

James C. Scott, *Decoding Subaltern Politics. Ideology, Disguise and Resistance in Agrarian Politics*, Oxon y Nueva York, Routledge, 2013, 176 pp.

ENRIQUE RAJCHENBERG S.*

Aunque la obra de James C. Scott no ha sido traducida al español, con la única excepción de *Los dominados y el arte de la resistencia*, no por ello es un autor desconocido en el mundo hispanoamericano. Su análisis sobre la resistencia de los dominados, basado en la distinción conceptual entre *public transcript* y *hidden transcript*—que en nuestra lengua se tradujeron como discurso público y discurso oculto— se ha difundido profusamente, aun si no se conoce siempre de primera mano su propuesta teórica. La mayor contribución de Scott a las ciencias sociales consiste en haber procedido a una reproblematicación de las prácticas de la resistencia y, por ese medio, de la dominación misma.

La preocupación que recorre toda la obra de Scott consiste en demostrar que los dominados no padecen el ejercicio del poder pasivamente; sino que, salvo situaciones hipotéticas de ocupación por el poder de todos los espacios sociales y de sociabilidad, hipótesis que no se cumple ni en las cárceles, a excepción del diseño panóptico benthamiano, o incluso en el campo concentracionario, aquéllos detentan un arsenal de recursos para contrarrestar el sojuzgamiento absoluto. Es lo que Scott denominó las “armas de los débiles” —*weapons of the weak*—, cuyo repertorio incluye dispositivos tan aparentemente inofensivos como el chiste o más agresivos como el incendio anónimo de un campo a punto de ser cosechado. En todo caso, Scott ha insistido en cómo lejos de ser fruto de la imaginación individual de algún atrevido, las armas de los débiles forman parte del acervo cultural colectivo, compartido por ende entre los dominados de una sociedad. Esa es la condición misma para que un acto de desafío al poder realizado por un solo individuo sea comprendido como tal por todos.

Las tesis de Scott no pueden ser descontextualizadas respecto a lo que él mismo considera su determinación epocal. En efecto, el profesor de antropología de la Universidad de Yale alude a la desilusión de la generación de los jóvenes que vieron y vivieron con expectativas revolucionarias la década del sesenta, que derivaron, según él, en la constitución de Estados más poderosos que sus predecesores y, consiguientemente, con más fuerza para extraer recursos de la economía campesina. El fin de la rebelión de aquel decenio no significaba, empero, la alineación de los campesinos a las posiciones de las élites, sino la continuación de la protesta por otros medios, menos sonoros, vale decir, el *hidden transcript*, y demostraba que si bien “el campesinado y las élites revolucionarias pueden ambos tener expectativas utópicas de un nuevo orden, es evidente que sus ideas de utopía son radicalmente divergentes” (p. 3). Ello significa que lejos de la imagen convencional que ve total conformidad de los subalternos en el interregno de dos momentos insurgentes, esa aceptación aparente

* Facultad de Economía y Posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

de la dominación se encuentra desmentida por el “descubrimiento” de las múltiples formas de la resistencia cotidiana.

Este extenso preámbulo al comentario del más reciente libro de Scott tiene por objeto dar cuenta de lo que, desde mi punto de vista, es el tema nuclear de su obra completa y que prosigue en *Decoding Subaltern Politics*.

Cuatro extensos ensayos del libro prolongan y, simultáneamente, innovan en problemáticas abordadas por Scott en trabajos anteriores. El primero concierne a la relación entre “gran tradición” y “pequeña tradición” políticas o religiosas, conceptos retomados de Robert Redfield. El primero se refiere a las creencias y prácticas de las élites; el segundo a las de las clases dominadas. Asimismo, el primero se hace valer como genuina ortodoxia, mientras que el segundo puede ser denominado como la heterodoxia *folk*.

Tanto las iglesias y sus mandatarios, como los partidos políticos y sus comisarios, pueden exhibir el número formal de adherentes para reivindicar sus cuotas de poder en la sociedad. Pero cuando se investiga la calidad de las creencias, la distancia respecto a la ortodoxia, o sea la gran tradición, trastoca el paisaje de hegemonía indiscutible de una tradición para convertirse en un escenario de conflicto que a veces roza una herejía política y religiosa.

A contrapelo de las posturas funcionalistas, Scott no concibe la pequeña tradición como una simple vulgarización de la cultura de las élites, sino como resignificación y parroquialización, por una parte, y como actualización de creencias y prácticas de más larga data, por otra, que son instrumentalizadas para cuestionar la cultura de las élites. Aquí radica la ventaja de las culturas populares respecto a las grandes tradiciones. Estas últimas hacen descansar la veracidad y justeza de la doctrina en textos escritos; en cambio, la cultura popular es, destaca Scott, una tradición oral que por definición es plástica. De ahí su capacidad para ser “transformada en arreglo con las necesidades de grupos sociales y con las vicisitudes de la historia” (p. 28). Es por ello que, señala nuestro autor, la definición de la realidad por las clases dominantes, es decir, “los términos de la subordinación a una gran tradición y a sus representantes” (p. 19) no es una pura imposición, sino siempre resultado de una negociación. Cuando aquéllas se arriesgan a ello, o cuando violan los derechos de subsistencia consuetudinarios de los campesinos, entonces sí es de esperarse un enfrentamiento.

