

***IEP* - Instituto de Estudios Peruanos**

**Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones  
de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú**

**LA NACIÓN Y SUS CAMPESINOS\***

Partha Chatterjee

**Módulo: Aproximaciones teóricas: Nación  
Sesión 5, Lectura Nº 2**

Lima, julio del 2002

---

\* En: *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Editorial Historias – Ediciones Aruwiyiri - SEPHIS, Bolivia, 1997. Pp. 195-210. Traducción de Ana Rebeca Prada del capítulo "The National and Its Peasants" En: *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton University Press, 1993, pp 158-172.

## LA NACIÓN Y SUS CAMPESINOS

Partha Chatterjee.

### El estado moderno y el campesinado

La relación entre el estado moderno y el campesinado es ambigua y está cargada de tensiones. En Europa occidental, la institucionalización de un régimen moderno de poder coincide o es sucedáneo a un proceso de extinción del campesinado. Aún en Francia, donde sobrevivió como una masa significativamente grande de la población en la segunda mitad del siglo XIX, el campesinado estuvo asociado a fenómenos políticos supuestamente aberrantes, como el bonapartismo, tuvo que ser sistemáticamente disciplinado y transformado en "francés"<sup>1</sup>. Como sabemos, Hegel atribuyó a la clase campesina -la "clase substancial"- una posición ambigua en la sociedad civil: era parte de la estructura de clases creada por las "necesidades del sistema", pero sólo tenía una vida ética inmediata. Incluso cuando se manejaba la agricultura "con métodos ideados por el pensamiento reflexivo, esto es, como una fábrica", Hegel sólo le permitió al miembro de esta clase aceptar "irreflexivamente lo que le era dado". La clase agrícola tenía "pocas oportunidades de pensar en sí misma" y estaba "inclinada a la servidumbre"<sup>2</sup>. Más hacia el este, el campesinado había figurado ya por más de medio siglo como eje de un furioso debate entre populistas y marxistas sobre su papel en la Rusia revolucionaria. Este debate también destacó la controversia, - conocida ya de un modo u otro a lo largo de Europa-, entre la tendencia modernizadora que racionalizaba a los campesinos como la encarnación de todo lo que era pre-modernidad y atraso, y la tendencia de los críticos modernos de la modernidad: especialmente los románticos, que veían desaparecer rápidamente con el campesinado virtudes tales como la simplicidad, la naturalidad y la autenticidad cultural. Por último, el asunto fue resuelto en Rusia por la vía de eliminar al campesinado, bajo el programa de colectivización de los años 30.

En las sociedades agrarias del Oriente colonial, los campesinos se convirtieron, por supuesto, en depositarios de todos aquellos presupuestos culturales que según se decía hacían que esas sociedades fueran incapaces del autogobierno moderno y, por lo tanto, justificaban el autoritarismo paternalista del

---

<sup>1</sup> Un recuento muy conocido de este proceso es *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Londres Chatto and Windus, 1979) de Eugen Weber.

<sup>2</sup> G.W.F Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox (1952; reedición. Londres: Oxford University Press, 1967), par 203, y agregados 128-9, pp. 131-2 y 270-74.

gobierno colonial occidental, En la India, la mentalidad colonial pensaba en los campesinos como seres simples, ignorantes, explotados por terratenientes, comerciantes y prestamistas, respetuosos de la autoridad, agradecidos con los que estaban en el poder por el cuidado y protección que les brindaban, supersticiosos y a menudo fanáticos e incitables con facilidad por los agitadores y buscapiques de la élite india, que querían usarlos para sus estrechos designios políticos. No es sorprendente que los nacionalistas indios compartieran supuestos similares. También para ellos, los campesinos eran simples e ignorantes, inconscientes del hecho de que su pobreza era resultado de la naturaleza explotadora del gobierno colonial, y por lo tanto, necesitaban que una organización nacionalista los despertara a una nueva conciencia y los orientara y condujera hacia una acción política efectiva. Ésta era una tarea necesaria si la oposición al gobierno colonial pretendía adquirir la forma de un movimiento de masas, pero también era difícil y peligrosa porque la ignorancia y volatilidad del campesinado podía descarriarla fácilmente. Al proceder de esta manera hacia objetivos políticos contrapuestos -situados ambos, empero, en la misma trayectoria histórica, la del estado moderno-, tanto la política colonial como la política nacionalista asumieron al campesinado como objeto de sus estrategias, sobre el que había que influir, al que había que controlar, y del que había que apropiarse en las respectivas estructuras de poder estatal.

¿Qué nos dice la historia de las luchas anticoloniales en la India sobre la relación entre nación y campesinado? Está ahora razonablemente claro que, en contraposición a los alegatos tanto de la historiografía colonialista como nacionalista, ni los intereses faccionales competitivos entre grupos de élite indios, ni los esfuerzos liderizados por el [Partido del] Congreso\* en aras de despertar una conciencia nacionalista pan-india en todo el pueblo, pueden explicarnos la dinámica de la participación campesina en los movimientos anticoloniales. Efectivamente, diversos estudios publicados en los años setenta y principios de los años ochenta sobre los rumbos que tomó el movimiento del Congreso entre los campesinos de diferentes partes de la India nos han mostrado -algunos en forma implícita, otros explícita- la existencia de una estructura de corte dual en el movimiento nacionalista de masas<sup>3</sup>. Lo que pareciera haber ocurrido es el

---

\* N.E. Indian National Congress Principal partido nacionalista de la India, formado en 1885 Bajo el liderazgo de Gandhi, llevo a cabo la lucha por la independencia la lucha por la independencia de la India obtenida en 1947. En adelante, se designará como [Partido del] Congreso, salvo indicación contraria.

