

Pazé, Valentina. En nombre del pueblo. El problema democrático. Trad.: Andrea Greppi. Madrid: Marcial Pons, 2013. 182 pp.

### CAPÍTULO III

## EL PROBLEMA DE LOS SUBALTERNOS

#### 1. EN LOS MÁRGENES DE LA HISTORIA

Los subalternos son —según Clelia Bartoli— «el fracaso de todas las revoluciones y la mancha de todo progreso: esa porción de la población que ha participado pero no ha comprendido, cuyas condiciones de vida al fin y al cabo no han cambiado demasiado, pero que ha ido derivando de una subordinación a otra con distinto nombre. Los subalternos son ese residuo de humanidad que la publicidad, encargada de mostrar un nuevo mundo, necesita olvidar»<sup>1</sup>.

No es difícil acudir al recuerdo de los personajes que pueblan las novelas de Verga o de Silone; de los campesinos de la Italia meridional, periódicamente movilizados por la Iglesia en clave contrarrevolucionaria; al subproletariado impermeable a la conciencia de clase. Individuos oprimidos, que se encuentran en los escalones más bajos de la escala social, que habitualmente ocupan con resignación, salvo cuando se manifiestan periódicas explosiones de violencia desordenada e inútil, conforme al modelo de las *jacqueries* medievales.

La elección del término «subalternos» para designar a este conjunto heterogéneo de sujetos reunidos por el hecho de encontrarse «en los márgenes de la historia» —según reza el título del *Cuaderno 25* de Gramsci, dedicado específicamente a este tema— requiere alguna explicación y puntualización. Desde que una brillante corriente de investigación denominada, precisamente, *Subaltern Studies* se ha ganado el reconocimiento de la comunidad científica, las nociones de «subalterno» y

<sup>1</sup> C. BARTOLI, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, p. 71.

«subalternidad» se han vuelto de uso relativamente común, sin que por lo demás se haya alcanzado un suficiente grado de claridad en su significado. En el manifiesto programático de los *Subaltern Studies*, aparecido a finales de los años ochenta, Ranajit Guha afirma que usa la expresión «clases subalternas» como sinónimo de «pueblo»<sup>2</sup>. En otro lugar, el autor advierte que la emplea para designar el conjunto de personas que viven en condiciones de subordinación, «expresada en términos de clase, casta, etnia, género, profesión, o en cualesquiera otros términos»<sup>3</sup>. Una caracterización tan vaga no es de mucha ayuda.

Pero no es este el único motivo que me lleva a tomar distancia respecto a la acepción de subalternidad que aparece en los escritos de Guha. El desafío teórico lanzado por los *Subaltern Studies* consiste en mostrar que la historia de los países coloniales, escrita hasta hoy desde el punto de vista de los estamentos dominantes, ha hecho hincapié en el papel que han jugado las élites en la lucha por la independencia, ocultando o marginalizando la aportación de los sectores «populares». En los pliegues de los muchos «silencios» de la historiografía oficial de la India, Guha busca rastros de resistencia consciente de los subalternos frente al mundo colonial, de su participación autónoma a las luchas por la emancipación. Su polémica tiene como blanco, de una parte, a la historiografía colonial y, de otra, a esos historiadores de orientación liberal y marxista que, al no encontrar en las revueltas campesinas inspiradas por motivos religiosos nada más que fenómenos de alienación colectiva, rechazan la posibilidad de reconocer «al rebelde en cuanto sujeto consciente de su propia historia»<sup>4</sup>. Poniéndose a la escucha de las voces silenciadas o deformadas por la historiografía oficial, Guha se propone, al contrario, explorar y describir la especificidad de la «conciencia rebelde» de los campesinos de la India colonial. En la base de este planteamiento hay una visión del subalterno como sujeto oprimido, pero no paralizado en su capacidad de pensamiento y de acción. En términos gramscianos, el subalterno es, para Guha, objeto de dominación, más que de hegemonía: es la víctima de un poder coercitivo que está en condiciones de poner bajo control los comportamientos de las personas, pero no de penetrar en sus conciencias<sup>5</sup>.

Sin restar interés a un programa de investigación como este, me corresponde aclarar que emplearé la noción de subalternidad en una acepción sensiblemente diferente, hasta cierto punto invertida, a la de Guha. En las próximas páginas llamaré «subalterno» a quien padece la hegemonía —no necesariamente la dominación— de las clases supe-

<sup>2</sup> R. GUHA, «A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale», en R. GUHA y G. C. SPIVAK, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 41-42.

<sup>3</sup> R. GUHA, «Prefazione al primo volume dei *Subaltern Studies*», en R. GUHA y G. C. SPIVAK, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, op. cit., p. 29.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 87 y 94.

<sup>5</sup> Cf. R. GUHA, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1997.

riores; alguien que se encuentra no solamente en un estado de objetiva subordinación, sino en condiciones de tal sometimiento psicológico que le impide incluso imaginar una mutación de su situación actual. No es el depositario de una cultura «diferente», alternativa a la dominante. La condición de subalternidad implica, si acaso, una condición de tendencial aculturación, absorción pasiva de la visión del mundo de los dominadores, colonización del imaginario. No hace falta precisar que estoy delineando un tipo ideal, que en su versión más pura no tiene correspondencia empírica perfecta, pero que sirve de parámetro para medir los distintos grados de subalternidad psicológica y cultural.

Esta forma de entender la subalternidad se acerca a la propuesta por Gayatri Chakravorty Spivak, representante crítica de los *Subaltern Studies*. En uno de sus ensayos más conocidos<sup>6</sup>, Spivak se distancia del énfasis con el que Guha insiste en la capacidad de los grupos marginados de actuar autónomamente y discute, por razones análogas, con la posición que se desprende de un famoso diálogo de los años setenta entre Michel Foucault y Gilles Deleuze. Discutiendo sobre la relación entre teoría y praxis y entre saber y poder, los dos filósofos franceses coinciden en negar que corresponde al intelectual favorecer la «toma de conciencia» de las masas. Los intelectuales deberían más bien luchar contra las formas de poder que inhiben la posibilidad de que los oprimidos tomen la palabra y se expresen en primera persona. Merece la pena reproducir un fragmento de este diálogo:

«Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad»<sup>7</sup>.