La temática es prolongada en un ensayo formalmente separado del anterior, hacia una dimensión de la pequeña tradición, a saber, el localismo. Dos sentidos parecen estar asociados a esta característica de las sociedades campesinas. El primero se refiere a la defensa de los derechos de cada pueblo respecto al poder central, pero también respecto a otros pueblos. El universo campesino que refiere Scott es impermeable a las abstracciones: aquí prevalecen relaciones cara a cara; el terrateniente no es personificación de una categoría socioeconómica, sino que es un sujeto con rasgos concretos indisolubles de su calidad de gran propietario de tierras. Asimismo, los recursos locales de subsistencia como pastizales, bosques y áreas de pesca —agrega Scott— pertenecen a la comunidad pueblerina y no pueden ser apropiados ni por un propietario privado ni por habitantes de otros pueblos. Así entendido, el localismo, éste es su segundo sentido, significa fragmentación política de los campesinos o,

en otras palabras, incapacidad de alcanzar niveles nacionales del quehacer político: “El particularismo de la pequeña tradición tiene dos importantes implicaciones. En primer término, ello significa que, *por sí mismo*, el pueblo carece de los medios institucionales para una confrontación directa con una mucho más poderosa gran tradición. En segundo lugar, significa que el campesinado está *por sí mismo* mal equipado, en términos de conocimiento e interés, para sostener una lucha nacional por objetivos más amplios” (p. 41, las cursivas son mías). Curiosamente, Scott intenta validar esta propuesta teórica con el zapatismo quien, según él, fue “relativamente indiferente a las soluciones nacionales excepto cuando éstas afectaron la suerte de la lucha local” (p. 41). En verdad, el caso histórico está mal escogido. El zapatismo se involucró en la definición de los problemas nacionales y legisló incluso en torno a cuestiones que rebasaban el ámbito no solamente local, sino el campesino y agrario. La participación de los zapatistas en la Soberana Convención Revolucionaria de 1914 a 1916 parece confirmar esta interpretación. Incluso investigaciones más recientes demuestran la estrategia internacional del zapatismo y sus vínculos con organizaciones en el extranjero. Por lo demás, el campesinado no vive en comunidades compuestas sólo de labradores y de gente dedicada a las labores del campo. Las comunidades campesinas contienen también artesanos, maestros de escuela, periodistas locales y curas. Estos sujetos, que han sido denominados en la historiografía mexicanista “intelectuales pueblerinos”, desempeñaron un papel relevante en la conformación del zapatismo como fuerza política nacional. Su estatus de intelectuales no los hizo externos o ajenos a las comunidades morelenses, aun si el eje rector de la dinámica de éstas fue la relación con la tierra y las problemáticas derivadas de ella. Su papel lo desempeñaron en función de esa preocupación campesina básica.

Su definición del particularismo insiste en que “por sí mismos” los pueblos no logran ver más allá de la cruz de su parroquia. Parecería, entonces, que Scott recupera la tesis leninista sobre la necesaria presencia de una vanguardia iluminada que arranque a los campesinos de su anclaje localista. No obstante, no llega a esa conclusión. Al contrario, afirmará que los campesinos no necesitan de los intelectuales o de las vanguardias para adquirir conciencia de la dominación y para expresar su oposición a ella: “Es claro que en el terreno de la creencia y de la práctica, la oposición a la religión dominante no espera la llegada de ‘agitadores de afuera’” (p. 34).

El tercer ensayo concierne a una de las modalidades de la práctica política de “los de abajo” inscrita en lo que previamente denominé pequeña tradición. Se trata de los modos de disimulación. Retoma Scott de esta manera el objeto central de su investigación en *Weapons of the Weak*, un libro de 1985. En este momento se refirió a la comparación entre la resistencia al pago del diezmo en Francia y a su equivalente musulmán en Malasia, el *zakat*, que exhibe una similitud asombrosa. Para Scott, este género de prácticas son políticas, no prepolíticas, como las denominaría Eric Hobsbawm, aun si no llegan a formalizarse en términos organizativos y discursivos en términos simétricos a las prácticas de las élites. La sofisticación de las posturas políticas de las élites expresadas por escrito no se encontrará en el universo agrario campesino. Por ello mismo, son frecuentemente ignoradas por los politólogos e historiadores, quienes sólo voltean la mirada a los registros escritos. Esto

conduce a que “la pequeña tradición alcance visibilidad histórica” sólo cuando desafía abiertamente a las élites dirigentes, lo cual está lejos de ser la norma de las prácticas políticas cotidianas de los subalternos. En suma, se trata de una “historia en la sombra” —*shadow history*—.