<sup>3</sup> Por ejemplo, ver David Hardiman *Peasant Nationalists of Gujarat* (Delhi: Oxford University Press, 1984); Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934* (Delhi: Oxford University Press, 1978); Majid Hayat Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922* (Nueva Delhi : Vikas, 1978); Arvind Narayan Das, *Agrarian Unrest and Socio-economic Change, 1900-1980* (Delhi: Manohar, 1983), Atlury Murali, "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Mobilization", en Kapil

encuentro entre dos esferas políticas. De un lado, estaba la esfera de los partidos y asociaciones políticas formalmente organizados, que se movían en el interior de los procesos institucionales de las formas de estado burgués que introdujo el gobierno colonial, y procuraban usar su poder de representación sobre la masa del pueblo para reemplazar al estado colonial por un estado-nación burgués. De otro lado, estaba la esfera de la política campesina, cuyas creencias y acciones no encajaban en la red de "intereses" y "agregados de intereses" que constituía el mundo de la política representativa burguesa, Vista desde la primera, esta última esfera parecía ser sólo el ámbito de la espontaneidad, lo que por supuesto equivalía nada menos que a reconocer que las determinantes específicas de la esfera de actividad política campesina resultaban incomprensibles desde el punto de vista de la política burguesa.

Específicamente, lo que estos estudios ponen en relieve son dos aspectos fundamentales del movimiento de masas del nacionalismo. Primero, que el encuentro entre estas dos esferas políticas estuvo marcado por una contradicción irresuelta. Existió sin duda una convergencia entre ambas esferas, de manera que la organización, ideología y programas de la esfera política constituida formalmente sufrieron considerables transformaciones con la entrada de un elemento campesino masivo, a la par que el campesinado tomó conciencia a su vez de un mundo completamente nuevo de temas, lenguajes, líderes y formas de acción política. Pero sin embargo, la propia unión de estas dos esferas adoptó una forma que requería que se mantuviesen separadas. Aunque el liderazgo nacionalista procuró movilizar al campesinado como fuerza anticolonial en su proyecto de establecer un estado-nación, siempre tuvo desconfianza de las consecuencias que podría acarrear una política de agitación entre los campesinos, sospechando de su supuesta ignorancia y conciencia atrasada y cuidando de limitar su participación a aquellas formas de la política representativa burguesa donde los campesinos fueran vistos como parte de la nación, pero a la vez mantenidos a distancia de las instituciones del estado. Por otra parte, aunque los campesinos tomaron conciencia del hasta entonces desconocido mundo de la agitación nacionalista, le otorgaron sentido no en términos de las formas discursivas de la política burguesa moderna, sino más bien traduciéndolo a sus propios códigos, de modo que el lenguaje del nacionalismo sufrió una transformación de significado bastante radical en la esfera de la política campesina<sup>4</sup>. Por lo tanto, el encuentro entre las dos esferas no significó que la

---

Kumar, ed., *Congress and Classes: Nationalism, Workers and peasant* (Nueva Delhi: Manohar, 1988), pp. 152-216.

<sup>4</sup> Un ejemplo revelador de esto puede encontrarse en Shahid Amin "Gandhi as Mahatma Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-1922", en: Ranajit Guha, ed, *Subalter Studies III* (Delhi: Oxford University Press 1983).

primera pudiera absorber y apropiarse de su otro en una unidad homogénea y única; la propia unidad resultó siempre fragmentada y cargada de tensiones.

El segundo aspecto del encuentro entre estas dos esferas es que éste no trajo consigo un desarrollo lineal de la conciencia del campesinado hacia un sentido nuevo de nacionalidad. Si bien en diferentes partes de la India los campesinos tomaron conciencia, aunque en diverso grado, de las realidades de la política nacionalista, su participación en ella parecía estar marcada por rupturas radicales y frecuentes regresiones, ya que a los períodos de acción anticolonial militante por parte de los campesinos, les sucedían encarnizadas luchas sectarias -a veces en el transcurso de un solo movimiento- o bien períodos de quietud aparentemente inexplicable. Ambos aspectos de la participación campesina en la política nacionalista parecían apuntar en la misma dirección: la necesidad de una crítica tanto de la historiografía colonialista como de la nacionalista, que muestre al campesinado como sujeto de la historia, dotado de sus propias formas distintivas de conciencia, y capaz de otorgarle sentido al mundo y actuar sobre él en sus propios términos.

### **Los insurgentes campesinos de la India colonial**

El problema fue específicamente formulado por Ranajit Guha, con base en documentación sobre las insurrecciones campesinas del período inmediatamente anterior al surgimiento de los movimientos nacionalistas de masas<sup>5</sup>. A partir de la serie de revueltas campesinas de la India colonial entre 1783 y 1900, Guha se propuso aislar las invariantes ideológicas de la conciencia campesina y descubrir su unidad de relación, es decir, su forma paradigmática. Comenzó con el supuesto de que la dominación y explotación bajo las que vivía y trabajaba el campesinado se daban en el interior de una relación de poder. De este modo, se planteaba la existencia de un par de contrarios: por un lado, los dominadores (el estado, los terratenientes, los prestamistas) y por el otro, los campesinos. Una oposición de poder relacional significaba necesariamente que a los dominados debía otorgárseles un dominio propio de subjetividad, en el que eran autónomos y no dominados. De no ser así, en el ejercicio de su dominación, los dominadores consumirían y obliterarían completamente a los dominados. La dominación dejaría entonces de formar parte de una relación social de poder con sus propias condiciones de reproducción. Por lo tanto, al menos en este caso específico, debía otorgársele al campesinado una esfera o dominio autónomo.