El problema, para Foucault, consiste en emancipar a los oprimidos de la tutela de los poderes difusos que impregnan la sociedad y de la influencia de los propios intelectuales, que de ese sistema forman parte, para dejar que se expresen directamente. Las masas «saben», conocen sus propias necesidades mucho mejor que los intelectuales que pretenden representarlas y serían capaces de expresarlas si no se les impidiera hacerlo. La idea es que las víctimas de la represión —en las cárceles, en las fábricas, en los cuarteles, en las escuelas— se encuentran en la condición «privilegiada» de comprender mejor que cualquier otra persona los dispositivos de control y disciplinamiento en los que se encuentran inmersos. «Y cuando los prisioneros se pusieron a hablar —aclarar

<sup>6</sup> G. C. SPIVAK, «Can the Subaltern Speak?», en L. GROSSBERG y C. NELSON (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.

<sup>7</sup> «Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze», en M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 109 (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, *Microfisica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, p. 79).

Foucault— tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contradiscurso mantenido por los prisioneros o por aquellos a quienes se llama delincuentes es en realidad lo importante, y no una teoría *sobre* la delincuencia»<sup>8</sup>. De ahí la inutilidad de la mediación teórica de los intelectuales y la ambigüedad de su pretensión de convertirse en portadores de los oprimidos. «A mi juicio, usted —esta vez es Deleuze quien toma la palabra, dirigiéndose a su interlocutor— ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental [...]: la indignidad de hablar por los otros»<sup>9</sup>.

Lo que este tipo de posiciones «sorprendentemente» ocultan —objeta Spivak, teniendo presentes también las demás tesis de esos autores—, es el papel que la ideología juega en modelar las conciencias y los deseos de las personas. En su esfuerzo por dar valor a la experiencia concreta del oprimido, Foucault y Deleuze acaban postulando la coincidencia mecánica entre el deseo y el interés y la coherencia absoluta de un sujeto soberano transparente a sí mismo. Se demuestra, de este modo, que no han recogido la lección hegeliana y marxiana sobre el desajuste virtualmente existente entre la dimensión del «en sí» y la del «para sí», entre la *posición* que un sujeto ocupa en la sociedad y la *conciencia* correspondiente (que puede configurarse como *falsa* conciencia). Aquello de lo que Foucault y Deleuze no parecen darse cuenta en esta conversación, en otras palabras, es que pueden darse circunstancias extremas de sometimiento que sustraen a las personas la capacidad de pensar con la propia cabeza e, incluso, de desear con el propio corazón. Esta es precisamente la condición en que se encuentra el subalterno, como se desprende de la lectura, a menudo árida, de Spivak: un sujeto víctima de una «violencia epistémica» que se ejerce sobre su mente antes aun que sobre su cuerpo, inhibiendo la capacidad de ver el mundo con otros ojos que no sean los de los opresores. En la interpretación de Clelia Bartoli, la violencia epistémica tiene «una naturaleza paradójica porque se ejerce a través del consenso de quien la sufre», haciendo que el subalterno desee «contra su propio interés»<sup>10</sup>.

Los subalternos son, en este sentido, sujetos que la razón ilustrada no consigue encuadrar y comprender. Son los involuntarios cómplices de sus opresores y el principal obstáculo para su propia liberación: las mujeres impregnadas de mentalidad patriarcal; las víctimas del racismo y la colonización que han interiorizado la idea de la propia inferioridad; las campesinas «huidizas y robustas» que recogen hierba para las cabras en las colinas de Sirmur, aceptando «su destino como norma»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 111 (trad. cit., p. 80).

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 110-111 (trad. cit., p. 80).

<sup>10</sup> C. BARTOLI, *La teoría de la subalternidad e il caso dei dalit in India*, op. cit., p. 34. La noción de violencia epistémica es asimilada por Bartoli a la de «violencia simbólica», formulada por Bourdieu, una violencia que funciona «apoyándose sobre estructuras cognitivas de quienes la sufren» (*ibid.*, p. 32, nota).

<sup>11</sup> G. C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale* (1999), Roma, Meltemi, 2004, p. 255.

Ante quienes sostienen la espontaneidad de las masas y el imperativo de dar la palabra a los oprimidos, sin interponer mediaciones y filtros representativos, es el caso de plantear la pregunta radical: *can the subaltern speak?* ¿Puede hablar el subalterno?

## 2. ENTRE EL SILENCIO Y LA PALABRA

La respuesta de Spivak a la pregunta «¿puede hablar el subalterno?», en el ensayo de 1988, es negativa, aunque posteriormente modificaría parcialmente su opinión en la nueva versión del mismo escrito incluida en un capítulo de *A Critique of Postcolonial Reason*<sup>12</sup>. Más que un cambio de rumbo, lo que aparece en el volumen de 1999 es la aclaración de una ambigüedad que el texto anterior dejaba en suspenso. ¿Puede hablar el subalterno? Depende, evidentemente, de lo que signifiquen los verbos «poder» y «hablar». Spivak había contestado que no, analizando el caso paradigmático de una mujer de diecisiete años, Bhubaneswari Bhaduri, que se suicidó en circunstancias misteriosas en el año 1926, en Calcuta. Lo que hacía inexplicable su gesto, según sus familiares, era el hecho de que la chica, en el momento del suicidio, tuviera la menstruación, lo cual obligaba a excluir el móvil «natural» de la vergüenza por un embarazo indeseado. La muerte fue atribuida, no obstante, a motivos pasionales, hasta que, diez años más tarde, se descubrió la carta en la que Bhubaneswari explicaba la naturaleza política de su gesto, desvelando su afiliación a un grupo implicado en la resistencia armada contra los colonizadores. Reflexionando sobre el mensaje incomprendido de la mujer, que había estado esperando al momento de la menstruación para suicidarse, Spivak concluye que el subalterno, y más aún la subalterna, no puede hablar y, si lo intenta, acaba siendo inevitablemente malentendida.

