coneixement» omet el crucial terme intermedi de la «producció ideològica»: «La consciència, segons Lenin, està associada amb el *coneixement* de les interrelacions entre diferents classes i grups, és a dir, un coneixement dels materials que constitueixen

<sup>45</sup> Ajit K. CHAUDHURY: «New wave social science», *Frontier*, 16-24 (gener de 1984), p. 10 (la cursiva és meua)

la societat [...] Aquestes definicions adquireixen significat només dins de la problemàtica en un objecte de coneixement definit: *entendre* el canvi en la història o, més concretament, el canvi d'un mode a un altre, mantenint la qüestió de l'especificitat d'un mode particular fora del focus».<sup>46</sup>

Pierre Macherey proporciona la fórmula següent per interpretar la ideologia: «El que importa en una obra és el que no diu. Això no és el mateix que el comentari descurat «el que rebutja dir», encara que això sigui interessant per si mateix: es podria construir un mètode a partir d'això, amb l'objectiu de *mesurar silencis*, tant si són conscients com si no. Més aviat, el que l'obra *no pot* dir és important perquè és allà on l'elaboració del discurs té lloc, en una mena de viatge cap al silenci».<sup>47</sup> Les idees de Macherey es poden desenvolupar en un sentit que molt probablement ell no agafaria. Tot i que escriu, ostensiblement, sobre la literarietat de la literatura d'origen Europeu, articula un mètode aplicable al text social de l'imperialisme, d'alguna manera en contra del seu propi argument. Malgrat que la idea «el que rebutja dir» pugui ser descurada per a una obra literària, es pot diagnosticar una cosa semblant a un *rebuig* ideològic col·lectiu en la pràctica legal codificadora de l'imperialisme. Això obriria la porta a una reinscripció ideològica, politicoeconòmica i multidisciplinària del terreny. Com que això és «configurar el món» en un segon nivell d'abstracció, la idea de rebuig esdevé plausible. La feina arxivística, historiogràfica, criticodisciplinària, i inevitablement intervencionista aquí té precisament l'objectiu de «mesurar silencis». Això pot ser una descripció d'«investigar, identificar i mesurar [...] la desviació» d'un ideal que és irreductiblement diferencial.

Quan al mateix temps ens fem la pregunta sobre la consciència del subaltern, la idea del que una obra *no pot* dir esdevé important. En la semiosi del text social, les elaboracions d'insurgència ocupen el lloc del «discurs». L'emissor —el camperol— només és marcat per assenyalar cap una consciència irrecuperable. Pel que fa al receptor, ens hem de preguntar qui és el «receptor real» d'una «insurgència». L'historiador, en transformar la «insurgència» en un «text per al coneixement» només és un «receptor» de qualsevol acte social intencionat col·lectivament. Sense cap possibilitat de nostàlgia per aquell origen perdut, l'historiador ha de suprimir (tant com pugui) el clamor de la seva pròpia consciència (o l'efecte de consciència, ja que l'opera la formació disciplinària), per tal que l'elaboració de la insurgència, embolcallada en una consciència insurgent, no quedi congelada com un «objecte

<sup>46</sup> *Ibid*

<sup>47</sup> Pierre MACHEREY: *A Theory of Literary Production* (traducció de Geoffrey Wall, p. 87), Londres, Routledge, 1978

d'investigació», o encara pitjor, com un model a imitar. «El subjecte» implícit en els textos d'insurgència només pot servir com a contrapossibilitat per a les narratives concedides al subjecte colonial en els grups dominants. Els intel·lectuals postcoloniais són coneixedors del fet que el seu privilegi és la seva pèrdua. En això ells són el paradigma dels intel·lectuals.

És ben sabut que la idea del femení (i no pas el subaltern de l'imperialisme) s'ha fet servir de manera similar en la crítica deconstructiva i en certes variants de la crítica feminista.<sup>48</sup> En el primer cas, es debat la figura de la «dona», la consideració mínima de la qual com a indeterminada ja es troba en mans de la tradició falocèntrica. La historiografia subalterna planteja qüestions de mètode que evitarien l'ús d'aquesta estratègia. Pel que fa a la «figura» de la dona, la relació entre la dona i el silenci la poden traçar les mateixes dones; les diferències de raça i classe queden incorporades sota aquesta càrrega. La historiografia subalterna ha d'afrontar la impossibilitat d'aquests gestos. L'estreta violència epistèmica de l'imperialisme ens ofereix una al·legoria imperfecta de la violència general que constitueix la possibilitat d'una episteme.<sup>49</sup>

Dins de l'itinerari esborrat del subjecte subaltern, el rastre de la diferència sexual ha estat doblement esborrat. No es tracta de la participació femenina en la insurgència, ni de les regles fonamentals de la divisió sexual del treball, de les quals hi ha «evidència». Més aviat, es tracta del fet que totes dues, com a objecte de la historiografia colonialista i com a subjecte de la insurgència, la construcció ideològica del gènere manté la dominació masculina. Si, en el context de la producció colonial, el subaltern no té cap història ni pot parlar, el subaltern com a dona es troba encara més a l'ombra.

La divisió internacional del treball contemporània és un desplaçament del camp dividit de l'imperialisme territorial del segle XIX. Per explicar-ho de manera més senzilla: un grup de països, normalment del Primer Món, es troben en condicions d'invertir capital; un altre grup, normalment del Tercer Món, proporcionen el camp

<sup>48</sup> He tractat aquest tema a Gayatri Chakravorty SPIVAK: «Displacement and the discourse of woman», a Mark Krupnick (ed.): *Displacement: Derrida and after*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1983; i a Gayatri Chakravorty SPIVAK: «Love me, love my ombre, elle: Derrida's "La carte postale"», *Diacritics*, 14(4), 1984, pp. 19-36

<sup>49</sup> Aquesta violència en el sentit general que és la possibilitat d'una episteme és el que Derrida anomena «escriure» en el sentit general. No es pot articular clarament la relació entre escriure en el sentit general i escriure en el sentit estricte (marcar una superfície). La tasca de la gramatologia (desconstrucció) és deixar constància d'aquesta relació canviant; per tant, en certa manera la crítica de l'imperialisme és una desconstrucció

per a la inversió, tots dos mitjançant els compradors<sup>50</sup> capitalistes autòctons i la seva mà d'obra canviant i mal protegida. Amb l'objectiu de mantenir la circulació i el creixement del capital industrial (i de la tasca d'administració inherent dins de l'imperialisme territorial del segle XIX), es van desenvolupar el transport, la llei i els sistemes educatius estandarditzats, al mateix temps que es va destrossar la indústria local, es va reorganitzar la distribució de la terra, i la matèria primera es va transferir al país colonitzador. Amb la suposada descolonització, el creixement del capital multinacional i l'alleujament de la càrrega administrativa, el desenvolupament no implica ara una legislació a l'engròs ni establir *sistemes* educatius d'una manera comparable. Això impedeix el creixement del consumisme en els països dels compradors. Amb la modernització de les telecomunicacions i l'emergència de les economies capitalistes avançades als dos extrems de l'Àsia, mantenir la divisió internacional del treball serveix per mantenir el subministrament de la mà d'obra barata en els països dels compradors.

La mà d'obra humana, òbviament, no és intrínsecament «barata» o «cara». Això ho garanteix la manca de lleis laborals (o la imposició discriminatòria d'aquestes lleis), un estat totalitari (sovint com a conseqüència del desenvolupament i la modernització a la perifèria) i uns requisits mínims de subsistència per part del treballador. Per fer que aquest aspecte es mantingui intacte, el proletariat urbà als països dels compradors no ha d'estar format sistemàticament en la ideologia del consumisme (fent-se passar per la filosofia d'una societat sense classes) que, contra tot pronòstic, prepara el terreny per a la resistència mitjançant les coalicions polítiques que menciona Foucault (*FD*, p. 126). Aquesta separació de la ideologia del consumisme s'agreuja cada vegada més amb la proliferació del fenomen de la subcontractació internacional. «Amb aquesta estratègia, els productors ubicats en països desenvolupats subcontracten els països del Tercer Món, on la mà d'obra és barata, per a les fases productives que requereixen un treball més intensiu, com ara cosir o el muntatge. Un cop ja estan muntats, la multinacional reimporta els béns —amb exempcions aranzelàries generoses— cap al país desenvolupat, *en lloc de vendre'ls al mercat local*». Aquí el vincle amb la formació en consum està pràcticament trencat. «Mentre la recessió global ha desacelerat el comerç i la inversió notablement a tot el món des del 1979, la subcontractació internacional s'ha disparat. [...] En aquests

<sup>50</sup> «Comprador» és un terme encunyat durant el colonialisme que designa una persona nativa que actua com a agent per al comerç o la inversió d'empreses estrangeres a l'Àsia. (N. de les T.)

casos, les multinacionals són lliures d'oposar-se a treballadors activistes, revoltes revolucionàries, i fins i tot a les recessions econòmiques».<sup>51</sup>

La mobilitat social cada vegada és més letàrgica en el lloc on es mouen els compradors. No és estrany que alguns membres dels grups *autòctons dominants* dels països dels compradors, membres de la burgesia local, trobin atractiu el llenguatge de la política d'aliances. La identificació amb formes de resistència plausible en els països capitalistes avançats sovint té relació amb aquella tendència elitista de la historiografia burgesa descrita per Ranajit Guha.

La creença en la plausibilitat d'una aliança política global és prevalent entre les dones de grups socials dominants interessats en el «feminisme internacional» en els països dels compradors. A l'extrem oposat, els més allunyats de qualsevol aliança possible entre «dones, presoners, soldats reclutes, pacients d'hospital i homosexuals» (*FD*, p. 216), hi ha les dones del subproletariat urbà. En el seu cas, la negació i la privació del consum i l'estructura d'explotació s'entremesclen amb les relacions socials patriarcals. A l'altre costat de la divisió internacional del treball, el subjecte d'explotació no pot conèixer ni parlar del text de l'explotació femenina, fins i tot si s'aconsegueix l'absurditat de crear un espai perquè ella pugui parlar a través de l'intel·lectual que no n'és representant. La dona es troba doblement a l'ombra.

Tanmateix, ni tan sols això abasta l'heterogeneïtat de l'Altre. Fora del circuit (tot i que no totalment) de la divisió *internacional* del treball, hi ha gent la consciència de la qual no podem comprendre si bloquegem la nostra benevolència construint un Altre homogeni, referit només al nostre propi lloc en la posició d'un Mateix o del Jo. Aquests són els agricultors que subsisteixen, camperols amb un treball no organitzat, membres de tribus i les comunitats de gent sense feina al carrer o al camp. Afrontar això no és representar-los (*vertreten*) sinó aprendre a representar-nos (*darstellen*) a nosaltres mateixos. Aquest argument ens portaria a una crítica de l'antropologia disciplinària i de la relació entre la pedagogia elemental i la formació disciplinària. També qüestionaria la demanda implícita dels intel·lectuals que trien un subjecte d'opressió «naturalment articulat», que arriba a través de la història com una narrativa distorsionada pel que fa al mode de producció.

El fet que Deleuze i Foucault ignorin la violència epistèmica de l'imperialisme i la divisió internacional del treball tindria menys importància si, en acabar, no toquessin qüestions del Tercer Món. Però a França és impossible ignorar el problema

<sup>51</sup> «Contracting poverty», *Multinational Monitor*, 4 (8 d'agost del 1983). John Cavanagh i Joy Hackel, que treballen a l'International Corporations Project de l'Institute for Policy Studies, han proporcionat aquest informe (la cursiva és meua)

del seu *tiers monde*, els habitants de les antigues colònies franceses a l'Àfrica. Deleuze limita la consideració del Tercer Món a aquestes elits autòctones locals i regionals que són, idealment, subalternes. En aquest context, les referències al manteniment del grup de treball excident cauen en un sentimentalisme ètnic contraproductiu. Atès que parla de l'herència de l'imperialisme territorial del segle XIX, la seva referència és a l'estat-nació i no pas el centre globalitzador: «El capitalisme francès té una gran necessitat d'una reserva d'atur variable. Des d'aquest punt de vista, comencem a veure la unitat de les formes de repressió: limitació de la immigració, quan és sabut que les feines més difícils i desagrades les fan els treballadors immigrants; repressió a les fàbriques, perquè els francesos han de recuperar el «gust» per una feina cada cop més dura; la lluita contra la joventut i la repressió del sistema educatiu» (FD, pp. 211-212). Aquesta anàlisi és acceptable, però mostra un altre cop que el Tercer Món només pot entrar en el programa de resistència política d'aliances dirigida contra una «repressió *unificada*» quan es limita als grups del tercer món que són directament accessibles pel Primer Món.<sup>52</sup> Aquesta apropiació i reinscripció benèvola, per part del Primer Món, del Tercer Món com a l'Altre és la característica fonamental de bona part del tercermundisme típic de les ciències humanes d'avui als Estats Units.