¿Dónde habría que localizar esta esfera? Si la dominación es una cara de la relación de poder, su cara opuesta debía ser la resistencia. La oposición

---

<sup>5</sup> Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial (I)elhi*: Oxford University Press 1983).

dialéctica entre ambas es lo que le otorga unidad a la relación. Pero la oposición también abre la posibilidad de que haya movimiento en la relación, y así hace posible la existencia de una historia de las relaciones de dominación y subordinación. En su búsqueda de la forma característica de la esfera autónoma de la conciencia campesina, Guha derivó hacia al estudio de la resistencia. Esto no quería decir que la resistencia era más importante, o más verdadera, que la dominación. Por el contrario, al situar las formas de la conciencia campesina dentro de una relación dialéctica de poder, la conciencia campesina adquiriría su debida importancia teórica, pues su significación sólo podría establecerse en relación a su otro, es decir, a la conciencia del dominador.

Si la resistencia era el aspecto de la relación de poder a través del cual el campesinado expresaba su identidad distintiva y autónoma, en contraposición a la de sus dominadores, ¿dónde era posible hallarla en la documentación histórica disponible? Precisamente, en los materiales sobre insurrecciones campesinas, que era donde la conciencia insurgente dejaba huellas en la conciencia del dominador y donde éste se veía expresamente forzado a "reconocer" a su otro. De esta manera, la indagación sobre las formas características de la conciencia campesina se convirtió para Guha en un estudio de los aspectos elementales de la insurrección campesina. En otras palabras, el estudio de la insurrección campesina era un procedimiento metodológico a partir del cual se lograba acceder a la conciencia campesina, expresada como resistencia en el momento de la insurrección y reconocida como fuerza antagónica en la documentación histórica elaborada por las clases dominantes. El conocimiento instituido de la sociedad, tal como existe en la historia documentada, es un conocimiento que las clases dominantes obtienen en su ejercicio del poder. En virtud de su misma carencia de poder, los dominados no cuentan con los medios para registrar su conocimiento dentro de esos procesos instituidos, excepto en tanto son objeto del ejercicio de ese poder. De este modo, Guha partió del discurso colonial de la contra-insurgencia para leer, como una imagen especular, el discurso de la insurgencia.

Guha identificó seis "aspectos elementales" -como los llama- de la conciencia del campesino insurgente: negación, ambigüedad, modalidad, solidaridad, transmisión y territorialidad. La conciencia insurgente era, ante todo, una "conciencia negativa", en el sentido de que su identidad se expresaba sólo a través de una oposición que consagraba a la vez su diferencia y su antagonismo respecto a sus dominadores. Era una identidad cuyos límites estaban marcados por las condiciones mismas de subordinación bajo las que el campesinado vivía y trabajaba; sólo que las relaciones se hallaban invertidas. Los signos de la dominación, como ser la imposición de rentas e impuestos o el poder de castigar, se convirtieron así en blanco de la resistencia. Un rasgo característico de la rebelión campesina era el impulso de los oprimidos por afirmar su resistencia ante la autoridad "no en términos de su propia cultura, sino de la de sus enemigos". Segundo, las formas de resistencia involucran un alto grado de ambigüedad. Precisamente porque las relaciones de dominación resultaban invertidas en el momento de la insurrección, los signos de la rebelión se exponían a ser mal interpretados por los gobernantes, que no lograban distinguirlos de los signos

"normales" de conductas aberrantes tales como el crimen, Pero, a diferencia del crimen, "las rebeliones son necesaria e invariablemente eventos públicos y comunales"; "el crimen y la insurrección derivan de dos códigos de violencia muy diferentes", Tercero, los movimientos campesinos insurreccionales tenían sus modalidades o formas características. Por un lado, el carácter político pero inherentemente negativo de la inversión de las relaciones de poder dominantes cobró la forma de la destrucción de los signos de autoridad, tales como la estación de policía, la oficina de recaudación de rentas del terrateniente o la casa del prestamista. Para el caso específico de la India colonial, Guha identificó cuatro formas de destrucción: arrasar, incendiar, comer y saquear. Por otro lado, la negatividad de la conciencia insurgente del campesino se expresaba también en la erección de una autoridad rebelde como imagen invertida de la autoridad que reemplazaba, y al igual que ella, de carácter público y dotada de sus propios poderes para imponer sanciones y contribuciones a la comunidad. Cuarto, la auto-definición del campesino insurgente, su conciencia respecto a pertenecer a una colectividad separada de sus enemigos y opuesta a ellos, se asentaba en la solidaridad. Su expresión específica variaba de rebelión a rebelión, y a veces incluso de una fase a otra dentro de una misma rebelión. Frecuentemente se expresaba en términos de etnicidad, parentesco o alguna categoría de afinidad similar. Algunas veces se podía interpretarla como una conciencia de clase. Pero la solidaridad era la expresión total del carácter comunal de una insurrección, Quinto, dentro de la solidaridad así definida, el mensaje de la insurrección era transmitido con una facilidad y rapidez que las clases gobernantes consideraban a menudo desconcertantes, pero también estaba dotado de canales característicos. Uno de esos canales, por ejemplo, era el rumor, donde la fuente del mensaje era anónima y desconocida y no implicaba distinción alguna entre el comunicador y su audiencia. Absolutamente transitivo, el rumor, a diferencia de las noticias, era "un tipo autónomo de discurso popular". Finalmente, la solidaridad de un campesinado insurgente también ocupaba un espacio geográfico específico. Los límites de este espacio geográfico estaban determinados, por un lado, negativamente, por la percepción rebelde de la extensión geográfica de la autoridad del enemigo, es decir, por un principio de exclusión; y, por el otro, positivamente, por una noción del espacio étnico ocupado por la comunidad insurgente, es decir, por el principio de solidaridad, La intersección de estos dos espacios definía la territorialidad de la insurrección.