En realidad, en el caso de esta mujer no estamos ante una verdadera incapacidad para expresarse. Spivak aclara, en efecto, que Bhubaneswari no debe ser considerada como una «auténtica» subalterna, no tanto porque pertenece a la clase media metropolitana, como porque se hace cargo de su destino, se rebela, elige, si bien en un contexto trágico, que limita drásticamente las alternativas disponibles y la condena a quedar radicalmente incomprendida. El dramatismo de su historia radica en el hecho de que su mensaje no es comprendido. Bhubaneswari habla, por medio de su cuerpo, pero alrededor suyo no hay nadie que esté en condiciones de descifrar su gesto. Se trata, en el fondo, de un destino no muy distinto al de los rebeldes rurales estudiados por Guha, a los que la historiografía racionalista niega el estatuto de sujetos conscientes porque no llega a comprender la religiosidad como modalidad fundamental de su conciencia política.

<sup>12</sup> La nueva versión de *Can Subaltern Speak?* Está contenida en la segunda parte del capítulo cuarto de *Critica della ragione postcoloniale*, que se cierra con la réplica a algunas respuestas que había recibido a la primera versión del ensayo.

Bien distinta es la naturaleza de la profunda afasia que padecen los «verdaderos» subalternos que aparecen en las páginas de Spivak: las campesinas resignadas a su atávico destino, los miembros de la minoría indígena, las capas más bajas del subproletariado urbano sobre cuya cabeza pasan los acontecimientos de la «gran historia» de la India —la dominación colonial, las luchas por la independencia, la democracia— sin dejar aparentemente rastro alguno, igual que la llegada del fascismo sobre los «cafres» (*cafoni*) de *Fontamara*. En su caso, la imposibilidad de hablar tiene un significado diferente, pues implica, de un lado, una falta de *oportunidad* y, de otro, una verdadera *incapacidad* de expresarse<sup>13</sup>. No hablan porque nadie les interpela. Porque piensan que no tienen nada que decir. Porque consideran que tienen que guardar silencio ante «quienes han estudiado». Su mutismo no debe entenderse en sentido literal, obviamente. El subalterno no carece de la facultad de la palabra, pero «también cuando parece que sabe expresarse, cuando el balbuceo vergonzoso y reverencial se transforma en una voz articulada, [...] usa palabras que no son las suyas: su discurso, su moral, los *topoi* de su alocución están calcados de la cultura hegemónica. El “subalterno hablante” es, en realidad, como la marioneta de un ventrílocuo que toma prestada la voz de quien lo maneja»<sup>14</sup>.

Para ilustrar el silencio de los subalternos, Bartoli propone releer las primeras páginas de la *Lettera a una professoressa*, en que el narrador se interroga sobre esa extraña «enfermedad» que es la «timidez de los pobres»:

«la timidez me ha acompañado a lo largo de toda mi vida. De joven no conseguía levantar los ojos del suelo. Me arrastraba por las paredes para no ser visto. Al principio pensaba que sería una enfermedad mía o, como mucho, de mi familia. Mi madre es de esas que sienten timidez ante el impreso de un telegrama. Mi padre observa y escucha, pero no habla. Más tarde, pensé que la timidez era un mal de los montañeros [...]. Ahora he comprobado que los obreros dejan a los hijos de papá todos los cargos de responsabilidad en los partidos y todos los escaños en el Parlamento. Por tanto, son como nosotros. Y la timidez de los pobres es un misterio más antiguo aún. No se lo puedo explicar yo, que estoy dentro»<sup>15</sup>.

De manera semejante, Gramsci había descrito la actitud del obrero que «cree siempre ser más ignorante y más incapaz de cuanto lo es realmente»; que «tiene siempre grandes dudas a la hora de expresar sus opiniones porque está convencido de que su opinión vale poco, porque ha sido adiestrado a pensar que su función en la vida no es la de producir

<sup>13</sup> C. BARTOLI, *La teoria della subalternità e il caso dei «dalit» in India*, op. cit., p. 44. Bartoli observa oportunamente que los dos aspectos se conectan y se refuerzan recíprocamente, ya que quien «no tiene oportunidad de expresarse no desarrolla la capacidad de hablar y el hecho de no haber desarrollado esa habilidad le desalienta ulteriormente en la búsqueda de ocasiones para tomar la palabra» (*ibid.*).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>15</sup> SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1996, p. 9.

ideas, marcar directrices, tener opiniones, sino la de seguir las ideas de los demás, las directrices de los demás, escuchando con la boca abierta las opiniones de los demás»<sup>16</sup>.

En ambos casos, el silencio de los oprimidos se pone generalmente en relación con el fracaso de la escuela tradicional o «burguesa», que funciona como una máquina para perpetuar la desigualdad, consolidando en los pobres la percepción de su propia ineptitud y en los privilegiados la certeza de un destino ganador. Pero no menos inadecuada se revela la vía de la inclusión democrática, si es cierto que los subalternos tienden a no ejercer los derechos de los que son titulares y «dejan a los hijos de papá todos los cargos de responsabilidad en los partidos y todos los escaños en el Parlamento», cuando no se refugian en la abstención o se dejan atrapar en circuitos de intercambio clientelar.

No obstante, no hay que dar por supuesto que la subalternidad se manifieste necesariamente bajo forma de mutismo o de timidez, ni que aparezca solo en épocas y en países profundamente marcados por el subdesarrollo. Recordemos el fenómeno de los «pobres desiguales», sobre los que ha llamado la atención el economista Maurizio Franzini en un volumen reciente, dedicado a la percepción de la desigualdad en la sociedad italiana<sup>17</sup>. En un capítulo significativamente titulado «Desigualdad sin protesta», el autor toma como punto de partida la constatación de que hoy, en Italia, elevados niveles de desigualdad son generalmente aceptados incluso por quienes ocupan los escalones más bajos de la escala social. El autor avanza diversas explicaciones de este fenómeno, distinguiendo las figuras de los pobres «silenciosos» y de los pobres, como estamos diciendo, «desiguales». Los primeros aspiran a una mayor justicia social, pero, al haber perdido la esperanza de obtenerla, han renunciado a toda forma de protesta y rebelión. Los segundos son aquellos que «aun viéndose perjudicados por el alto nivel de desigualdad, no desean una sociedad que sea más igualitaria»<sup>18</sup>. No la desean —es la hipótesis del autor— porque en el fondo comparten la concepción del mundo de los «ricos». Son como esos automovilistas que, en la cola de la autopista, se dan cuenta de que en el carril de al lado los coches han empezado a moverse rápidamente. En esa situación, el pobre desigualitario no desea que también los coches de su carril se pongan en movimiento, sino que intenta librarse individualmente del atasco, intentando un «salto de carril». Franzini añade la interesante observación de que la confianza, en buena medida irracional, en la posibilidad del «salto de carril» se ve reafirmada por la evidencia de que los pocos que consiguen realizarlo no parece que posean cualidades extraordinarias<sup>19</sup>. Mirando