Foucault continua amb la crítica del marxisme invocant la discontinuïtat geogràfica. La marca real de «discontinuitat geogràfica (geopolítica)» és la divisió internacional del treball, però Foucault utilitza el terme per distingir l'explotació (extracció i apropiació de la plusvàlua; llegiu-hi l'anàlisi del camp marxista) de la dominació (els estudis del «poder») i per suggerir el major potencial d'aquest últim per a la resistència basada en la política de les aliances. Com que la seva visió de la discontinuïtat geogràfica és geopolíticament específica del Primer Món, no pot reconèixer que aquest accés monista i unificat a la idea de «poder» (que metodològicament pressuposa un Subjecte de poder) és possible gràcies a una certa fase de l'explotació:

Aquesta discontinuïtat geogràfica de la qual parles potser vol dir el següent: des del moment en què lluitem contra l'*explotació*, el proletariat no només encapçala la lluita sinó que també defineix els seus objectius, mètodes, llocs i instruments. Aliar-se amb el proletariat és unir-se a les seves posicions i la seva ideologia; és tornar a agafar-se a les raons del seu combat. Això vol dir una immersió total [en

<sup>52</sup> La mecànica de l'invent del Tercer Món com a significant és susceptible al tipus d'anàlisi que es faci de la constitució de la raça com a significant a Carby *et. al., op. cit.*

el projecte marxista]. Però si la és lluita contra el *poder*, tots aquells que reconeixen que és intolerable poden emprendre la lluita allà on sigui que es trobin i segons la seva pròpia activitat (o passivitat). En implicar-se en la lluita fent-se-la *seva*, els objectius de la qual entenen perfectament i els mètodes de la qual poden determinar, entren en el procés revolucionari. Segur que ho fan com a aliats del proletariat, ja que el poder s'exerceix tal com s'exerceix per tal de mantenir l'explotació capitalista. Fan un vertader servei a la causa del proletariat lluitant just en aquells llocs on se'ls oprimeix. Les dones, els presoners, els soldats reclutes, els pacients d'hospitals i els homosexuals ara emprenen una lluita específica contra una forma particular de poder, de coacció i control, que s'exerceix sobre ells (FD, p. 216).

Aquest és un programa admirable de resistència localitzada. En la mesura del possible, aquest model de resistència no és una alternativa a les lluites macrològiques, però pot les complementar, juntament amb les línies «marxistes». Tanmateix, si s'universalitza aquesta situació, s'atorga un privilegi desapercebut al subjecte. Sense una teoria de la ideologia, això pot portar a una utopia perillosa.

Foucault és un pensador brillant pel que fa al poder en l'espai, però ser conscient de la reinscripció topogràfica de l'imperialisme no informa els seus pressupòsits. Es deixa porta per la versió limitada d'Occident produïda per aquesta reinscripció i d'aquesta manera contribueix a consolidar-ne els efectes. En el següent passatge, observeu l'omissió del fet que el nou mecanisme de poder en els segles XVII i XVIII (l'extracció de la plusvàlua sense cap coerció extraeconòmica és la seva descripció marxista) es garanteix *per mitjà de* l'imperialisme territorial —la Terra i els seus productes— «en un altre lloc». La representació de la sobirania és crucial en aquests escenaris: «En els segles XVII i XVIII, es produeix un fenomen important, l'emergència, o millor dit, la invenció d'un nou mecanisme de poder posseïdor d'unes tècniques processals molt específiques [...], que crec que també és absolutament incompatible amb les relacions de sobirania. Aquest nou mecanisme de poder depèn més dels cossos i del que fan aquests cossos, que no pas de la Terra i els seus productes» (PK, p. 104).

Com que hi ha un angle mort pel que fa a la primera onada de «discontinuitat geogràfica», Foucault es pot mantenir al marge de la segona onada a mitjans del nostre propi segle, identificant-la simplement com «la caiguda del feixisme i el declivi de l'estalinisme» (PK, p. 87). El punt de vista alternatiu de Mike Davis és aquest: «Va ser més aviat la lògica global de violència contrarevolucionària el que va crear les condicions per a la independència econòmica pacífica d'un imperialisme Atlàntic escarmentat sota el lideratge americà. [...] Va ser la integració

militar multinacional sota el lema de la seguretat col·lectiva contra la URSS, que va precedir i accelerar la interpenetració de les economies capitalistes més grans, fet que va fer possible la nova era del liberalisme comercial que va prosperar entre el 1958 i el 1973».<sup>53</sup>

És en el marc del sorgiment d'aquest «nou mecanisme de poder» que hem d'entendre la fixació en les escenes nacionals, la resistència a l'economia, i l'èmfasi en els conceptes com poder i desig que afavoreixen la micrologia. Davis continua així: «Aquesta centralització gairebé absolutista del poder estratègic militar dels Estats Units es va fer per permetre una subordinació tolerant i flexible als seus sàtrapes principals. En concret, va demostrar ser molt complaent amb el que quedava de les pretensions imperialistes dels francesos i britànics [...], cadascun dels quals continuava amb una mobilització ideològica clamorosa contra el comunisme al mateix temps». Malgrat que les idees uniformes com «França» s'han de prendre amb precaució, cal dir que les idees uniformes com «la lluita obrera» o les declaracions uniformes com «igual que el poder, la resistència és múltiple i es pot integrar en estratègies globals» (*PK*, p. 142) semblen interpretables a propòsit de la narrativa de Davis. No estic suggerint, com fa Paul Bové, que «per a un poble desplaçat i sense llar [els palestins], assaltat militarment i culturalment [...] la qüestió [com la de Foucault, «implicar-se en política [...] és provar de saber amb la major honestedat possible si la revolució és desitjable] és un luxe insensat del patrimoni occidental».<sup>54</sup> Més aviat suggereixo que comprar una versió autònoma d'Occident és ignorar que està produïda pel projecte imperialista.

A vegades sembla com si l'esplèndida sagacitat de l'anàlisi de Foucault dels segles d'imperialisme europeu produís una versió en miniatura d'aquest fenomen heterogeni: el control de l'espai, però per part dels metges; el desenvolupament de les administracions, però en els asils; l'atenció a les perifèries, però pel que fa als malalts mentals, presoners i nens. La clínica, l'asil, la presó i la universitat semblen pantalles al·legòriques que impedeixen una lectura de les narratives més àmplies de l'imperialisme (es podria obrir un debat semblant sobre la qüestió atroç de la «desterritorialització» en Deleuze i Guattari). «Es pot deixar de parlar d'una cosa absolutament si no se'n té coneixement», podria murmurar Foucault (*PK*, p. 66). No obstant, ja hem parlat de la ignorància permesa que ha de mostrar tot crític del capitalisme.

<sup>53</sup> Mike DAVIS: «The political economy of late-imperial America», *New Left Review*, 143 (gener-febrer de 1984), p. 9

<sup>54</sup> BOVÉ, *op. cit.*, p. 51

## III

Podem observar el nivell d'«influència» general que els acadèmics i estudiants nord-americans reben de França en l'apreciació següent: Foucault tracta de la veritable història, de la política real i dels problemes socials de debò; Derrida és inaccessible, esotèric i textualista. Probablement, el lector estigui familiaritzat amb aquesta idea. Terry Eagleton escriu que «no es pot negar que l'obra [de Derrida] és extremadament inexacta pel que fa a la història, evasiva políticament i, a la pràctica, aliena al llenguatge com a “discurs” [llenguatge funcional]»;<sup>55</sup> dit això, Eagleton recomana l'estudi sobre les «pràctiques discursives» de Foucault. Perry Anderson compon una història semblant:

Amb Derrida, es consuma l'autocancel·lació de l'estructuralisme, que era latent en la música o la bogeria de Lévi-Strauss o Foucault. Derrida no va tenir gaire remordiments a l'hora de desfer-ne les construccions, sense comprometre's gens a explorar-ne les realitats socials; sentenciava que ambdues es devien a la «nostàlgia dels orígens» —pròpia de Rousseau i presocràtica, respectivament— i preguntava amb quin dret assumien totes dues, cadascuna amb les seves premisses, la validesa dels seus discursos.<sup>56</sup>

Independentment de si defenso Derrida, sostinc la idea que una nostàlgia dels orígens perduts pot anar en detriment de l'exploració de les realitats socials en la crítica de l'imperialisme. En efecte, la rotunda mala interpretació d'Anderson no li impedeix veure precisament el problema que vull destacar de Foucault: «Foucault va fer una observació típicament profètica l'any 1966: “L'home està desapareixent mentre l'existència del llenguatge segueix lluint en el nostre horitzó, fins i tot més brillant.” Però qui som “nosaltres” que percebem o posseïm aquest horitzó?». Anderson no veu la usurpació del Subjecte d'Occident ignorat en les darreres obres de Foucault, un Subjecte que impera per negació. Entén la postura de Foucault de la manera habitual, com la desaparició del Subjecte coneixedor com a tal, i a més veu en Derrida el desenvolupament definitiu d'aquesta tendència: «L'aporia del programa rau en el buit del pronom [nosaltres]». <sup>57</sup> Per acabar, cal tenir en compte l'aforisme ressonant de Said, que denota una confusió profunda

<sup>55</sup> Terry EAGLETON: *Literary Theory: An introduction* (p. 205), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983

<sup>56</sup> Perry ANDERSON: *In the Tracks of Historical Materialism* (p. 53), Londres, Verso, 1983

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 52

de la noció de «textualitat»: «La crítica de Derrida ens trasllada *dins* del text, la de Foucault *en* el text i *fora*».<sup>58</sup>

He intentat argumentar que la preocupació real per la política de l'oprimit, que és el que sovint suscita l'interès per Foucault, pot amagar un privilegi de l'intel·lectual i del subjecte «concret» de l'opressió que, de fet, compon aquest interès. D'altra banda, tot i que no tinc intenció d'opugnar la opinió específica d'aquests autors influents sobre Derrida, tractaré uns quants aspectes de la seva obra que poden ser útils a llarg termini per a la gent de fora del Primer Món. No pretenc disculpar-me, Derrida és difícil de llegir; el seu autèntic objecte d'investigació és la filosofia clàssica però, si s'entén, resulta menys perillós que l'intel·lectual del Primer Món disfressat de no-representant absent que deixa que l'oprimit s'expressi.

Faré referència a un capítol que va escriure Derrida fa vint anys: «Of grammatology as a positive science» (De la gramatologia com a ciència positiva; a *OG*, pp. 74-93). En aquest capítol, Derrida aborda la problemàtica de si la «desconstrucció» pot donar lloc a una pràctica vàlida, ja sigui en la crítica o en la política. La clau és trobar la manera d'evitar que el Subjecte etnocèntric s'estableixi a través de la definició discriminatòria que fa de l'Altre. No és una comesa per al Subjecte; sinó més aviat per a l'intel·lectual *occidental* benvolent.

Aquesta puntualització és crucial pels que pensem que el «subjecte» té una història i que la tasca del subjecte del coneixement del Primer Món en aquest moment de la història és criticar el «reconeixement» del Tercer Món a través de l'«assimilació» i resistir-s'hi. Amb la intenció d'avançar una crítica més factual que no pas patètica de l'impuls etnocèntric de l'intel·lectual europeu, Derrida admet que no pot fer les preguntes que caldria contestar «primer» per establir els fonaments de la seva argumentació. No afirma que la gramatologia estigui «per damunt» (una expressió de Frank Lentricchia) del simple empirisme perquè, com l'empirisme, no pot fer les preguntes que caldria contestar «primer». Així, Derrida posa al mateix nivell el coneixement «gramatològic» i la investigació empírica, que tenen *els mateixos problemes*. Per tant, «desconstrucció» no és una paraula nova per designar la «desmistificació ideològica»; com passa «en la investigació empírica, refugiar-se en l'àmbit del coneixement de la gramatologia» obliga a «funcionar mitjançant “exemples”» (*OG*, p. 75).