### **La noción de comunidad**

En todos estos aspectos identificados por Guha existe una única idea unificadora que le da a la insurrección campesina su carácter social fundamental: la noción de comunidad. Cada uno de los aspectos se expresa en formas políticas específicas a través del principio de comunidad. Sea mediante el carácter negativamente constituido de las formas y objetivos de la acción insurgente, que se definen por la aplicación del criterio del "nosotros" y el "ellos", sea mediante la auto-definición rebelde del espacio territorial de la insurrección, el principio de comunidad les da a todos estos aspectos específicos un carácter constitutivo

fundamental como actos políticos intencionados de una conciencia colectiva. Este principio nos permite, nuevamente, leer en las acciones de un campesinado rebelde en el momento de la insurrección, el carácter constitutivo total de la conciencia campesina y nos permite relacionar estas acciones a las formas de existencia social cotidiana del campesinado.

Es importante destacar este punto, porque lo que hace el principio de comunidad como rasgo unificador característico de la conciencia campesina es situarla directamente en el polo opuesto a la conciencia burguesa. Esta última funciona a partir de la premisa del individuo y la noción de sus intereses (o, en un vocabulario más de moda, sus preferencias). En la política burguesa las solidaridades se construyen mediante un proceso de agregación a partir del cual los individuos se reúnen en alianzas basadas en intereses comunes (o referencias compartidas). El proceso es completamente opuesto en la conciencia de un campesinado rebelde. Allí, las solidaridades no crecen porque los individuos sientan que deben reunirse con otros con base en intereses individuales comunes: por el contrario, los individuos están obligados a actuar dentro de la colectividad porque se cree que los lazos de solidaridad que los unen ya existen. La acción colectiva no fluye de un contrato entre individuos; antes bien, las identidades individuales mismas derivan del hecho de ser miembro de una comunidad.

Esto implica que no puede entenderse la conciencia campesina en sus propios aspectos constitutivos si continuamos reduciéndola al paradigma de la racionalidad burguesa. Debemos aceptar que la conciencia campesina tiene su propia forma paradigmática, que no sólo es distinta de la forma paradigmática de la conciencia burguesa, sino que es, de hecho, su verdadero otro. El libro de Guha introduce esta propuesta teórica central y formula un desafío fundamental a los procedimientos metodológicos practicados no sólo por economistas y sociólogos burgueses (incluyendo las variedades chayanovianas y de "economía moral") en busca de un "campesino racional" (como quiera que se lo defina), sino también por muchos estudiosos marxistas que escriben sobre la cuestión agraria.

No puede asignársele inmediatamente a esta noción de comunidad un único valor preciso basado en una institución social determinada tal como el totemismo o la casta o la secta religiosa. Las fronteras o formas de solidaridad en las rebeliones campesinas no tienen un carácter determinado único que pueda ser directamente deducido de su contexto socioeconómico inmediato o de su mundo cultural. Por el contrario, el aparato cultural de signos y significados -el lenguaje, en el sentido más amplio- a disposición de la conciencia campesina, lejos de ser estrecho e inflexible, es capaz de una vasta gama de transformaciones que le permite comprender y actuar dentro de contextos variables, tanto de subordinación como de resistencia. Es precisamente esta capacidad la que convierte a la insurrección en obra política intencionada de una conciencia insurgente activa y deliberada. Sin ella, esta conciencia podría ser, de hecho, fácilmente "objetivada", reduciéndola a una forma institucional determinada: tribu, casta, secta religiosa, localidad, o lo que sea. Tal reduccionismo subestima groseramente, y de hecho malentendiendo, la elasticidad ideológica y la capacidad de innovación de la conciencia campesina.

## La formas concretas de comunidad

Guha, por lo tanto, ha propuesto una forma paradigmática de conciencia campesina insurgente. Sus contornos son extraídos de una lectura del material sobre rebeliones campesinas en la India colonial desde el punto de vista del campesino como sujeto histórico activo y consciente. Sin embargo, en vista de que su objetivo es aislar una forma estructural invariante, de acuerdo al estructuralismo inherente en su método, no ha intentado darnos una *historia* de esta conciencia como movimiento de auto-transformación. Más bien, al haber encontrado una vía de acceso a la forma estructural de esta conciencia en su autonomía, ha sentado las bases para formular las preguntas apropiadas sobre su historia.