<sup>16</sup> A. GRAMSCI, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1971, p. 60.

<sup>17</sup> M. FRANZINI, *Ricchi e poveri. L'Italia e le disuguaglianze (in)accettabili*, Milano, Università Bocconi Editore, 2010, pp. 141 y ss.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 154: «El motivo principal del generalizado y persistente optimismo sobre la probabilidad de saltarse la cola podría estar precisamente [...] en la percepción de que las habilida-

la televisión, los «pobres desiguales» ven que los concursantes del Gran Hermano no son, al fin y al cabo, mucho más guapos, simpáticos o inteligentes que ellos. «Por sí mismas, sin la visibilidad televisiva, sus biografías serían tan inciertas y cansadas como las de los demás: esto es algo de lo que están seguros los millones de personas que los contemplan, fascinados. Y de este modo —reflejándose en su normalidad, que suponen semejante a la suya— pueden verlos como modelos de vida completamente alcanzables»<sup>20</sup>.

Un ejemplo paradigmático de esta actitud se encuentra en la figura del obrero que aparece en el documental de Erik Gandini, *Videocracy*. Se trata de un obrero que, a primera vista, tiene bien poco en común con el que describía Gramsci o con los tímidos campesinos de don Milani. No camina con la cabeza gacha, pegado a las paredes. No se calla, no se retrae, no intenta esconderse sino, al revés, se muestra locuaz ante la cámara de televisión. El documental lo sigue mientras explica con qué tenacidad intenta salir del anonimato, convirtiéndose en un personaje de televisión; con qué meticulosidad se dedica a enriquecer su repertorio de artes marciales, imitaciones, bailes acrobáticos, quejándose de que muchachas mucho menos preparadas que él le pasen por delante en las pruebas de selección, exclusivamente por sus cualidades físicas.

Si el subalterno es quien está abajo, pero comparte la concepción del mundo de quien está en lo alto, este me parece un caso, grotesco en su ejemplaridad, del sujeto subalterno. Del obrero conserva la «ética del trabajo» que le lleva a someterse a duros entrenamientos para alcanzar sus objetivos. Pero tanto esfuerzo no hace que deje de ser un perdedor. Lo máximo que consigue obtener es aparecer en programas de televisión como público de estudio. «Es “viejo”, su autodisciplina ha quedado penosamente superada [...]. No obtiene ningún resultado, no va a ninguna parte, porque la televisión no premia el mérito. Riccardo se ve constantemente superado por hordas de muchachas medio desnudas sin ningún talento especial, y se ve obligado a regresar a su modesta vida proletaria, en un tiempo en el que esa vida no representa ya ningún tipo de comunidad»<sup>21</sup>. Crecido en el desierto cultural de los años ochenta, este hombre está íntimamente convencido de que una vida de obrero no es digna de ser vivida. No hay nada que le una a sus compañeros en la fábrica y a un entorno del que intenta por todos los medios escapar. La verdadera vida está en otra parte, en la pantalla luminosa del televisor, para él como para los albaneses de *Lamerica*, la película de Gianni Amelio, que miran la televisión italiana fascinados y

des de que cada uno dispone al final no son tan distintas de las que poseen quienes sí lograron saltársela. Por consiguiente, la atención se focaliza en esta desigualdad de “dotaciones” o habilidades, más que en el exiguo número de personas que efectivamente llegan a tener éxito».

<sup>20</sup> R. ESCOBAR, *La paura del laico*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 59.

<sup>21</sup> G. FERRARA, «Il caso Videocracy», en A. SALERNO (ed.), *Videocracy. Come tutto è cominciato*, Roma, Fandango libri, 2009, p. 76.

convencidos de que en ella se representa la imagen fidedigna de lo que sucede en Italia.

El documental no llega a explorar las orientaciones políticas del obrero Riccardo, ni dice a quién votó en las últimas elecciones. No es difícil imaginarlo.

### 3. EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN (¿POR QUIÉN VOTAN LOS SUBALTERNOS?)

Ha llegado el momento de preguntarse: ¿a quién votan los subalternos, cuando votan? ¿A quién escogen como representante (o por quién quieren ser escogidos)?

Como hemos visto, el subalterno no pone en discusión los criterios de juicio, y de pre-juicio, dominantes en la cultura hegemónica. Perteneciente al «mundo de los perdedores» que, en lugar de levantar la cabeza y luchar por su emancipación, se deja guiar por la propaganda y acaba por enredarse en peleas que no son las suyas. Recordemos también que el subalterno —en su representación como tipo ideal— ha interiorizado hasta tal punto la concepción del mundo dominante, que lo sitúa en los márgenes de la sociedad, que siente desprecio por sí mismo y admiración por sus opresores. Es por tanto plausible imaginar que, al escoger a alguien que lo represente, el subalterno no dé su voto a un «semejante», sino a un ciudadano que le parece «totalmente distinto». Alguien que proviene de ese mundo dorado al que él mismo querría pertenecer, sobre el que proyecta sus deseos, esperanzas, soluciones salvadoras. Es un fenómeno captado magistralmente por Marx en *El 18 brumario*, un texto crucial para nuestro enfoque porque ilumina, con insuperable sagacidad, uno de los momentos fundacionales del populismo moderno.