<sup>58</sup> Edward W. SAID: *The World, The Text, The Critic* (p. 183), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983

Els exemples que presenta Derrida —per mostrar els límits de la gramatologia com a ciència positiva— provenen de la autojustificació ideològica corresponent del projecte imperialista. A l'Europa del segle XVII, escriu, hi havia tres tipus de «prejudici» en la història de l'escriptura que constituïen un «síntoma de la crisi de consciència europea» (OG, p. 75): el «prejudici teològic», el «prejudici xinès» i el «prejudici jeroglifista». Podem descriure el primer de la següent manera: Déu va proporcionar una escriptura primordial o natural, en hebreu o en grec. El segon prejudici suggereix que el xinès és un *esbós* perfecte per a l'escriptura filosòfica, però només és un *esbós*; la vertadera escriptura filosòfica és «independent de la història» (OG, p. 79) i anul·larà el xinès per convertir-lo en una escriptura fàcil d'aprendre que substituirà el xinès tal com el coneixem. El tercer afirma que l'escriptura egípcia és massa sublim per desxifrar-la. El primer prejudici considera «reals» l'hebreu i el grec, els dos últims (l'un «racional» i l'altre «místic») són con-fabulacions per donar suport al primer, en què el centre del logos és el déu judeocristià (l'apropiació per assimilació de l'Altre hel·lènic és una història més antiga). Aquest «prejudici» encara es manté vigent, amb la intenció de conferir l'estatus d'història geopolítica a la cartografia del mite judeocristià:

Per tant, el concepte de l'escriptura xinesa era com una *al·lucinació europea* [...] Això era així per rigorosa necessitat [...], independentment del coneixement de l'escriptura xinesa [...] de què ja es disposava [...], un «*prejudici jeroglifista*» havia produït el mateix efecte que una *ceguesa interessada*. Aquesta ocultació, que no prové [...] d'un menyspreu etnocèntric, es materialitza en una admiració hiperbòlica. Encara no hem acabat de demostrar com n'és, de necessari, aquest mecanisme; encara no ens n'hem lliurat en aquest segle, cada vegada que es revoca l'etnocentrisme, precipitadament i ostentosament, l'esforç per *consolidar un interior* i treure'n algun benefici propi s'amaga silenciós darrere de tots els efectes espectaculars (OG, p. 80; Derrida només fa servir la cursiva en l'expressió «prejudici jeroglifista»).

A continuació, Derrida ofereix dues solucions particulars per al problema del Subjecte europeu, que busca produir un Altre per consolidar un interior; el seu propi estatus de subjecte. Seguidament, explica la complicitat entre l'escriptura, que marca el principi d'una societat domèstica i civil, i les estructures del desig, el poder i la capitalització. Derrida també revela la vulnerabilitat del seu propi desig de conservar quelcom que, paradoxalment, és inefable i intranscendent. En la crítica de la producció del subjecte colonial, el subjecte subaltern ocupa aquest lloc inefable i intranscendent («en la història»).

Derrida acaba el capítol tornant a palesar que cal desenvolupar el projecte de la gramatologia *dins* del discurs de la presència. No es tracta només de criticar la presència, sinó també de prendre consciència de l'itinerari del discurs de la presència en la *pròpia* crítica, de procurar precisament no atribuir-se massa transparència. La paraula «escriptura» com a objecte i model de la gramatologia és una pràctica «no-més dins *de la història*; és a dir, en els límits de la ciència i la filosofia» (OG, p. 93).

La crítica que fa Derrida de l'etnocentrisme europeu en la constitució de l'Altre no parteix específicament de la política, sinó de Nietzsche, la filosofia i la psicoanàlisi. Com a intel·lectual postcolonial, no em preocupa que no em *porti* (com fan inevitablement els europeus) pel camí concret que la crítica demana. Em sembla més important el fet que, essent un filòsof europeu, situï la tendència del Subjecte *europeu* de constituir l'Altre en una posició marginal respecte de l'etnocentrisme, i assenyali que *aquest* és el problema de tota tasca del logocentrisme i, per tant, també de la gramatologia (ja que la tesi principal del capítol és la complicitat entre ambdós); *no* és un problema general, sinó un problema *europeu*. És en el context d'aquest etnocentrisme que intenta degradar el Subjecte del pensament o del coneixement amb prou vehemència per dir que «el *pensament* és [...] la part en blanc del text» (OG, p. 93); allò que es pensa, fins i tot si no s'escriu, és *en el text* i cal consignar-ho a l'Altre de la història. Els crítics postcolonials de l'imperialisme voldrien que aquesta buidor inaccessible envoltada d'un text interpretable es convertís en l'espai on Europa produís teoria. Els crítics i intel·lectuals postcolonials només poden intentar desplaçar la seva pròpia producció si pressuposen aquest espai en blanc, *que és part del text*. En canvi, sembla que el fet de considerar que el pensament o el subjecte que pensa són transparents o invisibles amagui un reconeixement implacable de l'Altre a través de l'assimilació. Tenint-ho en compte, Derrida no fa referència a «deixar que els altres parlin per ell», sinó que parla d'un «reclam» o una «cria» al «radicalment altre» (*tout-autre*, en oposició a l'altre que consolida el «jo»), perquè «*faci delirant la veu interior que és la veu de l'altre en nosaltres*».<sup>59</sup>

Derrida considera que l'etnocentrisme en la ciència de l'escriptura a Europa durant el segle XVII i principis del XVIII és un símptoma de la crisi general de consciència europea. És clar que això forma part d'un símptoma de més importància, o potser de la crisi mateixa; el pas lent del feudalisme al capitalisme per via de les primeres onades de l'imperialisme capitalista. Em sembla més interessant traçar l'itinerari del reconeixement de l'Altre a través de l'assimilació en la constitució del

<sup>59</sup> Jacques DERRIDA: *Of an apocalyptic tone recently adapted in philosophy* (traducció de John P. Jr. Leavy, p. 71), Semia, 1982

subjecte colonial per part de l'imperialisme, i no pas en les repetides incursions a la psicoanàlisi o a la «figura» de la dona, malgrat que no convé minimitzar la importància d'aquestes dues intervencions en la desconstrucció. Derrida no ha entrat en aquest terreny (o potser no ho pot fer).

Siguin quines siguin les raons per no fer-ho, el que trobo útil és l'estudi continu i en desenvolupament del *mecanisme* per constituir l'Altre; resulta molt més profitós per l'anàlisi i per l'intervencionisme que discutir l'*autenticitat* de l'Altre. En aquest sentit, el que encara és útil de l'obra de Foucault és el mecanisme per fer quelcom disciplinari i institucionalitzar-ho; la constitució, com si diguéssim, del colonitzador. Foucault no ho relaciona amb cap versió de l'imperialisme, ni a la primeria ni més tard, ni proto- ni postimperialisme. Aquest mecanisme resulta molt útil per als intel·lectuals que s'interessen per la decadència d'Occident; el que fa que sigui atractiu per a ells i terrible per a nosaltres és que podria facilitar que la complicitat del subjecte investigador (un expert home o dona) es disfressés de transparència.

#### IV

Poden parlar els subalterns? Què li cal fer a l'elit per estar a l'aguait de la contínua construcció de subalterns? La qüestió de la «dona» sembla especialment problemàtica en aquest context. És clar que si ets pobra, negra i dona tens aquest problema de tres maneres; però en traslladar aquesta formulació del context del Primer Món al del postcolonialisme (que no és idèntic al del Tercer Món), la descripció «negre» o «de color» perd la seva significació persuasiva. L'estratificació necessària de la constitució del subjecte colonial en la primera fase de l'imperialisme capitalista fa que el «color» sigui inservible com a significant emancipador. En aquest àmbit, l'analogia de la consciència de classe més que no pas de la consciència racial sembla prohibida històricament, disciplinària i pràctica tant per la Dreta com per l'Esquerra; la qual cosa contrasta amb la ferotge benevolència estandarditzadora de bona part del radicalisme humanístic i científic (reconeixement per assimilació) dels Estats Units i de l'Europa occidental, l'abandonament progressiu tot i que heterogeni del consumisme a la perifèria compradora i l'exclusió fins i tot dels marges de l'articulació centre-perifèria (el «subaltern autèntic i diferencial»). No és tan sols una qüestió de *double* desplaçament, ja que el problema no consisteix només a trobar una al·legoria psicoanalítica on hi encaixin la dona del Tercer Món i la del Primer.

Aquestes advertències són vàlides només si parlem de la consciència de la dona subalterna —o, més ben dit, del subjecte. La intenció és informar o, encara millor, participar en la tasca antisexista amb les dones de color o les dones oprimides per la classe en el Primer Món o en el Tercer Món. També hauríem d'agrair tota la

informació sobre aquests dominis silenciats que s'està recuperant en l'antropologia, la ciència política, la història i la sociologia. No obstant això, l'assumpció i construcció d'una consciència o subjecte és un dels pilars d'aquest treball i, a la llarga, se sumarà a la tasca de constitució imperialista del subjecte, tot barrejant la violència epistèmica amb l'avenç de l'aprenentatge i la civilització. I la dona subalterna quedarà igual de muda que sempre.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Fins i tot en reportatges i anàlisis tan excel·lents com Gail OMVEDT: *We Will Smash This Prison! Indian women in struggle*, Londres, Zed Press, 1980. S'assumeix que un grup de dones del proletariat urbà a Maharashtra que reaccionen a una dona blanca radical que «s'havia unit a elles en la lluita pel destí de l'Índia» representa les «dones índies», o tracta el tema de «la consciència de la dona a l'Índia». Aquesta assumpció no és inofensiva quan prové d'una formació social del Primer Món on la proliferació de la comunicació en una llengua hegemònica internacionalment fa possible donar-ne versions diferents que són accessibles de manera instantània fins i tot pels estudiants.

També n'és un bon exemple la observació feta per Norma Chinchilla (8 de març de 1983, UCLA) en una conferència sobre «Third World feminisms: differences in form and content» (Feminismes del Tercer Món: diferències en la forma i el contingut). Chinchilla afirma que la tasca antisexista en el context de l'Índia no és genuïnament antisexista, sinó antifeudal. Això fa que les definicions de «sexisme» només puguin sorgir un cop la societat hagi entrat al mode de producció capitalista, de manera que el capitalisme i el patriarcat esdevenen convenientment continus. També demana tractar la controvertida qüestió del rol que juga el mètode de producció «asiàtic» en el manteniment del poder explicatiu que té la narració normativa de la història, imposada a través de l'explicació dels modes de producció; independentment de la sofisticació amb què s'interpreti la història.

El curiós paper de la paraula «Àsia» en aquest afer no consisteix només a provar o refutar l'existència empírica del mode en qüestió (un problema que va ser objecte de moltes maniobres en el comunisme de tot el món), sinó que és crucial fins i tot per obres teòriques de tanta subtileza i importància com Barry HINDESS i Paul HIRST: *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres, Routledge, 1975; i Fredric JAMESON: *The Political Unconscious*, Londres, Methuen, 1981. Especialment en l'obra de Jameson, que rescata inesperadament la morfologia dels modes de producció del determinisme històric i l'ancora a la teoria postestructuralista del subjecte, el mode de producció «asiàtic», disfressat de «despotisme oriental» com a formació recurrent de l'estat, encara resulta útil. També té un paper important en la narrativa del mode de producció transformat a l'*Anti-Oedipus* (Anti-Èdip) de Deleuze i Guattari; en el context soviètic, lluny d'aquests projectes teòrics contemporanis, la suficiència de la doctrina del mode de producció «asiàtic» se solia posar en dubte atribuint-li versions i nomenclatures diverses dels modes de producció feudal, comunal i de l'esclavisme. (Aquest tema es presenta detalladament a Stephen F. DUNN: *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Londres, Routledge, 1982) seria interessant relacionar-ho amb la repressió del «moment» imperialista en la majoria de debats sobre la transició del feudalisme al capitalisme que ha estat duent a terme durant molt temps l'Esquerra occidental. El que és més important és que una observació com la de Chinchilla representa una jerarquització generalitzada en el *feminisme* del Tercer Món (més que no pas en el marxisme occidental), la qual cosa la situa en un transit perdurable amb el concepte-metàfora imperialista d'«Àsia».