El primer espacio donde puede comenzar esta interrogación es precisamente el que otorga unidad a la estructura de la conciencia campesina, tal como es descrita por Guha, es decir, la comunidad. Hemos visto que Guha, correctamente, no le asigna a la comunidad ningún contenido inmediatamente determinado; o bien, para formularlo en términos más precisos, aunque describe la comunidad en el contexto histórico de una rebelión campesina particular en los términos pertinentes de clan, tribu, casta, aldea, etc. deja la conceptualización teórica de la comunidad en la conciencia campesina como un constructo formal, abstracto y vacío. Es necesario entonces intentar dar a este concepto crucial su contenido teórico distintivo. Ya tenemos un punto de partida para proseguir. Sabemos, por ejemplo, que la identificación del enemigo en las rebeliones campesinas, la separación del "ellos" y el "nosotros", ocurre en un marco donde las distintas comunidades se perciben en una relación de mutuo antagonismo. El mismo entramado de comunidades da lugar al establecimiento de solidaridades y alianzas en el campo rebelde (y, si vamos a eso, también en el campo enemigo), e incluso de colaboracionismo y traición. Las alianzas no se perciben como resultado de contratos basados en intereses comunes; más bien, se cree que son una tarea necesaria entre grupos unidos por lazos mutuos de parentesco: "Ustedes son nuestros hermanos. Deben unírseles de inmediato". Esta invitación del primer grupo de rebeldes del levantamiento de Rangpur en 1783 a los campesinos de las aldeas vecinas era, en realidad, la forma normal de alianza insurgente en las rebeliones campesinas de toda la India. Se aplicaba incluso en caso de percibirse una ruptura de los deberes recíprocos, que no era visto como el rompimiento de un contrato. Cuando los habitantes de la aldea de Kallas les escribieron a los de Akola acusándolos de romper la solidaridad del movimiento durante la Rebelión del Decán en 1875, no alegaron reciprocidad de intereses. Antes bien, les dijeron: "Está mal que ustedes sigan en contacto con personas a las que se considera excluidas de la comunidad de aldea... Como consideramos que Kallas y Akola son una sola aldea, les hemos hecho las anteriores sugerencias".

Sabemos también que las fronteras de la solidaridad, la línea que separa el "nosotros" del "ellos", puede desplazarse conforme a los cambiantes contextos de la lucha. Pandey nos ha relatado cómo a mediados del siglo XIX, el conflicto entre

los terratenientes Rajput y los tejedores musulmanes de un pequeño pueblo de Uttar Pradesh, se convirtió rápidamente en solidaridad de todo el pueblo en defensa contra ataques externos, para luego volver, en cosa de pocas semanas, a los conflictos intestinos, sin ningún signo aparente de que la gente del pueblo viera nada anómalo en estos rápidos cambios en las fronteras de la solidaridad. Hardiman, Sarkar y Chatterjee también han considerado el problema de las fronteras móviles de la solidaridad en términos del cambiante contexto de lucha<sup>6</sup>. Lo que se requiere ahora es una formulación del concepto de comunidad dentro de un conjunto de relaciones sistemáticas que dan significado a la identidad y a la diferencia mutua entre diversos grupos sociales.

En el contexto indio, el sistema de castas parece representar una forma paradigmática obvia para dar significado a la identidad ya la diferencia. Por un lado, las castas se separan entre sí como si fueran distintas especies de seres naturales, pero por otro, están recíprocamente vinculadas, como las partes jerárquicamente ordenadas de un único conjunto social. Según la antropología social tradicional, en la medida en que estas relaciones eran percibidas como constitutivas de un sistema, la interpretación dominante ha sido que es éste el que brinda el marco para armonizar la interdependencia recíproca entre grupos separados, al inculcarles un conjunto de valores compartidos sobre la unidad del sistema como un todo<sup>7</sup>. Lo que no se reconoce es la naturaleza igualmente sistemática del rechazo expresado por los grupos inferiores en la jerarquía de castas, hacia estos valores supuestamente "compartidos". Al parecer, existe abundante evidencia que nos permite enraizar el sistema de castas en la totalidad de relaciones de poder, debido a que las relaciones cambiantes entre castas y los intentos periódicos por redefinir el contenido de la conducta ética en las religiones indias llevan siglos de una lucha continua, con treguas temporales, en el marco de relaciones sociales de dominación y subordinación. En otras palabras, estamos frente a la posibilidad de vincular una historia de las luchas campesinas con una historia del sistema de castas, y a través de ella, con una historia de las creencias y prácticas religiosas.

Existen poderosas razones para sospechar que el sistema de castas funciona como forma paradigmática no sólo en la esfera de las relaciones entre

---

<sup>6</sup>Gyanendra Pandey, "*Encounters and Calamities The History of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century*", en Guha, *Subaltern Studies III*, pp.231-70; David Hardiman, "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat", en Ranajit Guha, de., *Subaltern Studies V* (Delhi. Oxford University Press. 1987), pp 1-54; Tanika Sarkar, "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932 A Study in Tribal Protest", en Ranajit Guha, de., *Subaltern Studies IV* (Delhi Oxford University Press, 1985), pp 136-64; Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947: The Land Question* (Calcutta:K.P. Bagchi,1984).

<sup>7</sup> La argumentación mas eficaz al respecto se encuentra en Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, trad. Mark Sainsbury (Londres: Paladin 1970)

*jatis* en el redil de la religión brahmánica; antes bien, probablemente se trata de la forma cultural general de conceptualizar y ordenar las relaciones de identidad y diferencia entre varios tipos de agrupamientos sociales. Significativamente, la palabra *jati* en la mayoría de lenguas de la India puede usarse para designar no sólo la casta, sino las aglomeraciones de casta, las tribus, razas, grupos lingüísticos, grupos religiosos, nacionalidades y naciones. Por supuesto, los antropólogos han advertido a menudo la existencia de castas o de formas tipo casta, no sólo en grupos religiosos como los budistas, jains, o las sectas devocionales medievales que surgieron en oposición a la religión brahmánica, sino también entre los musulmanes y cristianos indios. Pero esta cuestión tiene un significado más amplio: necesita examinarse, en toda su concreción, el grado en que el sistema tipo casta brinda una forma cultural general para conceptualizar las relaciones de dominación, tanto como las de resistencia, entre diversos grupos sociales.