La elección de Luis Bonaparte es, en opinión de Marx, una «reacción del campo contra la ciudad», una victoria de la no-clase de los campesinos pequeños propietarios, recibida con aprecio, por motivos distintos y contingentes, por el ejército, la burguesía —que deseaba liberarse de las cargas que suponía el ejercicio directo del poder— y por una parte del proletariado<sup>22</sup>. Vale la pena releer las páginas dedicadas específicamente a los campesinos:

«no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un Parlamento o por medio de una asamblea. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como un señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder

<sup>22</sup> K. MARX, *El 18 brumario di Luigi Bonaparte* (1852), Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 33 (trad. cast. de D. P. Safont, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 55). Pero cfr. también *id.*, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (1895), Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 169-71 (trad. cast. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980, pp. 136-137).

ilimitado de Gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol»<sup>23</sup>.

Los campesinos, en la interpretación de Marx, son incapaces de hacer valer sus intereses colectivos y, antes aun, de reconocerlos. En este sentido son una no-clase, o mejor, son una clase *en sí*, en la medida en que sus condiciones de vida les diferencian y contraponen a las demás clases, pero no una clase *para sí*, ya que «la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad»<sup>24</sup>. La realidad de la dispersión y la división de los campesinos se plasma en la célebre imagen de las patatas en un saco, que no forman un todo, sino una simple suma de idénticas dimensiones. De ahí la necesidad de ser representados por una figura paterna o «patronal», y de consolarse con «la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería todo su esplendor»<sup>25</sup>.

Spivak advierte que en estos fragmentos Marx se reserva el uso del término *vertreten*, en lugar de *darstellen*, para indicar aquello que en inglés se traduce con «to represent» y en italiano «rappresentare» (representar). Los dos términos se refieren a dos distintas nociones de representación: como «actuar en nombre y por cuenta» de alguien y como «representar», reproducir o reflejar una determinada realidad, acepciones que corresponderían, la primera, a la esfera política, y la segunda a la artística o filosófica<sup>26</sup>. En realidad, ambos significados tienen una declinación política: el representante, en la primera acepción, es aquel que ha sido formalmente autorizado a actuar por cuenta de otros (tanto si es un delegado, obligado a respetar las indicaciones literales de quien lo ha nombrado, como si es un fideicomiso, libre del vínculo de mandato). En la segunda acepción, representar significa «ocupar el lugar de» alguien o algo, en virtud de una relación de semejanza (como en el caso de un Parlamento elegido con el sistema proporcional, que refleja la disparidad de las orientaciones políticas del electorado) o de un nexo de carácter simbólico (como en el caso del rey o del jefe de Estado que «representa» la unidad de la nación, igual que lo hace una bandera o un himno)<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> K. MARX, *El 18 brumario*, op. cit., pp. 143-144 (trad. cit., p. 153). Sobre la relación entre campesinos y política, cfr. también E. HOBBSBAMM, *Gente non comune. Storie di uomini ai margini della Storia* (1998), Milano, Rizzoli, 2000, cap. 11 (trad. cast. *Gente poco corriente, resistencia, rebelión y jazz*, Barcelona, Crítica, 1999).

<sup>24</sup> K. MARX, *El 18 brumario*, op. cit., p. 143 (trad. cit., p. 153). Se trata de un aspecto que también Gramsci pone de manifiesto, al afirmar que «la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica» y que «las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse. Cfr. *Quaderni del carcere*, edición de V. Gerratana, vol. 3, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2283 y 2288. Cfr. al respecto J. A. BUTTIGIEG, «Sulla categoria gramsciana di "subalterni"», en G. BARATTA y G. LIGUORI (eds.), *Gramsci da un secolo all'altro*, Roma, Editori Riuniti, 1999.

<sup>25</sup> K. MARX, *El 18 brumario di Luigi Bonaparte*, op. cit., p. 144 (trad. cit., p. 153).

<sup>26</sup> G. C. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, op. cit., pp. 277-278. Pero cfr. también N. BOBBIO, «Rappresentanza e interessi», en G. PASQUINO (ed.), *Rappresentanza e democrazia*, Bari, 1998, p. 7.

<sup>27</sup> H. F. PITKIN, *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972 (trad. cast. de R. Montoro Romero, *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985).

¿En qué sentido puede afirmarse que Luis Napoleón «representa» a los pequeños propietarios campesinos? Lo que es seguro es que no puede ser considerado como un simple portavoz de sus intereses. Esta, por lo menos, es la interpretación de Marx, para quien «los dos Napoleones únicamente defienden al mundo rural en la imaginación de los campesinos» y Napoleón III «aparenta ser el hombre de los campesinos, pero lo es en realidad de la burguesía financiera»<sup>28</sup>. Y es igualmente evidente que en Bonaparte los campesinos no buscan, ni encuentran, un espejo fiel que refleje su imagen. Lo que buscan es un espejo deformante, que trasforme su pequeñez en *grandeur*, su vida mísera en la promesa del retorno de los fastos imperiales o, más prosaicamente, de un premio de lotería. Estamos, por tanto, ante una forma de representación simbólica que no se basa en la semejanza entre representantes y representados, sino en un vínculo de tipo emotivo que viene a crearse entre unos y otro. «Dado que la conexión entre símbolo y referente parece arbitraria y existe únicamente donde se cree en ella —afirma Hanna Pitkin en un texto clásico sobre esta materia— la representación simbólica parece descansar más bien sobre irracionales respuestas psicológicas, afectivas y emocionales que sobre criterios justificables racionalmente»<sup>29</sup>.

*Mutatis mutandis*, fijémonos en la relación que viene a establecerse entre sectores desaventajados de la sociedad y líderes populistas que tan poco tienen de auténticamente «populares». Refiriéndose a Haider, Pierre André Taguieff ha escrito: «Un nuevo híbrido ha nacido: el tribuno de la plebe-millonario»<sup>30</sup>. Pero los ejemplos podrían multiplicarse: Ross Perot que incita a las masas contra el Presidente Clinton porque no paga el alquiler de la Casa Blanca; el hombre más rico de Italia que se presenta como «el presidente obrero»... Se podría objetar que en estos casos los candidatos a representar al pueblo tienden a ocultar su estatus social y a guiñarle el ojo al hombre de la calle, presentándose como una «persona corriente». Un intento tan descarado que sería grotesco, si no fuera porque a menudo funciona. ¿Acaso el secreto no estará en el mensaje subliminal que lanza: «Fijaos: soy la imagen del éxito, soy aquello que vosotros no sois y que os gustaría ser, solo yo puedo haceros soñar?»