Cal afegir que encara no he llegit Madhu KISHWAR i Ruth VANITA: *In Search of Answers: Indian women's voices from Manushi*, Londres, Zed Press, 1984

Com que en un camp tan complex no és fàcil plantejar la qüestió de la consciència de la dona subalterna, és encara més necessari recordar als radicals pragmàtics que aquesta qüestió no és una cortina de fum idealista. Malgrat que no tots els projectes antisexistes o feministes puguin reduir-se a aquest, ignorar-lo és un gest polític inconscient que té una llarga història, i que col·labora amb un radicalisme masclista que representa el paper de l'investigador transparent. Amb la intenció d'aprendre a parlar al subjecte històricament mut de la dona subalterna (més que no pas escoltar-la o parlar per ella), la intel·lectual postcolonial «desapren» *sistemàticament* el privilegi femení. Aquest desaprenentatge sistemàtic passa per aprendre a criticar el discurs postcolonial amb les millors eines a l'abast, i no només per substituir la figura perduda del colonitzat. Per tant, qüestionar l'emudiment no qüestionat de la dona subalterna fins i tot dins del projecte imperialista dels estudis subalterns no és, com suggereix Jonathan Culler, «produir una diferència diferent» o bé «apel·lar [...] a una identitat sexual definida com a essencial i donar privilegi a les experiències associades a aquesta identitat».<sup>61</sup>

La versió de Culler del projecte feminista és possible a través del que Elizabeth Fox-Genovese ha anomenat «la contribució de les revolucions democràtiques burgeses a l'individualisme social i polític de les dones».<sup>62</sup> A molts de nosaltres se'ns va fer entendre el projecte feminista com el descriu ara Culler quan encara estàvem fent reivindicacions com a acadèmics als Estats Units.<sup>63</sup> Sens dubte va ser una etapa necessària en el meu aprenentatge del «desaprendre», i ha consolidat la creença que el projecte principal del feminisme occidental continua i a la vegada desplaça la batalla entre homes i dones pel dret a l'individualisme en situacions de mobilitat de les classes altes. Això desperta la sospita que el debat entre el feminisme dels Estats Units i la «teoria» europea (normalment la teoria està representada per dones dels Estats Units i de la Gran Bretanya) ocupa una posició important en aquest àmbit. Generalment, sintonitzo amb la idea de fer més «teòric» el feminisme dels Estats Units; però sembla que a la problemàtica del subjecte emmudit de la dona subalterna, tot i que no l'ha solucionat una investigació «essencialista» dels orígens perduts, no li seria útil que es reclamés més teoria en l'Amèrica anglosaxona.

<sup>61</sup> Jonathan CULLER: *On Deconstruction: Theory and criticism after structuralism* (p. 48), Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1982

<sup>62</sup> Elizabeth FOX-GENOVESE: «Placing women's history in history», *New Left Review*, 133, p. 21 (maig-juny del 1982)

<sup>63</sup> He intentat desenvolupar aquesta idea d'una manera més o menys autobiogràfica a Gayatri Chakravorty SPIVAK: «Finding feminist readings: Dante-Yeats», a Ira Konigsberg (ed.): *American Criticism in the Poststructuralist Age*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1981

Sovint, aquest reclam es fa en el marc de la crítica al «positivisme», que en aquest context entenem com a idèntic a l'«essencialisme»; malgrat que Hegel, el fundador modern del «treball del negatiu», no desconeixia la noció d'essència. Per a Marx, la curiosa persistència de l'essencialisme en la dialèctica va ser un problema profund i productiu. Per tant, l'estricta oposició binària entre positivisme/essencialisme (Estats Units) i la «teoria» (francesa o francogermana a través de l'angloamericana) pot ser espúria. A banda de reprimir la complicitat ambigua entre l'essencialisme i les crítiques al positivisme (que Derrida reconeix a *De la Grammatologie*), també erra en el fet de pressuposar que el positivisme no és una teoria. Aquest moviment facilita que emergeixi un nom propi, una essència positiva, una Teoria. De nou, no es qüestiona la posició de l'investigador i, si aquest debat territorial s'aplica al Tercer Món, no veurem cap canvi en el mètode. Aquest debat no té en compte que, en el cas de la dona com a subalterna, no podem trobar cap dels ingredients de la constitució de l'itinerari de la petjada d'un subjecte sexualitzat, que farien falta per localitzar la possibilitat de la disseminació.

Així i tot, en general estic d'acord amb l'alineació del feminisme amb la crítica del positivisme i la desfetixització d'allò concret. Tampoc no soc gens reticent a instruir-me en l'obra dels teòrics occidentals, tot i que he après a insistir a considerar-los subjectes investigadors. Tenint en compte aquests termes i com a crítica literària, vaig afrontar tàcticament l'immens problema de la consciència de la dona com a subalterna. Vaig reinventar el problema en una frase i el vaig transformar en l'objecte d'una semiosi simple. Què vol dir aquesta frase? Es tracta d'una analogia entre la victimització ideològica de Freud i el posicionament de l'intel·lectual postcolonial com a subjecte investigador.

Sarah Kofman suggereix que la profunda ambigüïtat de l'ús que fa Freud de la dona com a boc expiatori és una reacció a la formació d'un desig inicial i continu de donar una veu a la histèrica, de transformar-la en el *subjecte* de la histèria.<sup>64</sup>

La formació ideològica masculina i imperialista que va transformar aquest desig en «la seducció de la filla» és part de la mateixa formació que construeix la monolítica «dona tercermundista». Com a intel·lectual postcolonial, jo també estic influenciada per aquesta formació. Part del nostre projecte de «desaprenentatge» consisteix a articular aquesta formació ideològica —*mesurant* silencis, si cal— per fer-la l'*objecte* d'investigació. Així, davant de les preguntes: poden parlar els subalterns? i poden parlar els subalterns (com a dones)?, els esforços que hem fet per

| <sup>64</sup> Sarah KOFFMAN: *L'Enigme de la femme: La Femme dans les textes de Freud*, París, Galilée, 1980

donar al subaltern una veu en la història estaran doblement exposats als perills que comporta el discurs de Freud. Com a producte d'aquestes consideracions, he ideat la frase «els homes blancs estan salvant les dones de pell morena dels homes de pell morena», amb una intenció que no dista de la que tenia Freud en la investigació de la frase «peguen a un nen».<sup>65</sup>

L'ús de Freud aquí no implica una analogia isomòrfica entre la formació del subjecte i el comportament dels col·lectius socials; una pràctica freqüent en la conversa entre Deleuze i Foucault, sovint acompanyada de referències a Reich. Dit d'una altra manera, no suggereixo que la frase «els homes blancs estan salvant les dones de pell morena dels homes de pell morena» indiqui una fantasia *col·lectiva* simptomàtica d'un itinerari col·lectiu de repressió sadomasoquista en una empresa imperialista col·lectiva. En aquesta al·legoria hi ha una simetria satisfactòria, però més aviat voldria convidar el lector a considerar-la un problema de la «psicoanàlisi salvatge», i no una solució definitiva.<sup>66</sup> De la mateixa manera que la insistència de Freud a fer de la dona el boc expiatori a «peguen a un nen» i arreu revela els seus interessos polítics, encara que de manera imperfecta, el fet que l'origen d'aquesta frase sigui la meua insistència en la producció del subjecte imperialista també revela el meu posicionament polític.

D'altra banda, intento manllevar l'aura metodològica general de l'estratègia de Freud pel que fa a la frase que va construir *com a frase* partint de les nombroses descripcions substantives similars que li havien fet els seus pacients. Això no vol dir que tingui intenció d'oferir un cas de transferència d'anàlisi com a model isomòrfic per a la transacció entre el lector i el text (la frase és meua). L'analogia entre la transferència i la crítica literària o la historiografia només és una catacresi productiva. Dir que el subjecte és un text no autoritza a defensar el contrari: que el text verbal és un subjecte.

Més aviat em fascina la manera com Freud predica una *història* de la repressió que produeix una determinada frase. És una història amb un doble origen, un d'amagat en l'amnèsia de l'infant, l'altre allotjat en el nostre passat arcaic; la qual cosa pressuposa per implicació un espai preoriginari en què encara no es diferenciava

<sup>65</sup> Sigmund FREUD: «A child is being beaten»: a contribution to the study of the origin of sexual perversions», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (traducció de James Strachey et. al., vol. 17), Londres, Hogarth Press, 1955

<sup>66</sup> Sigmund FREUD: «Wild" psycho-analysis», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (traducció de James Strachey et. al., vol. 11), Londres, Hogarth Press, 1955

l'humà de l'animal.<sup>67</sup> Cal imposar una homologia entre aquesta estratègia freudiana i la narrativa marxista per explicar la dissimulació ideològica de l'economia política imperialista i per delinear una història de la repressió que produeix una afirmació com la que he esbossat. Aquesta història també té un doble origen, un d'amagat en les maniobres britàniques d'abolició del sacrifici de les vídues l'any 1829,<sup>68</sup> l'altre allotjat en el passat clàssic i vàedic de l'Índia hindú, el *Rg-Veda* i el *Dharmasāstra*. No hi ha cap dubte que també hi ha un espai preoriginari indiferenciat que dona suport a aquesta història.

La frase que he construït és un dels molts desplaçaments que descriuen la relació entre els homes de pell morena i els blancs (algunes vegades, també entre les dones de pell morena i les blanques). Se situa entre algunes frases d'«admiració hiperbòlica» o culpabilitat pietosa de què parla Derrida en relació al «prejudici jeroglífista». La relació entre el subjecte imperialista i el subjecte de l'imperialisme és, com a mínim, ambigua.

La vídua hindú ascendeix a la pira de l'home mort i s'hi autoimmola. És el sacrifici de la vídua (la transcripció convencional de la paraula «vídua» en sànscrit és *sati*; els primers colons britànics la van transcriure com a *suttee*.) El ritual no era una pràctica universal ni es limitava a una casta o a una classe determinades. El fet que els britànics abolissin aquest ritual s'entén generalment com un cas d'«homes blancs que salven les dones de pell morena dels homes de pell morena». Les dones blanques —des dels registres missioners britànics del segle XIX fins a Mary Daly— no n'han fet una interpretació diferent. Per contra, l'argument nativista indi, una paròdia de la nostàlgia pels orígens perduts, sosté que «en realitat, les dones volien morir».

Totes dues frases contribueixen a legitimar-se l'una a l'altra. Mai no trobem el testimoni de la consciència de la veu de les dones. Aquest testimoni no seria transcendent ideològicament o «totalment» subjectiu, és clar, però tindria els ingredients necessaris per produir una afirmació contrària. És impossible fer-ne una sola «veu», dels noms grotescament mal transcrits d'aquestes dones, les vídues sacrificades, que apareixen als informes policials inclosos en els registres de la Companyia de les Índies Orientals. Com a molt, en podem intuir la immensa heterogeneïtat

<sup>67</sup> Sigmund FREUD: «“A child is being beaten”: a contribution to the study of the origin of sexual perversions», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (traducció de James Strachey *et. al.*, vol. 17, p. 188), Londres, Hogarth Press, 1955

<sup>68</sup> Per un relat brillant de com es va constituir o «textualitzar» la «realitat» del sacrifici de les vídues durant l'era colonial, vegeu Lata MANI: *The production of colonial discourse: sati in early nineteenth-century Bengal* (tesina), Santa Cruz, California, University of California, 1983. La conversa amb Mani a l'inici d'aquest projecte va ser profitosa

que traspua fins i tot d'unes descripcions tan esquelètiques i ignorants (les castes, per exemple, són descrites constantment com a tribus). Davant d'aquestes dues frases dialècticament entrelaçades: «els homes blancs estan salvant les dones de pell morena dels homes de pell morena» i «en realitat, les dones volien morir», la dona intel·lectual postcolonial fa una pregunta de pura semiosi —què vol dir, això?— i comença a construir una història.