La resistencia al pago del diezmo, justificado por su redistribución a los más pobres por parte de la alta jerarquía religiosa, no reside en el rechazo a la solidaridad con aquéllos, sino al hecho de que en la práctica la parte del león del diezmo o del *zakat* queda en manos de los dignatarios de las iglesias. Así, el ocultamiento de las cosechas, las declaraciones falseadas sobre la superficie cosechada, la anticipación de la cosecha para que los recaudadores no puedan comprobar el volumen real de ésta, etc., son técnicas de resistencia que se repiten en la Francia de los siglos XVII y XVIII y en la Malasia de fines del siglo XX.

Estas resistencias a las ambiciones del poder, religioso o político, no aparecen como resultado de acciones concertadas colectivamente, aunque sí forman parte de ese acervo cultural de las clases dominadas, y de ninguna manera acciones aisladas o inconexas. Ello, insiste Scott, no implica ineficacia práctica de esas formas de resistencia: su impacto acumulativo es susceptible de torcer la voluntad de los poderosos y sus proyectos de dominación.

No obstante, se suscita inevitablemente una interrogante no respondida por Scott: si las técnicas de la resistencia son tan semejantes, a pesar de las distancias espacial y temporal, con mayor razón lo han de ser cuando la cercanía es mayor. Es decir, que hay matrices culturales compartidas por diferentes grupos de las sociedades campesinas, pero que vuelven incomprensible su existencia política fragmentaria. O sea, ¿por qué sobre la base de una identidad político-cultural común no podría erigirse, como afirma el autor, una base unificada que desafiara extralocalmente, o si se prefiere, nacionalmente, al poder político?

El último ensayo recupera una problemática abordada por Scott en *Seeing Like a State*, obra de 1998, aquella referida al reordenamiento del espacio físico y social por el Estado para poder ejercer las técnicas de control de la población y de exacción de los recursos de las economías campesinas. Éstas preexisten al Estado y son altamente indiscifrables para él en la forma en que se encuentran ordenadas. Por ello define el proceso de construcción del Estado como “la conquista de la ilegibilidad”, que consiste en “la capacidad de localizar ciudadanos unívocamente y sin ambigüedades” y en la obtención de “información estandarizada que permite crear estadísticas agregadas acerca de la propiedad, el ingreso, la salud, la demografía, la productividad, etc.” (p. 105). El bosque, tal como lo utilizan y lo preservan los campesinos, puede ser a los ojos de los administradores del Estado una maraña, indiscifrable e imposible de arrojar datos sobre su rendimiento productivo, de manera que pueda ser calculada la carga impositiva. De igual manera, los nombres asignados a los habitantes de los pueblos que permiten identificar a cada individuo con base en sus habilidades profesionales (Ahmad, el maestro, que lo distingue de otro Ahmad que es herrero), en sus propiedades (Kasim, el de la tienda, distinto de otros Kasim que no son tenderos) o con base en un evento de sus vidas o sus habilidades físicas: es el caso del cazador llamado Cinco Osos, cuyo nombre mutó a Seis Osos cuando agregó uno más a sus hazañas.

La arquitectura institucional del Estado ha ido armándose adjudicando simultáneamente apellidos a los individuos, de modo que éstos fueran unívocamente distinguibles en el seno de grandes conglomerados humanos, y estadísticamente reconocibles en lo que respecta a su edad, su ocupación, su domicilio y su fortuna. No se trata únicamente, como se puede sospechar, de un cambio formal de nombres, sino de la “borradura de sistemas locales de orientación” (p. 121), de la imposición de coordenadas identitarias sin anclaje en la memoria pueblerina. Por ello, “la transferencia de conocimiento por medio de la legibilidad sinóptica es siempre un proyecto cultural de colonialismo interno” (p. 121).

Empero, estos métodos reidentitarios pueden ser, agrega Scott, empleados con otros fines. Las organizaciones de derechos humanos que proporcionan ayuda a los refugiados ejercen “prácticas de legibilidad” que implican la colocación de pulseras con códigos de barras, la elaboración de cédulas de identidad, etc. En el mismo tenor se sitúan otras actividades, como los centros de control de enfermedades. Impedir esos poderes panópticos implica renunciar a sus beneficios y evitar sus amenazas. Por ello arriba a una conclusión bastante escéptica: “Uno está confinado a alimentar al Leviatán esperando tal vez domesticarlo a través de instituciones democráticas” (p. 133).