También en el caso del bonapartismo este doble guion está funcionando. El bonapartismo se sostiene, además de sobre el consenso de los campesinos, sobre el consenso decisivo del subproletariado urbano, así descrito en *El 18 brumario*: «roués arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, esclavos huidos de las galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni, carteristas y rateros, jugadores, maqueraux, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritoruelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y

<sup>28</sup> M. RUBEL, *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1960, p. 155.

<sup>29</sup> H. F. PITKIN, *The Concept of Representation*, op. cit., p. 100 (trad. cit., p. 110).

<sup>30</sup> P. A. TAGUIEFF, *L'illusione populista* (2002), Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 136.

errante que los franceses llaman la *bohème*»<sup>31</sup>. Esta humanidad degradada, que —como hemos visto— Marx distingue claramente del proletariado, tiene por «jefe» a Luis Bonaparte. Organizada y movilizada en la «Sociedad del 10 de diciembre», esta masa informe de marginados y aventureros, acostumbrados a vivir de subterfugios y de ilegalidades, constituye la *claque* de las apariciones públicas de Bonaparte, expresa ruidosamente su aprobación, atemoriza y amenaza a los opositores bajo la mirada cómplice de la policía. En este caso, Marx insiste en los elementos de afinidad y semejanza entre representante y representados: el subproletariado refleja la auténtica naturaleza del sobrino de Napoleón, carente de cualquier rastro de la grandeza de su ilustre progenitor. Para Marx, el propio Luis Bonaparte es un subproletario: bribón como quienes le aclaman; igual de corrupto; igual de acostumbrado a la ilegalidad y al vicio. Y, como ellos, parte de la componente parasitaria de la sociedad, siempre dispuesta a «beneficiarse a costa de la nación trabajadora»<sup>32</sup>.

Y, sin embargo, sigue siendo cierto que Luis Bonaparte es subproletario nada más que por analogía. Su milagro consiste en haber conseguido dar unidad y voluntad a una masa heterogénea de personas que, antes de su aparición, estaba políticamente anulada. Aquí no nos encontramos ante una clase *en sí* —como los campesinos— que aguarde la llegada de alguien que pueda despertarle la conciencia; sino ante una masa de individuos atomizados y dispersos que están juntos y adquieren una existencia pública solo porque Napoleón los moviliza y los organiza. Es un aspecto acertadamente destacado por Laclau: en este caso el representante viene antes de los representados: no se limita a dar voz a intereses y necesidades preexistentes; es él mismo quien los crea, formando una comunidad (un «pueblo») donde solo existían átomos dispersos<sup>33</sup>. Este argumento puede ser hasta cierto punto extendido al heterogéneo conjunto de grupos que pasa a constituir la base social de Napoleón, desmintiendo la teoría elaborada solo pocos meses antes en el *Manifiesto*, donde las clases eran dos y parecían estar destinadas a jugar papeles escritos de antemano<sup>34</sup>. ¿Qué es lo que puede unir a campesinos, burgueses, aristocracia financiera y sectores de la clase obrera, si no es la persona de Luis Napoleón o, mejor dicho, ese *nombre* ilustre tras el que se esconde<sup>35</sup>?

<sup>31</sup> K. MARX, *Il 18 brumario*, op. cit., p. 82 (trad. cit., p. 99).

<sup>32</sup> *Ibid.* (trad. cit., pp. 99-100), donde se subraya la «afinidad» entre Luis Napoleón y el subproletariado. En otros lugares, esta equiparación es todavía más explícita: «Regalar y recibir prestado: a eso se limita la ciencia financiera del infraproletariado, lo mismo del distinguido que del vulgar» [p. 72 (trad. cit., p. 91)].

<sup>33</sup> E. LACLAU, *La ragione populista* (2005), Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 137-138 (trad. cast. de S. Laclau, *La razón populista*, México, FCE, 2006).

<sup>34</sup> B. BONGIOVANNI, «Bonapartismo», en A. D'ORSI (ed.), *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, op. cit., p. 52.

<sup>35</sup> «Y se encontró un individuo que se hace pasar por tal hombre, por ostentar el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoleon* ordena: “La recherche de la paternité est interdite”» [*Il 18 brumario*, op. cit., p. 144 (trad. cit., p. 153)]. El éxito inicial del *outsider* Luis Napoleón en las elecciones de 1848 se explica fundamentalmente por el hecho de que su nombre era el único que conocía gran parte de los que tenían derecho de voto.

Queda claro, en todo caso, que la política simbólica del bonapartismo estaba destinada a afianzarse sobre todo sobre los componentes más desinformados y desorganizados de la sociedad, los menos capacitados para resistir a la seducción del Bonaparte vendedor de «sueños dorados» (las loterías), o de mucho más tangibles géneros alimentarios como el vino y las salchichas con ajo generosamente distribuidas a la tropa<sup>36</sup>. Es a ellos a quienes se dirige la sabia y modernísima «política de imagen» puesta en práctica por Napoleón: los cumpleaños imperiales, celebrados como fiestas nacionales; las visitas oficiales a las provincias, realizadas con la mayor solemnidad; los desfiles militares, que evocan las glorias del Primer Imperio; las Exposiciones Universales; las ceremonias religiosas en honor del emperador. Un torbellino de grandes acontecimientos que recorren la vida de la Segunda República y, después, del Segundo Imperio, proporcionando al régimen una solidez y una duración que no puede explicarse solo con la censura y la persecución a los opositores, sino con la existencia de un verdadero consenso popular, que no deja de sorprender a los críticos del bonapartismo<sup>37</sup>.