Per situar el moment en què neix d'entre la confusió domèstica una societat no només civil sinó també bona, sovint invoquem esdeveniments singulars que se salten la llei per tal d'instituir el seu esperit. La protecció de les dones per part dels homes sovint proporciona un d'aquests esdeveniments. Recordem que els britànics es vanagloriaven de la seva absoluta equitat a l'hora de no interferir en els costums/lleis dels nadius; en canvi, podem llegir en el comentari següent de J. D. M. Darrett una referència a aquesta transgressió autoritzada en pro de l'esperit: «La primera legislació sobre la Llei hindú es va portar a terme sense el consentiment de cap hindú». No especifica a quina legislació es refereix. La frase següent, on sí que es fa esment de la mesura, és igualment interessant si es té en compte que implica la supervivència d'una societat colonialment «bona» després de la descolonització: «Probablement, la recurrència de *sati* en l'Índia independent és un ressorgiment obscurantista que no pot sobreviure gaire temps ni en una part tan subdesenvolupada del país».<sup>69</sup>

Sigui o no correcta aquesta afirmació, el que m'interessa és que la protecció de la dona (avui dia, la «dona del Tercer Món») esdevé el significant que institueix l'establiment d'una societat bona que, en aquest moment d'inauguració, ha de transgredir la mera legalitat, equitat o conducta legal. En aquest cas concret, el procés també va permetre redefinir com a crim allò que abans s'havia tolerat, se sabia o s'adulava com a ritual. Dit d'una altra manera, aquest element de la de Llei hindú va saltar la frontera entre el domini públic i el privat.

Tot i que la *narrativa històrica* de Foucault, que se centra únicament en l'Europa occidental, només contempla una tolerància pel criminal que precedeix el desenvolupament de la criminologia a finals del segle XVIII (*PK*, p. 41), la seva *descripció teòrica* de l'«episteme» resulta pertinent en aquest context: «L'*episteme* és el «sistema» que fa possible distingir el que és cert no del que és fals, sinó del que no es pot qualificar de científic» (*PK*, p. 197) —el ritual com a antònim del crim; l'un fixat per la superstició, l'altre per la ciència legal.

<sup>69</sup> J. D. M. DERRETT: *Hindu Law Past and Present: Being an account of the controversy which preceded the enactment of the Hindu code, and text of the code as enacted, and some comments thereon* (p. 46), Calcuta, A. Mukherjee & Co, 1957

El salt de la *suttee* de l'àmbit privat al públic té una relació clara però complexa amb la transició d'una presència britànica mercantil i comercial a una de territorial i administrativa; aquest canvi es pot observar en la correspondència entre comisaries de policia, les corts altes i baixes, les corts de directors, la cort del príncep regent, etc. (és interessant esmentar que, des del punt de vista del «subjecte colonial» nadiu, que també va sorgir de la transició del feudalisme al capitalisme, el *sati* és un significant amb una càrrega social contrària: «els grups que es consideraven psicològicament marginats degut a la seva exposició a l'impacte d'occident... se sentien pressionats per mostrar, als altres i a ells mateixos, la seva puresa ritual i la lleialtat a l'alta cultura tradicional. Per molts d'ells la figura del *sati* es va convertir en una prova important de la seva conformitat amb les normes més antigues en un moment en què aquestes normes havien esdevingut inestables).<sup>70</sup>

Si aquest és el primer origen històric de la meua frase, és evident que es perd en la història de l'ésser humà com a producció, en la història de l'expansió capitalista, en l'alliberament lent del poder de treball com a mercaderia, en aquella narració dels modes de producció, en la transició del feudalisme al capitalisme a través del mercantilisme. Així i tot, la normativitat precària d'aquesta narrativa es basa en el pegat aparentment inamovible del mètode «asiàtic» de producció, que contribueix en el manteniment d'aquesta normativitat sempre que es pugui fer aparent que la història de la lògica del capital és la història d'occident, que l'imperialisme estableix la universalitat de la narrativa del mode de producció i que ignorar el subaltern avui és, inconscientment, continuar el projecte imperialista. Per tant, l'origen de la meua frase es perd en una barreja d'altres discursos més poderosos. Com que l'abolició del *sati* va ser un fet admirable en si mateix, encara és possible preguntar-se si una percepció de l'origen de la meua frase pot contenir possibilitats intervencionistes?

La imatge de l'imperialisme com a fundador de la bona societat està marcada per la incorporació de la dona com a *objecte* que cal protegir d'aquells del seu propi grup. Com convindria examinar aquesta dissimulació de l'estratègia patriarcal, que aparentment atorga a la dona la llibertat de decisió com a subjecte? Dit d'una altra manera, com es passa de la «Gran Bretanya» a l'«hinduisme»? Fins i tot l'intent de fer-ho ens demostra que l'imperialisme no és idèntic al cromatisme, o al simple prejudici contra la gent de color. Per tractar aquesta qüestió tindrè en

<sup>70</sup> Ashis NANDY: «Sati: a nineteenth century tale of women, violence and protest», a V. C. Joshi (ed.): *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (p. 68), Nova Deli, Vikas Publishing House, 1975

compte el *Dharmasāstra* (les escriptures vigents) i el *Rg-Veda* (Lloança del Coneixement); ambdues representen l'origen arcaic en la meua homologia de Freud. És clar que no les analitzaré amb profunditat sinó que, més aviat, les meves lectures són l'examen interessat i inexpert que fa una dona postcolonial de la invenció de la repressió, una contranarrativa construïda de la consciència de la dona i, per tant, del fet de ser una dona, del fet de ser una dona bona, del desig d'una dona bona, del desig de la dona. Paradoxalment, al mateix temps som testimonis del lloc inestable de la dona com a significant en la inscripció de l'individu social.

Els dos fragments que m'interessen del *Dharmasāstra* són el discurs referent als suïcidis autoritzats i el que tracta de la naturalesa dels rituals per la mort.<sup>71</sup> En el marc d'aquests dos discursos, l'autoimmolació de les vídues sembla una excepció de la norma. La doctrina espiritual general dicta que el suïcidi és reprobable, però hi ha certes formes de suïcidi que, com a fórmula d'acció, perden la identitat fenomenal de suïcidi. La primera categoria de suïcidis autoritzats prové del *tatvajñāna*, o coneixement de la veritat; en aquests el subjecte conscient entén la insubstantialitat de la mera fenomenalitat (que pot ser el mateix que la no-fenomenalitat) de la seva identitat. En un cert moment, es va interpretar *tat tva* com «això ets tu», però fins i tot sense «això» *tatva* és essència o quiditat. Així, aquest jo il·luminat realment coneix la quiditat de la seva identitat. La demolició d'aquesta identitat no és *ātmaghāta* (matar el jo). La paradoxa de conèixer els límits del coneixement és que l'asserció més forta de l'agència, negar la possibilitat de l'agència, no pot ser un exemple d'ella mateixa. Curiosament, l'ecologia natural autoritza l'*autosacrifici* dels déus, útil per al treball de l'economia de la Natura i l'Univers i no per l'autoconeixement. En l'estadi *lògicament* anterior d'aquesta particular cadena de desplaçaments, habitat per déus més que per éssers humans, el suïcidi i el sacrifici (*ātmaghāta* i *ātmadāna*) semblen diferenciar-se tan poc que es tractaria d'una sanció «interior» (l'autoconeixement) i una d'«exterior» (ecologia).

Aquest espai filosòfic, però, no inclou l'autoimmolació de la dona. Pel que fa a ella, cal dirigir l'atenció als suïcidis permesos que no poden reclamar cap coneixement de la veritat com a estat que sigui, en cap cas, fàcilment verificable i pertanyi a l'àrea de *sruti* (allò que un ha sentit) i no de *smṛiti* (allò que un recorda). Aquesta excepció de la norma general dels suïcidis anul·la la identitat fenomenal de l'autoimmolació si es duu a terme a determinats llocs més que no pas en un cert estat

<sup>71</sup> Les consideracions següents es basen sobretot en Pandurang Varman KANE: *History of Dharmasastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1963 (en endavant citat com a *HD*, amb el volum, la part i les pàgines)

d'il·luminació. Així, doncs, passem d'una sanció interior (coneixement de la veritat) a una d'exterior (lloc de pelegrinatge). Per a una dona, és possible dur a terme aquest tipus de (no) suïcidi.<sup>72</sup>

Malgrat tot, ni tan sols aquest és l'espai *adequat* perquè la dona anul·li el nom propi del suïcidi mitjançant la destrucció del seu propi jo, ja que només a ella se li permet l'autoimmolació a la pira funerària del marit (els pocs exemples masculins d'immolació en la pira funerària d'altri que se citen en l'antiguitat hindú són mostres d'entusiasme i devoció envers un mestre o superior i revelen l'estructura de dominació del ritual). Podem entendre aquest suïcidi que no és un suïcidi com un simulacre tant del coneixement de la veritat com de la devoció pel lloc. En el primer cas, és com si es dramatitzés el coneixement que té *un subjecte* de la seva pròpia insubstancialitat i mera fenomenalitat perquè el marit mort esdevingui l'exemple exterioritzat i el lloc del subjecte extingit, i la vídua es converteixi en el (no) agent que «representa la funció». En el segon cas és com si el llit de fusta en flames, construït per un elaborat ritual, fos una metonímia de tots els llocs sagrats; i el subjecte de la dona, legalment desplaçada d'ella mateixa, s'hi consumís. És en termes d'aquesta ideologia profunda del lloc desplaçat del subjecte de la dona que la paradoxa de la llibertat de decisió entra en joc. Per al subjecte masculí, es tracta de la felicitat del suïcidi, una felicitat que anul·larà el seu estatus com a tal en comptes d'establir-lo. Per al subjecte femení, una autoimmolació autoritzada, malgrat que alliberi del pes de la «caiguda» (*pātka*) que tindria un suïcidi no permès, comporta l'elogi en un altre registre de l'acte de triar. Degut a la inexorable producció ideològica del subjecte sexual, el subjecte femení pot entendre aquesta mort com un significant *excepcional* del seu propi desig, que excedeix la norma de conducta general d'una vídua.

En determinats períodes i territoris aquesta norma excepcional va convertir-se en una norma general entre certes classes. Ashis Nandy relaciona la marcada prevalença d'aquesta pràctica a Bengala durant segle XVIII i principis del XIX a factors que van des del control de la població a la misogínia de la comunitat;<sup>73</sup> el cert és que va prevaler allà durant els segles anteriors perquè a Bengala, a diferència de la resta de llocs de l'Índia, les vídues podien heretar la propietat. Així, el que els britànics percebien com a dones victimitzades camí de l'escorxador era, en realitat, un camp

<sup>72</sup> Upendra THAKUR: *The History of Suicide in India: An introduction* (p. 9), Nova Deli, Munshi Ram Manohan Lal, 1963. Aquest llibre, que és amb prou feines decent, presenta tots els indicadors de l'esquizofrènia del subjecte colonial: el nacionalisme burgès, el comunisme patriarcal i una «raó il·lustrada»

<sup>73</sup> NANDY, *op. cit.*

de batalla ideològic. Com molt bé va observar P. V. Kane, el gran historiador del *Dharmasāstra*: «A Bengala, [el fet que] la vídua d'un membre sense fills fins i tot d'una família hindú unida tingués pràcticament els mateixos drets sobre la propietat que hauria tingut el seu difunt marit, sovint hauria empès els altres membres a desfer-se d'ella tot apel·lant, en un moment tan angoixant, a la devoció i amor pel seu marit» (*HD* II.2, p. 635).