Además del asunto de la identificación de las fronteras de la comunidad en contextos de lucha cambiantes, existe un otro aspecto de la estructura interna de la comunidad en la conciencia campesina. Está claro que la noción de comunidad, especialmente en la población agraria no tribal, no es igualitaria, ni siquiera en materia de derechos sobre los medios básicos de producción, o sea, la tierra. En la mayoría de regiones de la India, en el sector de cultivos campesinos sedentarios, cerca a un quinto o más de la población, perteneciente a las castas inferiores, nunca ha tenido derechos reconocidos sobre la tierra. Sin embargo, la unidad de la comunidad se estableció de todas maneras a través del reconocimiento de derechos de subsistencia a todas los sectores de la población, así sea mediante derechos diferenciales que a su vez implicaban deberes y privilegios diferenciales. Lo importante, entonces, es que la noción de comunidad - ella misma una unidad diferenciada- funciona no sólo entre los campesinos como comunidad y sus dominadores, sino entre los propios campesinos. La gama completa de posibilidades de alianzas y oposiciones, en las que las fronteras de la comunidad son móviles según los cambiantes contextos de lucha, puede ser vista así en funcionamiento en las relaciones entre sectores del campesinado. Este argumento va en contra de la idealización populista del campesinado como una comunidad igualitaria y armoniosa, libre de disensiones y luchas intestinas.

### **Una historia india de las luchas campesinas**

Siguiendo a Guha, el argumento del grupo de historiadores de Estudios de a Subalternidad ha sido que, al estudiar la historia de las rebeliones campesinas desde el punto de vista de los campesinos como sujetos activos y conscientes de la historia, se logra acceder a ese aspecto de su conciencia donde ellos son autónomos, donde no están dominados. De ese modo, encontramos la manera de conceptualizar la unidad de esa conciencia como fundamentada en una relación de poder, es decir, de dominación y subordinación. La conciencia campesina, entonces, es una unidad contradictoria de dos aspectos: en uno, el campesino está subordinado, acepta la realidad inmediata de las relaciones de poder que lo

dominan y explotan; en el otro, rechaza esas condiciones de subordinación y afirma su autonomía. También se ha argüido que la comunidad es el espacio donde esta unidad contradictoria de la conciencia campesina hace su aparición. Hasta ahora, la comunidad ha sido caracterizada sólo en el sentido abstracto y formal. Pero existe suficiente material histórico como para iniciar una conceptualización más concreta de la comunidad, ella misma diferenciada, como el, *sítio* de la lucha campesina, donde se establecen e impugnan los respectivos derechos y deberes.

Esto ya nos otorga una vía de investigación que probablemente se desvíe de las formas convencionales de estudio de las rebeliones campesinas en Europa. En efecto, argumentaré que los debates recientes sobre el papel del campesinado en el movimiento nacionalista conducen al proyecto de escribir una historia india de las luchas campesinas<sup>8</sup>. En principio, éste es un proyecto diferente al de una historia de las luchas campesinas en la India. La diferencia semántica implica una diferencia bastante radical de enfoque historiográfico. En el último caso, se aboga por un ordenamiento del material histórico sobre luchas campesinas en la India según un marco en que los conceptos y relaciones analíticas fundamentales se asumen como dados, y por lo general se establecen a partir de las formas de una historia universal (por ejemplo, la teoría de la transición del feudalismo al capitalismo, la teoría de la modernización, la teoría de los sistemas mundiales, la teoría de la economía moral del campesino, etc.). En el primero se busca en cambio descubrir en estos materiales las formas de un desarrollo histórico propio o inmanente, que se habría visto fracturado, distorsionado y forzado en el molde de la "historia mundial" sólo por la violencia del colonialismo. El marco de esta otra historia no asume como dado el lugar que se le ha sido asignado en el orden de una historia universal, sino que somete más bien sus categorías supuestamente universales a un proceso constante de interrogación e impugnación que las modifica, transforma y enriquece. Su objetivo no es el de dar continuidad al curso de la historia precolonial borrando de la memoria histórica y de la realidad presente la experiencia del colonialismo: ello no sólo sería arcaico y utópico; de hecho, incluso sería reaccionario pretender que tal cosa sea posible. Antes bien, la tarea consiste en enraizar la propia conciencia histórica en las formas inmanentes de desarrollo social que atraviesan la historia india, y desde esa perspectiva comprometer nuestra experiencia colonial en un proceso de lucha en el cual se niega y supera esta experiencia y se la reapropia en nuestros propios términos.

---

<sup>8</sup>Para dos balances recientes de estos debates, ver Rosalind o'hanlon, "Recovering the Subject Subaltern Studies And Histories o resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies* 22, n°. 1 (1988): 189-224; y Mridula Mukherjee, "Peasant resistance and peasant Consciousness in Colonial Indian: "Subaltern" and Beyond", *Economic and political Weekly* 23, nos. 41 y 42 (8 y 15 de octubre 1988): 2109-20 y 2174-85.

Esta agenda implicaría dejar las categorías universales de las formaciones sociales en un estado temporal de suspensión o, más bien, en un estado de tensión irresuelta. Pero, con todo, ésta es una tarea fundamental para la práctica del historiador. La relación entre la historia y las disciplinas teóricas de las ciencias sociales es necesariamente una relación en que la pulcritud estructural de las últimas se ve constantemente perturbada y remodelada por el material intransigente de la primera. La defensa de una historia india de la política campesina deviene también así en un alegato para que el historiador o historiadora asuma su propio papel como agente provocador entre los científicos sociales.