#### 4. DESEAR CONTRA LOS PROPIOS INTERESES

Como hemos visto, el subalterno puede ser definido como aquella persona —normalmente una mujer— que «desea contra su propio interés». Un caso paradigmático en la India tradicional son para Bartoli aquellos miembros de las subcastas de los intocables que comparten la representación del mundo dominante, en la que son seres impuros y despreciables. Interiorizando la concepción de la sociedad dividida en castas, esos sujetos ayudan a perpetuar un sistema que los excluye y los penaliza de muchas maneras. En su caso, no es difícil imaginar qué significa desear en contra del propio interés.

Spivak se detiene a considerar la figura de la viuda india que se inmola en la pira del marido difunto. Un gesto controvertido, ensalzado por los hindúes como acto heroico, expresión de la libre voluntad de la mujer (para quien el suicidio ritual no era una prescripción categórica), y condenado por los ingleses como un crimen de tal dimensión que habría justificado el dominio colonial. Dos interpretaciones opuestas, pero igualmente indiferentes a la experiencia real de estas mujeres, atrapadas entre quienes las reconocen como *sujetos* «libres» solo en el momento en

<sup>36</sup> K. MARX, *Il 18 brumario*, op. cit., pp. 84-85 y 93 (trad. cit., pp. 102 y 110).

<sup>37</sup> Esto es lo que afirmaba George Sand tras el primer plebiscito: «¿Cómo responder a seis o siete millones de votos? Es verdad que, en parte, han sido votos robados. El voto sin derecho de elección, sin derecho de reunirse, consultarse y ser escuchados es un auténtico engaño. Pero, al final, nadie ha sido forzado a votar sí, y la gran mayoría ha votado sí. No es posible comprar o atemorizar a seis o siete millones de hombres» (cit. en M. TRUESDELL, *Spectacular Politics. Louis-Napoleon Bonaparte and the «Fête impériale», 1849-1870*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 34). Sobre fuerza y consenso en el régimen bonapartista, cfr. también C. CASSINA, *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Roma, Carocci, 2001, pp. 92 y ss.

que se las invita al suicidio y quienes, para protegerlas, las convierten en *objeto* de decisiones ajenas<sup>38</sup>. La viuda —comenta Bartoli— «no estuvo nunca ante una verdadera elección, la suya fue una connivencia, fatal e involuntaria, con sus verdugos. Se vio atrapada entre quienes la ensalzaban empujándola a la muerte y quienes la querían salvar pero la injuriaban», poniéndola ante el dilema de «conservar su mundo de afectos y valores al precio de perderse a sí misma o mantenerse en vida repudiando su esfera de relaciones y creencias»<sup>39</sup>.

Incluso en el caso de la viuda absolutamente resuelta a inmolarse en la pira del marido sería plausible hablar de deseo que choca con el propio interés, asumiendo que pueda presumirse la existencia de un interés universal a la supervivencia física. El planteamiento podría extenderse, con algunos matices, a la mujer adulta que solicita ser reinfibulada después del parto, o que «escoge» vivir tras un velo, recluida y sometida a la dominación masculina<sup>40</sup>. Casos extremos, pero no imaginarios, que no agotan el repertorio de las posibles elecciones realizadas en contextos marcados por la violencia y la discriminación, ya que existen intocables que se organizan para afirmar sus derechos y movimientos de mujeres africanas o islámicas que se oponen a las mutilaciones genitales o a la obligación del velo.

¿Qué decir, sin embargo, de los casos en los que está menos claro en qué consiste el interés que se sustrae a la conciencia del subalterno o subalterna? ¿Qué decir de los muchos grados de subalternidad que hemos ido mencionando hasta aquí? Las masas campesinas y subproletarias que aclaman a Bonaparte, los pueblos colonizados, los «pobres desiguales», o incluso los nicaragüenses que eligieron a Violeta Chamorro en 1990, determinando el fin de la revolución sandinista: ¿en qué sentido es posible sostener —como se ha hecho— que desean, y votan, en sentido contrario a sus «verdaderos» intereses<sup>41</sup>?

Volvamos al juicio de Marx sobre las elecciones que llevaron a la coronación de Luis Bonaparte: «La voluntad colectiva de la nación, cada vez que se manifiesta en el sufragio universal, busca su expresión adecuada en los enemigos empedernidos de los intereses de las masas, hasta que, por último, la encuentra en la tozudez de un filibustero»<sup>42</sup>. Las masas —observa Marx— han usado el derecho de voto recién conquistado para darle el poder a sus adversarios. Marx puede decirlo porque ra-

<sup>38</sup> G. C. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, op. cit., p. 306, que plantea la cuestión en términos de una alternativa entre «patriarcado e imperialismo».

<sup>39</sup> C. BARTOLI, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>40</sup> Sobre estos temas véanse, al menos, A. FACCHI, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2006, y A. M. RIVERA, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche dell'alterità*, Bari, Dedalo, 2005.

<sup>41</sup> El caso de las elecciones en Nicaragua que, contra todo pronóstico, terminaron con la derrota de los sandinistas, ha sido presentado por L. MEDOVOL, S. RAMAN y B. ROBINSON como ejemplo paradigmático de la incapacidad de los subalternos de perseguir sus propios intereses. Cf. «Can the Subaltern Vote?», *Socialist Review*, XX, núm. 3, Summer 1990, pp. 133-149.

<sup>42</sup> K. MARX, *Il 18 brumario*, op. cit., p. 42, las cursivas son mías (trad. cit., p. 65).

zona en términos de intereses *de clase* y sobre la base de una filosofía de la historia que asigna a cada sujeto social una tarea y un papel bien definidos. Actuar contra los intereses propios significa, en esta óptica, ir en contra de la historia, interrumpir o desviar la marcha del progreso que se aproxima irresistiblemente a la meta de una sociedad de libres e iguales. Como observador atento de su propio tiempo, Marx sabe naturalmente que individuos y grupos no actúan invariablemente según sus propios intereses de clase, porque pueden ser atraídos por la ideología y la falsa conciencia. Sin salirnos del análisis desarrollado en *El 18 brumario*, la burguesía francesa, en 1848, renunciando a gobernar a favor de Bonaparte, «sacrificó su interés general de clase, es decir, su interés político, al más mezquino y sucio interés privado»<sup>43</sup>. Lo mismo han hecho los campesinos y subproletarios que le dieron su voto a Napoleón pensando en los beneficios inmediatos que habrían podido obtener con ello. No siempre, por tanto, los individuos están a la altura de las tareas que la Historia les asigna. Queda todavía, según Marx, la posibilidad de distinguir entre intereses *objetivos* de una determinada clase y las aspiraciones *subjetivas* de los individuos que las forman.