Per més benivolents i il·luminats que fossin els homes, simpatitzaven i simpatitzen amb el «coratge» de la llibertat de decisió de la dona en aquesta qüestió. Per tant, accepten la producció del subjecte subaltern sexual: «l'Índia moderna no justifica la pràctica del *sati*, però és una mentalitat perversa que censura els hindús moderns per expressar admiració i reverència pel coratge fantàstic i ferm de les dones índies que es fan *satis* o duen a terme el *jauhar* per mantenir els seus ideals de conducta femenina» (*HD* II.2, p. 636). Allò que Jean-François Lyotard va anomenar «*différend*», la inaccessibilitat, la impossibilitat de translació, un mode discursiu enfrontat a un altre; queda vívidament il·lustrat aquí.<sup>74</sup> En el moment en què allò que els britànics perceben com a crim assimila (com argumentaria Lyotard, es tracta d'una assimilació però no d'una traducció) el discurs del que consideren un ritual pagà, se substitueix una diagnosi del lliure albir femení per una altra.

És clar que l'autoimmolació de les vídues no és una prescripció ritual *invariable*. Si, tot i així, la vídua decideix excedir les disposicions del ritual, fer-se enrere és una transgressió per la qual es prescriu un tipus específic de càstig (*HD* II.2, p. 633).<sup>75</sup> Amb la presència de la policia britànica local supervisant la immolació, en canvi, dissuadir-se'n després d'haver pres la decisió era un senyal d'autèntica llibertat de decisió, una decisió de llibertat. L'ambigüitat de la posició de l'elit colonial indígena resulta evident en la romantització nacionalista de la puresa, la fermesa i l'amor de les dones que se sacrifiquen. En són els dos millors exemples l'himne de

<sup>74</sup> Jean-François LYOTARD: *Le Différend*, París, Minuit, 1984

<sup>75</sup> *HD*, II.2, p. 633. Hi ha indicis que la pràctica social excedia amb escriu aquest «càstig específic». En el fragment següent, publicat el 1983, queden clares les assumpcions patristiques de l'hinduisme en relació amb el lliure albir de la dona, que podem observar en expressions com «coratge» i «fortalesa de caràcter». Les pressuposicions no investigades d'aquest fragment podrien ser que la despersonalització completa de la vídua concubina només era un càstig per haver abdicat el dret al coratge, l'estatus de subjecte significant. «Malgrat tot, algunes vídues no tenien el coratge per passar pel calvari del foc; ni tenien prou fortalesa mental o caràcter per estar a l'altura de l'elevat ideal ascètic que se'ls prescrivia [*brahmacarya*]. Els registres escrits diuen que se les conduïa a una vida com a concubines o *avarudda stri* [esposa empresonada]». A. S. ALTEKAR: *The Position of Women in Hindu Civilization: From prehistoric times to the present day* (p. 156), Nova Deli, Motilal Banarsidass, 1938

Rabindranath Tagore dedicat a les «àvies paternes de Bengala que renunciïn a elles mateixes», i l'elegia de la *suttee* d'Ananda Coomaraswamy en què parla de «l'última prova de la perfecta unitat del cos i l'ànima».<sup>76</sup>

Òbviament no defenso la mort de les vídues sinó que suggereixo que, d'entre les dues versions contràries de llibertat, la constitució del subjecte femení *en la vida* és el lloc d'allò *différend*. En el cas de l'autoimmolació de les vídues, no es redefineix el ritual com a superstició sinó com a *crim*. Allò que feia solemne el *sati* era que establia una catexi ideològica amb la «recompensa», de la mateixa manera que allò que feia solemne l'imperialisme era que l'establia amb una «missió social». Per tant, la interpretació de Thompson del *sati* com a «càstig» és equivocada:

Pot semblar injust i il·lògic que els moguls, que empalaven i escorxaven lliurement les seves víctimes; o algunes nacions d'Europa, que tenien codis penals ferotges i havien conegut el desenfrenament de la caça de bruixes i la persecució religiosa amb prou feines un segle abans que el *suttee* comencés a commocionar la consciència britànica, pensessin el que pensaven d'aquest ritual. Però hi trobaven certes diferències: les víctimes de les seves crueltats rebien tortures emparades per una llei que les considerava delinqüents; mentre que a les víctimes del *suttee* se les castigava sense haver comés cap delictes, per la feblesa física que les havia posat a mercè de l'home. El ritual semblava la prova d'una depravació i una arrogància tals que cap altre crim humà no havia desvelat.<sup>77</sup>

Des de mitjans fins a finals del segle XVIII, a l'hora de codificar la llei, els britànics a l'Índia van consultar els bramans especialitzats i van col·laborar-hi per jutjar si el *suttee* seria legal en la seva versió homogeneïtzada de la llei hindú. La col·laboració acostumava a ser idiosincràtica, com en el cas de la significació de la dissuasió. A vegades, com en el cas de la prohibició general del *sāstra* d'immolar vídues amb nens petits, la col·laboració britànica sembla confusa.<sup>78</sup> A principis del segle XIX, les autoritats britàniques, especialment les d'Anglaterra, van alertar repetidament que aquesta col·laboració podia fer la impressió que els britànics acceptaven aquesta pràctica. Un cop feta la llei, van fer desaparèixer la història del llarg període de col·laboració i el llenguatge va celebrar l'hindú noble que estava en contra del mal hindú, que cometia atrocitats salvatges:

<sup>76</sup> Citat a SENA, *op. cit.*, 2, pp. 913-914

<sup>77</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 132

<sup>78</sup> Vegeu MANI, *op. cit.*, p. 71, també per les consideracions dels bramans sobre el *sati*

La pràctica del suttee [...] es rebel·la contra els sentiments de la naturalesa humana [...]. En moltes ocasions s'han perpetrat actes atroços que han commocionat els hindús [...]. El governador general en funcions, impulsat per aquestes consideracions i sense oblidar un dels primers i més importants principis del sistema del govern britànic a l'Índia, que dicten que tothom s'ha de sentir segur en l'observació de les seves creences religioses sempre que sigui possible adherir-s'hi sense violar els preceptes fonamentals de la justícia i la humanitat, ha decidit establir les normes següents (*HD* II.2, pp. 624-625)

Per descomptat, no es va entendre que aquesta era una ideologia alternativa de la permissió del suïcidi classificat com a excepció, i no qualificava aquesta permissió de pecat. Potser calia considerar el *sati* un martiri, amb el difunt marit en representació d'un déu transcendental; o una guerra, en què el marit seria el sobirà, o l'estat, per qui podria mobilitzar-se una ideologia intoxicant d'autosacrifici. En canvi, es va considerar que era un assassinat, un infanticidi i una exposició letal dels més vells. Es va esborrar satisfactòriament el lloc dubtós que ocupava el lliure albir del subjecte sexual, sense deixar-ne cap itinerari que puguem resseguir. Com que els altres suïcidis autoritzats es van constituir en un escenari diferent, no van entrar ni en cap camp de batalla ideològic en el seu origen arcaic —la tradició del *Dharmasāstra*— ni en l'escena de la redefinició del ritual com a crim —l'abolició britànica. L'única transformació que s'hi relaciona és la que va fer Mahatma Gandhi, que va redefinir la noció *satyāgraha* (vaga de fam) com a resistència, però aquest no és el lloc apropiat per discutir els detalls d'aquest canvi radical. Només voldria convidar el lector a comparar l'aura del sacrifici de les vídues amb la de la resistència de Gandhi. L'arrel de la primera part de *satyāgraha* i *sati* és la mateixa.

Des del començament de l'era dels Purana (segle IV a de C) els bramans especialitzats debatien la pertinència doctrinal del *sati* en el marc dels suïcidis autoritzats en llocs sagrats en general (aquest debat encara continua entre els acadèmics). Algunes vegades es qüestionava la casta de què provenia aquesta pràctica, però gairebé mai no es debatia la norma general que les vídues havien d'observar el *brahmacharya*. No n'hi ha prou amb traduir el *brahmacharya* com a «celibat», cal tenir en compte que dins de les quatre edats de l'ésser de la psicobiografia *reguladora* hindú (o dels bramans), el *brahmacharya* és la pràctica social anterior al matrimoni. L'home —vidu o casat— es gradua a través del *vānaprastha* (habitant del bosc) en el celibat madur i la renunciació que suposa el *sannyāsa* (renúncia de l'asceta).<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Parlem de les normes reguladores del bramanisme, més que no pas de «les coses com eren abans». Vegeu Robert LINGAT: *The Classical Law of India* (traducció de J. D. M. Derrett, p. 46), Berkeley, University of California Press, 1973

La dona com a muller és indispensable pel *gārhasthya*, o manteniment de la llar, i de vegades acompanya el seu home en l'ermitatge al bosc, però no té accés (segons la llei bramànica) al celibat final de l'asceticisme, o *samnyāsa*. La dona com a vídua, segons dicta la llei general de la doctrina sagrada, ha de tornar enrere en estasi (paralitzada). Tothom coneix les maldats institucionals d'aquesta llei; jo vull analitzar l'efecte asimètric que va tenir en la formació ideològica del subjecte sexual. És molt més important l'absència de debat sobre aquest destí no excepcional de les vídues —no va tenir lloc ni entre els hindús, ni entre hindús i britànics— que no pas la lluita activa contra la prescripció *excepcional* de l'autoimmolació.<sup>80</sup> D'aquesta manera, la possibilitat de recuperar un subjecte (sexualment) subaltern està sobre-determinada, i per tant, es perd un altre cop.

Aquesta asimetria legalment programada de l'estatus del subjecte, que efectivament defineix la dona com a objecte d'un marit, òbviament defensa l'interès de l'estatus de subjecte masculí legalment simètric. En conseqüència, l'autoimmolació de la vídua passa a ser el cas més extrem de la norma general, i no una excepció. No sorprèn, per tant, llegir sobre les compensacions que esperen del *sati* al cel, on la qualitat de ser l'objecte d'un únic possessor es reforça per la rivalitat amb altres dones, les extàtiques ballarines del cel, models de bellesa femenina i de plaer masculí que li canten alabances: «En el cel, dedicada només al seu marit i lloada per grups d'*apsarās* (ballarines celestials), s'entreté amb el seu marit durant el regnat de catorze Indres» (*HD II.2*, p. 631).

La ironia profunda de relacionar el lliure albir de la dona amb l'autoimmolació apareix de nou en un vers que acompanya el passatge anterior: «La dona [com a esposa: *stri*] no s'alliberarà [*mucyate*] mai del seu cos femení [*strisarir*, és a dir, en el cicle de naixements] fins que es cremi amb foc per la mort del seu marit». Fins i tot quan implica un alliberament general subtil de l'agència individual, el suïcidi autoritzat particular de la dona treu la seva força ideològica de la identificació de l'agència individual amb allò supraindividual: mata't a la pira funerària del teu marit ara, i potser mataràs el teu cos de dona per tot el cicle de naixements.

En un gir de la paradoxa, l'èmfasi que es fa del lliure albir té la infortuna de mostrar trets femenins. La paraula que s'empra per parlar del jo que es crema és la

<sup>80</sup> Tant la possibilitat vestigial que tenien les vídues a l'antiga Índia de tornar-se a casar com la institució legal del casament de les vídues el 1856 són transaccions entre homes. Que les vídues es tornessin a casar era molt excepcional, potser perquè no tenia res a veure amb la consecució de la formació del subjecte. Segons la «tradició popular», quan es casava una vídua s'aplaudia el pare i el marit pel seu coratge reformador i el seu altruisme

paraula que se sol fer servir per designar l'esperit en el sentit més noble (*ātman*), el verb «alliberar-se» està en passiva (*mocyate*) i prové de la mateixa arrel que la salvació en el sentit més noble (*muc* → *moska*), i el mot per parlar d'allò que s'anul·la en el cycle de naixements és el més comú per fer referència al cos. El missatge ideològic es fa palès en l'admiració del benvolent historiador masculí del segle XX: «El Jauhar [autoimmolació grupal de vídues de guerra o dones que esdevindran vídues de guerra imminentment, pròpia de l'aristocràtic poble de Rajput] que portaven a terme les dones Rajput de Chitor i d'altres bandes per salvar-se de les atrocitats despietades dels musulmans guanyadors és tan conegut, que no cal dedicar-hi explicacions gaire detallades» (*HD* II.2, p. 629).