Los autores europeos que escribieron sobre la India en los siglos XVIII y XIX propagaron la calumnia de que, debido a la falta de conciencia histórica de parte de los indios, no existiría casi ningún material sobre la historia de la India, salvo unas cuantas crónicas judiciales, hagiografías y tablas genealógicas de veracidad cuestionable. Esta tergiversación no debe atribuirse solamente a las maliciosas intenciones de una mentalidad colonial en busca de manchar la reputación de los pueblos conquistados. Existen dificultades más profundas con la concepción misma de la historia como forma de conocimiento en la Europa post-iluminista. Vista desde un punto de vista europeo, la abrumadora masa de materiales que sirvieron para moldear las instituciones y prácticas de relación social del pueblo indio, y que sobrevivieron como evidencia palpable de un pasado vivo, imlemente no gozaron de reconocimiento como material histórico válido. Toda evidencia que no se ajustara a un orden lineal de progresión de formas estatales definidas como principados, reinados e imperios, fue relegada al dominio exótico y atemporal de la etnología india, donde la historia desempeñaba sólo un papel marginal.

Hoy sabemos que la situación es básicamente la opuesta. La variedad de formas estructurales de relación social en la India, la complejidad de sus interconexiones, sus múltiples niveles y grados de diferenciación, las formas ideológicas de la identidad y la diferencia, y la larga trayectoria de evolución histórica de estas formas a partir de las luchas sociales, están estampadas en las creencias y prácticas vivas del pueblo. Por su sola amplitud y complejidad, este material es incomparablemente más rico que lo que reflejan las historias heredadas de Europa, y el florecimiento de la antropología moderna en el período posterior a la segunda guerra mundial lo ha puesto en evidencia ante la conciencia europea. De hecho, los recientes intentos de exhumar una "historia popular" europea de entre los escombros de un pasado muerto han sido provocados, precisamente, por el desafío que plantean las nuevas ciencias de la antropología y la lingüística a los dogmas aceptados del conocimiento europeo post-iluminista, al trabajar sobre materiales provenientes de sociedades no europeas.

Ahora que existe mayor avidez por encarar esta evidencia como material histórico, su misma riqueza nos fuerza a levantar las manos y declarar que se trata de algo demasiado complejo. Todo cientista social practicante en la India estará dispuesto a reconocer este sentimiento de insuficiencia e impotencia. Para los etnógrafos coloniales, estos materiales era evidencia de la mescolanza

desordenada propia del misterioso oriente, y para los administradores coloniales, prueba adicional de la necesidad de imponer linealidad y orden a una sociedad ingobernable. Para los nacionalistas indios, era evidencia de la grandeza de la tradición indígena, capaz, según ellos, de absorber formas sociales diversas en un todo único, sin destruir las huellas de la diferencia. No es necesario decir que la perspectiva colonial tendía a enfatizar el desorden inherente a la sociedad india y su carencia de una conciencia unificada, en tanto que los nacionalistas glorificaban su capacidad integradora, sin reparar en las considerables luchas internas que marcaron el proceso de absorción.

Para aquellos de nosotros que encaramos el problema hoy, el sentimiento de complejidad inmanejable es, si nos ponemos a pensarlo, tan sólo un resultado de la insuficiencia del aparato teórico con el que trabajamos. Tales instrumentos analíticos tomaron forma principalmente a partir de los procesos de comprensión del desarrollo histórico europeo. Cuando se topan con la resistencia de un material intratadamente complejo, con seguridad la falla no está en el material indio, sino en los instrumentos importados. Si llegara el día en que el vasto depósito de la historia social india se hiciera comprensible a la conciencia científica, habríamos logrado, en el camino, una reestructuración fundamental del edificio de la filosofía social europea, tal como existe actualmente.

El segundo aspecto de la validez del material indio sobre las luchas campesinas surge, curiosamente, de una aparente debilidad. Comúnmente, existe la tendencia a considerar la evidencia sobre rebeliones abiertas del campesinado en la India como si éstas fueran insignificantes en comparación con la experiencia histórica de la Europa medieval o con la de la vecina China. Se debe tener cuidado, sin embargo, al juzgar la naturaleza de tal insuficiencia. Por ejemplo, a veces se ha sugerido que una historia de la insurgencia campesina en la India resultaría improductiva, porque aquí nunca se ha dado una rebelión campesina que no sea localizada y breve. En realidad, primero que nada, el número de tales rebeliones "locales" es bastante considerable, y cientos de ellas figuran en el registro histórico desde más o menos el siglo XVII, a lo largo del período de gobierno británico, hasta el período contemporáneo del estado postcolonial, en todas partes del país. En segundo lugar, en el contexto de un país tan vasto como la India, lo que parece ser meramente "local", involucra a menudo un territorio y una población rebelde mayores que los de las más famosas rebeliones campesinas de la historia europea. Pero la diferencia decisiva reside en otra parte. No cabe duda que las rebeliones campesinas en la India no parecen tener el mismo impacto político sobre la evolución de las formas estatales o las relaciones de propiedad jurídica, que el que tuvieron en Europa o en la China<sup>9</sup>. Una razón importante para ello es que en la sociedad india, la dominación no se ejerció

---

<sup>9</sup>Aspecto destacado por Irfan Habib "The Peasant In Indian History", *social Scientist* 11, n°.3 (March 1983): 21-64

exclusivamente, y ni siquiera principalmente, a través de las formas legales del poder soberano encarnado en las instituciones del estado o de los señoríos feudales. En consecuencia, la resistencia no se restringió tan sólo a la esfera de las relaciones político-legales. El estudio de las luchas campesinas en la India debe entonces abarcar un campo de relaciones sociales mucho más amplio que el que se considera convencionalmente apropiado para la historia europea. Por lo tanto, lo que el material indio exige para el estudio de los movimientos campesinos es, una vez más, la apertura y reestructuración de nuestras fronteras disciplinarias heredadas.