Una perspectiva como esta aparece todavía en Gramsci. Las masas están sometidas a la hegemonía de las clases dirigentes, que intentan imponer su visión del mundo. Para contrarrestar en el plano ideológico a la hegemonía de la clase burguesa, el Partido Comunista debe hacerse portador de una labor de «reforma intelectual y moral» orientada a que los subalternos lleguen a ser conscientes de su condición y de las relaciones sociales en las que están inmersos. También en este caso la idea es que es posible distinguir con claridad entre los intereses de las masas y sus deseos contingentes, fruto de la deseducación y el adoctrinamiento; sus «necesidades» de sus «pasiones», «cuidadosamente fomentadas y alimentadas» por los demagogos<sup>44</sup>. En el trasfondo de una visión como esta se encuentra la convicción —firmemente arraigada en Gramsci— de que, en el momento en que lleguen a tener en sus manos los instrumentos necesarios para juzgar autónomamente, obreros y campesinos no podrán más que ponerse del lado «correcto», reconociendo en el comunismo su objetivo histórico<sup>45</sup>.

¿Qué ha sido de estas certezas, con la disolución de las clases y la desaparición de la confianza en la posibilidad de reconocer el sentido y la dirección de la historia?

En el marxismo tardío de la Escuela de Frankfurt perdura la idea de que es tarea del intelectual asumir un punto de vista de clase e incluso «confrontar al proletariado con sus verdaderos intereses»<sup>46</sup>. El

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 122 (trad. cit., p. 133).

<sup>44</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. 2, edición de V. Gerratana, Torino, Einaudi, 2001, p. 772, donde el ejemplo típico de régimen demagógico, en el sentido negativo del término, es precisamente el bonapartismo.

<sup>45</sup> M. L. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Roma, Viella, 2007, p. 97.

<sup>46</sup> M. HORKHEIMER, «Teoria tradizionale e teoria critica», en *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino, Einaudi, 1974, vol. 2, p. 159 (trad. cast. de J. L. López y López de Lizaga, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 48).



presupuesto, una vez más, es que sea posible distinguir entre intereses «verdaderos» y «falsos», o entre necesidades «auténticas» e «inducidas», sobre la base de un análisis de la sociedad y de las dinámicas psíquicas individuales que toma de Freud, y no solo de Marx, algunas de sus intuiciones fundamentales<sup>47</sup>. Y, sin embargo, no se trata de una distinción que carezca de dificultades, como prueba que el propio Marcuse llega a poner en duda la pertinencia de la noción de alienación aplicada a las modernas sociedades del bienestar, en las que «la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina»<sup>48</sup>.

Será necesario entonces reconocer que sin las coordenadas de una filosofía de la historia la noción de interés pierde su presunto carácter objetivo e incontrovertible, y acaba identificándose con los fines y las aspiraciones subjetivas que, en cada circunstancia, los individuos persiguen<sup>49</sup>. ¿Implica esto una renuncia a cualquier brújula que nos permita distinguir entre aspiraciones autónomas y heterónomas, necesidades auténticas e inducidas, intereses reales y simples espejismos? ¿Implica condenar a la insignificancia las nociones mismas de alienación, falsa conciencia, subalternidad? No necesariamente. Una vez establecido que no hay nadie que pueda arrogarse la tarea de determinar en qué consiste el interés «objetivo» de otra persona —por el simple hecho de que no existe un interés que sea «objetivo»— sigue siendo todavía posible y obligado distinguir entre condiciones en las que los sujetos son libres de elegir los fines hacia los que dirigirse y condiciones en las que dicha libertad no existe, o ha quedado reducida al mínimo. Donde la libertad que está en juego no es, evidentemente, la «libertad negativa» (entendida como ausencia de impedimentos a la acción), sino aquella que Norberto Bobbio ha llamado la «libertad de la voluntad», consistente en la capacidad de «orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado[s] por la voluntad de otros»<sup>50</sup>. El subalterno habrá de ser visto como aquella persona que carece de los instrumentos cognitivos y culturales indispensables para formarse autónomamente objetivos, ideas, preferencias. Un sujeto fundamentalmente hetero-dirigido, cuya «libertad de la voluntad» está fuertemente condicionada.

<sup>47</sup> H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), Torino, Einaudi, 1967, pp. 11 y 25-26 (trad. cast. de A. Elorza, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, pp. 7 y 24-25).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 29 (trad. cit., p. 39).

<sup>49</sup> Esta acepción amplia e indeterminada de interés era dominante antes de que se impusiera la acepción estrictamente económica típica de la modernidad. Cfr. al respecto, A. O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Milano, Feltrinelli, 1979, p. 30 (trad. cast. de J. Solé, *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999).

<sup>50</sup> N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 48 y ss. (trad. cast. de P. Aragón Rincón, *Libertad e igualdad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 100 y ss.). Es superfluo observar que el concepto de «libertad de la voluntad» tiene una larga tradición a sus espaldas, pues está relacionado con la noción platónica, y más tarde kantiana, de «dominio de sí», que ya hemos encontrado en el segundo capítulo.

Hay una dosis intolerable de paternalismo en la pretensión del intelectual de indicarle al subalterno lo que *debería* querer y desear. Pero más peligrosos aún son los elogios interesados de los poderosos que se dirigen a los subalternos elogiando su inteligencia y capacidad de juicio. Un viejo truco, utilizado por Cleón y por los populistas de todos los tiempos, que halagan al pueblo (*vox populi vox dei*) para poderlo más fácilmente engañar.