Tot i que el jauhar no és estrictament un acte de *sati* i malgrat que no tinc intenció de parlar de la violència sexual autoritzada dels exèrcits masculins conqueridors, ni els musulmans ni cap altres; l'autoimmolació femenina a què empeny aquesta violència legitima la violació i la converteix en «natural», la qual cosa juga a favor de la possessió genital única de la dona, a llarg termini. La violació grupal perpetrada pels conqueridors és una celebració metonímica de l'adquisició territorial. De la mateixa manera que no es qüestionava la llei general per a les vídues, aquest acte d'heroisme femení persisteix en els relats patriòtics que s'expliquen als nens i funciona com el mecanisme més cru de reproducció ideològica. També ha jugat un paper prominent, precisament com a significant sobredeterminat, en el reforç del sentiment hindú de comunitat. Al mateix temps, s'amaga la qüestió més general de la constitució del subjecte sexual convertint en protagonista la violència visible del *sati*. La tasca de recuperar un subjecte (sexualment) subaltern es perd en la textualitat institucional en l'origen arcaic.

Com ja he mencionat, s'imposava estrictament l'autoimmolació de vídues quan era possible concedir temporalment l'estatus de subjecte legal com a propietari a la vídua de sexe femení. Raghunandana, un legalista de finals del segle XV i principis del XVI les interpretacions del qual suposadament confereixen una enorme autoritat a aquesta imposició, pren com a referència un curiós passatge del *Rg-Veda* (el més antic dels textos sagrats de l'hinduisme), el primer *Srutí*. D'aquesta manera, segueix la tradició centenària de commemorar una mala interpretació curiosa però evident en el lloc de la sanció; es tracta del vers que descriu certs passos a seguir en els rituals de la mort. Fins i tot una lectura superficial revela que «en absolut va adreçat a vídues, sinó a les dones de la família del difunt els marits de les quals encara eren vius».

Per què se li atribuïa tanta autoritat, llavors? Aquesta transposició poc emfàtica del marit mort pel viu és un misteri diferent en l'origen arcaic dels que he tractat:

«Que les dones els marits de les quals són dignes i que encara viuen entrin a casa amb mantega clarificada als ulls.<sup>81</sup> Que hi entrin primer, sense llàgrimes, sanes i ben adornades» (HD II.2, p. 634). Aquesta transposició tan important no és l'únic error; el que li conferiria autoritat és un passatge controvertit i la interpretació alternativa que se'n fa. En la segona línia, que aquí hem traduït com «que hi entrin primer», la paraula per referir-se a «primer» és *agré*, però alguns l'han traduït com *agné*, «oh, foc». Com deixa clar Kane, però, «fins i tot sense fer-ne aquesta lectura Apararka i d'altres basen la pràctica del *Sati* en aquest vers» (HD IV.2, p. 199). Heus aquí un altre escenari sobre l'origen de la història del subjecte femení subaltern. Potser caldria fer-ne una crítica onírica històrica d'una afirmació com la següent: «Per tant, cal admetre que o bé els MSS són corruptes o Raghunandana es va equivocar innocentment» (HD II.2, p. 634)? També convé dir que la resta del poema fa referència a la llei general del *brahmacarya*-en-estasi per a les vídues, en el qual el *sati* és una excepció, o al *niyoga* («designar un germà o algú proper de la família per ocupar el lloc del difunt marit i casar-se amb la seva vídua»<sup>82</sup>).

Si P. V. Kane és l'autoritat en la història del *Dharmasāstra*, l'obra de Mulla *Principles of Hindu Law* (Principis de la llei hindú) n'és la guia pràctica. Es tracta d'esclarir part del text històric d'allò que Freud anomena «lògica de la tetera»; el manual de Mulla addueix amb contundència que el vers en qüestió del *Rg-Veda* constituïa una prova que «alguns textos antics reconeixien les segones núpcies de les vídues i el divorci».<sup>83</sup>

Resulta inevitable preguntar-se quin paper juga en aquest passatge la paraula *yoni*. En aquest context, amb l'adverbi de lloc *agré* (davant), vol dir «lloc on un habita», però això no anul·la el fet que el seu significat principal és «genital» (potser no es refereix específicament a genitals femenins). Com podem prendre com a autoritat per a l'autoimmolació d'una vídua un passatge que celebra l'entrada de

<sup>81</sup> Posar-se mantega clarificada als ulls és un tractament aiurvèdic per a les persones que tenen problemes de visió. (N. de les T.)

<sup>82</sup> Sir Monier Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary* (p. 522), Oxford, Clarendon Press, 1899. Sovint els historiadors es posen nerviosos quan els sembla que els progressistes intenten importar opinions «feministes» a patriarcats antics. Per descomptat, la pregunta hauria de ser; per què hem de fer una crònica de les estructures de dominació patriarcal sense qüestionar-nos-ho? Les sancions històriques de l'acció col·lectiva en pro de la justícia social només tenen lloc si gent externa a la disciplina qüestiona els estàndards d'«objectivitat» que ha conservat la tradició hegemònica. No sembla inapropiat deixar constància que un instrument tan «objectiu» com un diccionari pot contenir l'expressió «designar algú per ocupar el lloc del difunt marit», profundament partidària del sexisme!

<sup>83</sup> Dunderlall T. Desai: *Mulla: Principles of Hindu law* (p. 184), Bombai, N. M. Tripathi, 1982

mullers adornades a una casa, referida amb el nom de *yoni*, de manera que la icona extratextual pot ser l'accés a la producció cívica o el naixement? Paradoxalment, la relació entre la imatge de la vagina i la del foc atorga certa força a aquesta autoritat.<sup>84</sup> La modificació que fa Raghunandana del vers reforça aquesta paradoxa: «Que primer ascendeixin a l'habitable fluid (o origen, per descomptat descrit amb els mots *yoni*, a *rohantu jalayonimagné*), oh foc (o bé «de foc»)». Per què hauríem d'acceptar que això «probablement vol dir “que el foc sigui tan fresc com l'aigua per a elles”» (HD II.2, p. 634)? El fluid genital del foc, una expressió corrupta, podria simbolitzar una indeterminació sexual semblant a la indeterminació intel·lectual del *tattvajñāna* (coneixement de la veritat).

Abans he escrit sobre la contranarrativa de la consciència de la dona i, per tant, del fet de ser una dona, del fet de ser una dona bona, del desig d'una dona bona i del desig de la dona. El lapsus es pot veure en la fractura de la paraula *sati*, la forma femenina de *sat*. *Sat* és una noció que transcendeix tot concepte de gènere i de masculinitat i se situa no només en una universalitat humana sinó també en una d'espiritual. És el participi present del verb «ser» i, com a tal, no només vol dir «ésser» sinó també allò que és Verdader, Bo i Just; en els textos sagrats és essència, esperit universal. Fins i tot com a prefix significa «apropiat», «afortunat», «adequat». És prou noble com per haver entrat en el discurs més privilegiat de la filosofia moderna occidental: la reflexió de Heidegger sobre l'Ésser.<sup>85</sup> *Sati*, el femení d'aquest mot, vol dir simplement «bona esposa».

Ha arribat el moment de revelar que el terme *sati* o *suttee*, en referència al ritual d'autoimmolació de les vídues és un error gramatical dels britànics, de la mateixa manera que la nomenclatura «indi americà» és un error factual originat per Colom. En diverses llengües de l'Índia, l'expressió és «la crema de la *sati*» o de la bona esposa, que s'escapa així de la paràlisi regressiva de la vídua al *brahmacrya*. Aquest és un exemple de la sobredeterminació d'aquesta situació per la raça, la classe i el gènere; potser fins i tot ho podem percebre en un context més planer: els homes blancs, amb la intenció de salvar les dones de pell morena dels homes de pell morena, imposen a aquestes dones una opressió ideològica més punyent a través de la identificació absoluta, en la pràctica discursiva, de la bona esposa amb l'autoimmolació a la pira

<sup>84</sup> Agraeixo a la professora Alison Finley de Trinity College (Hartford, Connecticut) el debat que hi vaig tenir sobre aquest fragment. La professora Finley és una experta en el *Rg-Veda*. Cal dir també que ella consideraria les meves lectures una «crítica literària» irresponsable, de la mateixa manera que un historiador antic les consideraria «progressistes»

<sup>85</sup> Martin HEIDEGGER: *An Introduction to Metaphysics* (traducció de Manheim, Ralph, p. 58), Nova York, Doubleday Anchor, 1961

funerària del marit. Aquesta constitució de l'*objecte*, l'abolició (o la fi) del qual proporcionarà la ocasió d'establir una societat bona i no només civil, contrasta amb la manipulació hindú de la constitució del *subjecte* femení, que he intentat analitzar anteriorment.

(Ja he fet esment de l'obra *Suttee* d'Edward Thompson, publicada el 1928. No podria arribar a fer-li justícia, a aquest espècimen perfecte de l'autèntica justificació de l'imperialisme com a missió civilitzadora. Enlloc d'aquest llibre, escrit per algú que «s'estimava l'Índia» obertament, es qüestiona la «crueltat benèfica» dels britànics a l'Índia, motivada per l'expansionisme territorial i pel control del capital industrial.<sup>86</sup> En realitat, el problema d'aquest llibre té a veure amb la representació que es fa de l'Índia: la construcció d'una Índia contínua i homogènia pel que fa als caps d'estat i als administradors britànics, que se'ns presenta des de la perspectiva d'un «home assenyat» que vol ser la veu sincera de les persones raonables; en canvi, les autoritats imperials representarien «l'Índia» d'una manera diferent. La raó per la qual es tracta el tema del *suttee* és la subutilització de la paraula *sati*, que Thompson tradueix en la primera frase del llibre com a «fidel»; una traducció inexacta que és, malgrat tot, la llicència britànica que permet introduir el subjecte femení en el discurs del segle XX).<sup>87</sup>

Convé tenir present com Thompson lloa la valoració del problema del *sati* que fa el general Charles Hervey: «Hi ha un fragment escrit per Hervey que evidencia com n'és, de llastimós, un sistema que només buscava bellesa i fidelitat en les dones. Va tenir accés als noms d'algunes *satis* que havien mort en les pires de Bikanir Rajas, noms com: Reina Raig, Raig de Sol, Delícia de l'Amor, Garlanda, Virtut Trobada, Eco, Ull Suau, Confort, Raig de Lluna, Amor Solitari, Cor Estimat, Joc d'Ulls, Pèrgola Nascuda, Somriure, Amor Amic, Succés Agradable, Vestit de Boirina i Eixida dels Núvols; aquest últim era el seu nom preferit». Una vegada més, amb la imposició típica de la classe alta victoriana a «la seva dona» (el seu nom preferit), Thompson s'apropia de la dona hindú per salvar-la del «sistema». Bikaner és al Rajasthan, i qualsevol discussió sobre la crema de vídues al Rajasthan, especialment entre la classe governant, estava íntimament lligada a la construcció positiva o negativa del comunisme hindú (o ari).