### **El movimiento de la conciencia**

Las implicaciones inmediatas de todo ello para el proyecto de una historia india de la política campesina son, en primer lugar, que la esfera de las relaciones político-legales que emanan del estado no puede seguir siendo considerada como el espacio exclusivo, y tal vez ni siquiera el principal, de la lucha campesina. En segundo lugar, en comparación con la "comunidad campesina" de la Europa feudal, la esfera de la comunidad aparecerá aquí como intrincadamente diferenciada y estratificada, dotada de una forma estructural que le permite una flexibilidad mucho mayor y, por consiguiente, mayores oportunidades estratégicas tanto para los campesinos como para las clases dominantes en la formación de alianzas y oposiciones. En tercer lugar, en los largos intervalos entre rebeliones campesinas armadas abiertas, o entre distintas fases de propagación de los grandes movimientos religiosos heterodoxos, se podrá encontrar, si se la busca, una lucha continua y generalizada entre campesinos y clases dominantes en el ámbito de la vida cotidiana. Las formas de este tipo de lucha van desde el ausentismo, la desertión, la desobediencia selectiva, el sabotaje y las huelgas, hasta formas verbales como la difamación, la ignorancia fingida, la sátira y el insulto -"formas brechtianas de la lucha de clases", como James Scott las ha descrito<sup>10</sup>. El bagaje de la cultura popular en la India ha preservado una colección enormemente rica de materiales y artefactos ideológicos que corresponden a estas formas cotidianas de protesta campesina, y que no han sido nunca incorporadas al estudio de los procesos de subordinación y resistencia en medio de los cuales han vivido y luchado los campesinos indios.

Esto nos conduce a plantearnos el último y más importante de nuestros problemas. Si nuestro objetivo es escribir la historia de la luchas campesinas bajo la forma de una historia en la que los propios campesinos figuren como agentes activos y conscientes, entonces su conciencia también habrá de tener una historia. Su experiencia de las diversas formas de subordinación y resistencia, sus intentos

---

<sup>10</sup> James Scott. *Weapons of weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, conn: yale university Press, 1985 )

de enfrentar las cambiantes formas de vida material e ideológica, tanto en la vida cotidiana como en los fugaces momentos de rebelión abierta, tendrían que dejar una huella en su conciencia, como procesos de aprendizaje y desarrollo. Algunos autores, como Scott, han procurado privilegiar las formas cotidianas de resistencia sobre los momentos de rebelión abierta, porque se supone que las primeras son más perdurables y, a la larga, más efectivas en su transformación lenta y casi imperceptible de las condiciones de subordinación. Tal vez sea prematuro descartar este argumento en forma apriorística, pero el hecho es que la esfera de lo cotidiano, que es también la esfera de la aparente perpetuidad de la subordinación, está circunscrita por un límite más allá del cual surge el momento extraordinario, apocalíptico y atemporal de un mundo al revés.

El registro histórico de estos breves momentos de rebelión abierta nos permite vislumbrar la región no dominada de la conciencia campesina y percibir así lo cotidiano y lo extraordinario como partes de una misma unidad de tiempo histórico.

Para llevar más lejos este argumento, podemos señalar que, en las sociedades agrarias, es siempre el espectro de una rebelión abierta del campesinado lo que atormenta la conciencia de las clases dominantes, moldeando y transformando sus formas de ejercicio de la dominación. Esto se aplica tanto al estado colonial en el período del gobierno británico en India, como a la situación actual, a pesar de haberse establecido derechos políticos universales en favor de la población adulta. Por supuesto, aproximadamente en los últimos cien años, la naturaleza y las formas de dominación sobre los campesinos han cambiado fundamentalmente. Las formas más antiguas de explotación y servidumbre feudal han sido reemplazadas en gran medida por nuevas formas de extracción del excedente, que están mediadas por mecanismos de mercado y políticas fiscales. A su vez, estos cambios no han sido resultado de reformas impuestas desde arriba; antes bien, desde los días del gobierno colonial, una serie de luchas campesinas han obrado sobre las estructuras de dominación para cambiarlas y modificarlas. Incluso las nuevas instituciones políticas del gobierno representativo, que pugnan por darle forma política al magma de relaciones sociales en un país agrario tan enorme, son a su vez moldeadas y asumen formas que resultarían irreconocibles en términos de las democracias liberales de Occidente. Para dar un ejemplo, el fenómeno de la masiva y uniforme oscilación en el voto a lo largo de grandes regiones, que ha sido característico de varias elecciones recientes en la India, es de una magnitud y extensión geográfica desconocidas para las democracias liberales occidentales, y resulta inexplicable en términos de los criterios normales de comportamiento electoral. ¿Es posible ver en ello la forma de una conciencia campesina insurgente que, habiendo aprendido a su manera los mecanismos del nuevo sistema de poder, estaría ahora expresándose mediante métodos totalmente nuevos de acción política?

Una historia india de las luchas campesinas nos revelará mucho más que simplemente el recuento de las rebeliones campesinas medievales, ya que se trata de una historia que constituye nuestro presente activo y viviente. Es una historia que nos revelará por qué los campesinos, al identificar al estado colonial

como su enemigo -como en 1857 ó 1942-, lograron ser mucho más radicales e intransigentes en su oposición que sus compatriotas más ilustrados. Es una historia que educará a aquéllos de nosotros que pretendemos ser sus educadores. De hecho, una historia india de la lucha campesina es parte fundamental de la historia real de nuestro pueblo; queda en manos del/la historiador/a la tarea de descubrir en ella su propia autoconciencia.