Aquesta collita de noms no és comparable ni amb els noms patèticament mal escrits de les *satis* de l'artesania, la pagesia, el sacerdoci de poble, el prestament,

<sup>86</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 37

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 15. Per l'estatus del nom propi com a «indicador», vegeu DERRIDA: *Taking Chances*, de Derrida

el clergat i altres grups socials semblants de Bengala, el territori on hi havia més *satis* (l'adjectiu preferit de Thompson per referir-se als bengalís era «imbècils»); o potser sí, que s'hi podia comparar. No hi ha cap passatemps més perillós que transposar noms propis per noms comuns, traduir-los i després fer-los servir com a testimoni sociològic. Vaig intentar traduir els noms de la llista i vaig sentir l'arrogància de Harvey i Thompson; per exemple, quin nom devia ser «Confort»? Potser «Shanti»? Recorda a l'última línia de *La terra eixorca* de T. S. Elliot, en què la paraula implica un tipus d'estereotip de l'Índia: la grandiositat dels Upanishads ecumènics. O potser era «Swasti»? Fa pensar amb *swastika*, la marca ritual bramànica que simbolitza el confort domèstic (com en la oració «déu, beneeix casa nostra»), estereotipada en la paròdia criminal de l'hegemonia ària. Entre aquestes dues apropiacions, on és la nostra bella i fidel vídua cremada? Més que no pas a l'exactitud sociològica, devem l'aura dels noms a escriptors com Edward Fitzgerald, el «traductor» de *Rubaiat* d'Omar Khayyam; ell va ser qui va contribuir a construir una imatge determinada de la dona oriental a través de la suposada «objectivitat» de la traducció (*Orientalisme*, publicat per Said el 1978 encara és el text amb més crèdit en aquest aspecte). Si traduïssim d'aquesta manera els noms propis d'un grup qualsevol de filòsofs francesos contemporanis o dels membres de juntes directives de prestigioses companyies del sud dels Estats Units, es demostraria que s'ha invertit atroçment en una teocràcia arcangèlica i hagiocèntrica. Tot i que aquest joc de paraules també es poden fer servir en «noms comuns», acostuma a usar-se més en noms propis, i justament és el joc de paraules dels britànics amb *sati*, el que analitzem. Amb tal domini del tema i encapçalat pel títol «La psicologia de les Sati», Thompson escriu que «tenia intenció de mirar d'examinar-ho; però la veritat és que ja no em sembla un misteri».<sup>88</sup>

La figura de la dona desapareix entre el patriarcat i l'imperialisme, entre la constitució del subjecte i la formació de l'objecte; no desapareix en un no-res impol·lut, sinó en la violenta anada i vinguda que és la figuració desplaçada de la «dona tercermundista» atrapada entre la tradició i la modernització. Aquestes consideracions permeten revisar cada detall de les opinions que semblen vàlides en la història de la sexualitat a Occident: «Aquesta és la particularitat de la repressió, allò que la distingeix de les prohibicions dictades per la simple llei penal: la repressió funciona bé com a frase que desapareix, però també funciona com una ordre de callar, una afirmació de la no-existència; i conseqüentment assegura que, de tot això, no hi

| <sup>88</sup> THOMPSON, *op. cit.*, p. 137

ha res a dir-ne, veure'n o saber-ne».<sup>89</sup> El cas del *suttee* com a exemple de la dona en l'imperialisme podria desafiar i reconstruir aquesta oposició entre el subjecte (lleï) i l'objecte del saber (repressió), i podria dotar la «desaparició» d'alguna cosa més que silenci i inexistència, una aporia violenta entre l'estatus de subjecte i objecte.

Avui dia, «Sati» és un nom propi bastant comú a l'Índia. Posar-li a una nena «bona esposa» és una ironia prolèptica que queda exagerada pel fet que aquest sentit del mot no és el factor principal del nom propi.<sup>90</sup> El motiu pel qual es posa aquest nom és *la Sati* de la mitologia hindú, Durga en la seva manifestació com a bona esposa.<sup>91</sup> En cert moment de la història, Sati —ja li diuen així— arriba a la cort del seu pare sense haver-hi estat convidada i fins i tot sense que hi hagi estat convidat el seu marit diví, Xiva. El pare tracta malament Xiva i Sati mor de dolor. Xiva arriba irat i balla sobre l'univers amb el cadàver de Sati a la seva espatlla. Vixnu esquartera el seu cos i en llança els trossos per tota la terra, a cada indret on cau un d'aquests trossos s'hi estableix un important lloc de pelegrinatge.

Figures com la deessa Atena —filles del seu pare que afirmen no haver estat contaminades per l'úter de la mare— són útils per establir la degradació ideològica que les dones s'infereixen a elles mateixes, que és diferent de l'actitud deconstruïtiva envers el subjecte essencialista. La història de la Sati mítica, que capgira tots els narratemes del ritual, té una funció similar: el marit viu es venja de la mort de l'esposa, una transacció entre grans déus masculins culmina en la destrucció del cos de la dona i, d'aquesta manera, la terra passa a considerar-se un lloc sagrat. Pensar que això prova que l'hinduisme clàssic o la cultura índia, pel fet que les deesses hi són centrals, són feministes és fruit d'una contaminació ideològica del nativisme o de l'etnocentrisme invertit; en la mateixa mesura que estava contaminat per l'imperialisme el fet d'esborrar la imatge de la lluita lluminosa de la Mare Durga i desproveir el nom propi «Sati» de tot significat que no fos el de la crema ritual de la vídua desemparada com a ofrena d'un sacrifici que la pot salvar. No hi ha cap espai des d'on pugui parlar el subjecte subaltern sexual.

Si els oprimits pel capital postmodern no tenen accés a una resistència «correcta», necessàriament sense mediadors, pot ser que la ideologia del *sati*, provinent de la història de la perifèria, sigui assimilada per algun model de pràctica interven-

<sup>89</sup> Michel Foucault: *The History of Sexuality* (traducció de Robert Hurley, vol. 1, p. 4), Nova York, Vintage Books, 1980

<sup>90</sup> El fet que aquesta paraula també es faci servir per adreçar-se a una dona de bona família («senyora») complica les coses

<sup>91</sup> Convé recordar que aquesta és una de les moltes manifestacions de Durga al panteó

cionista? Com que aquest assaig parteix de la idea que tots els casos tan clars de nostàlgia dels orígens perduts resulten sospitosos, especialment de ser el fonament d'una producció ideològica contrahegemònica, veig necessari il·lustrar-ho amb un exemple.<sup>92</sup>

(L'exemple no advoca per cap mena de germandat violenta de dones hindús que busqui l'autodestrucció. El fet que la Llei hindú definís els indis britànics com a hindús fa palesa la guerra ideològica dels britànics contra els governants islamistes indis de l'imperi Mughal; això va motivar una escaramussa significativa i una guerra encara inacabada que van dividir el subcontinent. Crec que els exemples com aquest són fracassos tràgics de *models* de pràctica intervencionista, i per tant poso en dubte la producció d'aquests models. Per altra banda, com a objectes de l'anàlisi del discurs per l'intel·lectual que no abdica d'ell mateix, poden esclarir una secció del text social, encara que sigui d'una manera atzarosa).

Bhuaneswari Bhaduri, una jove de setze o disset anys, es va penjar en el modest apartament del seu pare al nord de Calcuta l'any 1926. El suïcidi era un misteri; no es tractava d'un embaràs il·lícit, perquè la Bhuaneswari tenia la regla en aquell moment. Gairebé una dècada després es va saber que pertanyia a un dels molts grups implicats en la lluita armada per la independència de l'Índia. Se li havia encarregat un assassinat polític i ella, incapaç de dur-lo a terme però conscient de la necessitat real de fer-ho, es va suïcidar.

La Bhuaneswari sabia que atribuirien la seva mort a una passió il·lícita, i per això va esperar que li vingués la regla abans. Potser amb aquesta espera la Bhuaneswari, la *brahmacārini* (en l'estat vital d'estudiant en celibat) que sens dubte volia ser una bona esposa, va reescriure el text social del suïcidi de les *sati* d'una manera intervencionista (es va intentar explicar aquest acte inexplicable atribuïnt-lo a una possible melancolia causada pels retrets continuats del seu cunyat, que li deia que a la seva edat ja hauria d'haver estat casada). La Bhuaneswari va generalitzar el

<sup>92</sup> Posicionar-se contra la nostàlgia com a fonament de la producció ideològica contrahegemònica no autoritza a fer-ne un mal ús. Per exemple, en la complexitat de l'economia política contemporània, seria molt qüestionable insistir que el crim que comet la classe treballadora índia de cremar les núvies que no aporten prou dot i de disfressar l'assassinat de suïcidi és un *ús* o un *abús* de la tradició del *sati*. Com a molt, podem afirmar que és un desplaçament en una cadena semiòtica que té el subjecte femení com a significant, la qual cosa ens tornaria a dirigir al tema que pretenem aclarir. És evident que cal treballar per posar fre al crim de cremar núvies *de la manera que sigui*, però si això s'aconsegueix a través de la nostàlgia no examinada o del contrari d'aquesta nostàlgia, es facilitarà la substitució del subjecte femení com a significant per la raça/ ètnia o el genitalisme pur

motiu autoritzat del suïcidi femení prenent-se la immensa molèstia de desplaçar-lo (i no només de negar-lo) de l'empresonament de la passió legítima amb un sol home a través de la fisiologia del seu cos. En el context immediat, el seu acte es va considerar absurd, un cas de deliri més que no pas de lucidesa. Aquest gest de desplaçament —esperar la menstruació— és una inversió de l'interdicte que prohibia a les vídues immolar-se quan tenien la regla; la vídua impura ha d'esperar públicament fins el bany purificador del quart dia, quan ja no menstrui, per reclamar el seu privilegi qüestionable.

Segons aquesta lectura, el suïcidi de Bhuvaneswari Bhaduri és una reescriptura subalterna, ad hoc i no emfàtica del text social del suïcidi de les *sati*, i alhora parla de la Durga implacable, lluitadora i familiar. Les opcions emergents de dissentiement d'aquesta descripció hegemònica de la mare lluitadora estan ben documentades i són ben recordades popularment en el discurs dels líders masculins i dels participants en el moviment per la independència. El subaltern com a dona no es pot sentir ni llegir.

Conec la vida i la mort de la Bhuvaneswari a través de contactes familiars. Abans d'investigar més rigorosament, vaig demanar que comencés el procés a una filòsofa bengalina i especialista en el sànscrit, les primeres obres intel·lectuals de la qual són gairebé idèntiques a les meves. Dues respostes: a) Per què t'interessa la desafortunada de la Bhuvaneswari, si les seves dues germanes, Saileswari i Rāseswari, han portat vides tan plenes i meravelloses? b) Ho vaig preguntar a les seves nebodes i sembla que es tractava d'un amor il·lícit.

He mirat de fer servir la desconstrucció derridiana, que no considero feminisme en el sentit estricte, i d'anar més enllà. En el context de la problemàtica que he descrit, però, crec que la seva morfologia és més meticulosa i útil que la implicació immediata i substantiva de Foucault i Deleuze en assumptes «polítics» —la invitació d'aquest últim d'«esdevenir una dona»—, la qual cosa pot fer que la influència d'ambdós sigui més perillosa per a un acadèmic nord-americà i radical entusiasta. Derrida atribueix a la crítica radical el risc d'apropriar-se l'altre per assimilació. Entén la catacresi en l'origen. Demana una reescriptura de l'impuls estructural utòpic que consisteixi a «fer delirant la veu interior que és la veu de l'altre en nosaltres». He de reconèixer-li a Jacques Derrida una utilitat a llarg termini que ja no trobo en els autors de *L'histoire de la sexualité* i *Mille Plateaux*.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> No vaig llegir Peter DEWS: «Power and subjectivity in Foucault», *New Left Review*, 144, 1984, fins que vaig acabar aquest assaig. Tinc ganes de llegir el seu llibre: Peter DEWS: *The Logics of*

El subaltern no pot parlar. Les ubiqües llistes interminables que tenen la «dona» com una cosa sagrada no tenen cap mèrit. La representació no ha desaparegut. La dona intel·lectual com a intel·lectual té una tasca circumscribida de què no ha de renegar amb gestos triomfals. ☹

*Traducció de Maria Comas Carreras i Helena Borrell Carreras*

*Disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory*, Londres, Verso, 1987, sobre el mateix tema. La seva crítica i la meua tenen molts aspectes en comú; tot i que, pel que m'ha semblat llegint l'assaig curt, escriu des d'una perspectiva no crítica amb la teoria crítica, ni amb la norma intersubjectiva que permet intercanviar massa fàcilment «individu» i «subjecte» en la localització del «subjecte epistèmic». No comparteixo la lectura que fa Dews de la connexió entre la «tradició marxista» i el «subjecte autònom». A més, la seva explicació del «cul-de-sac que va ser tota la segona fase del postestructuralisme» està viciada pel fet que no té en compte Derrida, que ha estat en contra de privilegiar el llenguatge des de la seva primera obra; la introducció de Edmund HUSSERL: *The Origin of Geometry* (traducció de Leavy, John), Nova York, Stony Brook, Nicholas Hays, 1987. Per descomptat, el que fa interessant la seva anàlisi excel·lent, tot i aquestes mancances, és que el Subjecte en la Història del qual situa l'obra de Foucault és el Subjecte de la tradició europea (pp. 87-94)