

Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India.* Massachusetts, Harvard University Press, 1997. 245 pp.

Los trabajos de Ranajit Guha al igual que aquellos de quienes con él participaron en el proyecto de *Subaltern Studies* y también de los del amplio grupo de académicos reunidos en torno a los llamados *Estudios Poscoloniales*, constituyen hoy un punto de referencia obligado de las investigaciones sociales y en particular de las históricas, dados sus importantes aportes teóricos y metodológicos. Una muestra de ello lo constituye la obra que aquí se reseña.

El interrogante principal que Guha se formula es saber si el imperio británico mantuvo su dominio en la India a través de la persuasión o de las acciones coercitivas. Al mismo tiempo el trabajo constituye una visión crítica acerca de la historiografía construida alrededor del poder colonial de la Gran Bretaña. El autor establece una relación metonímica entre el poder del estado (su dominio sin hegemonía) y la producción histórica: primero los textos construyeron una continuidad entre el pasado Hindú y el recién establecido orden colonial en aras a justificar una serie de imposiciones políticas y económicas, luego se tomó como referencia la historia de la Gran Bretaña y más tarde los nacionalistas no impugnaron tal modelo, por el contrario lo siguieron. Imperialistas y nacionalistas cayeron en la paradoja que supuso seguir tal referente, sin percatarse que la condición colonial difería tajantemente de lo que ocurría en la metrópoli, particularmente en lo relacionado con los logros de la democracia.

Guha, a la luz de los escritos de Marx, relativiza la supuesta tendencia hacia la universalización del capital, en el sentido de que aquella es más ideal que real. En la misma perspectiva, el autor critica el pretendido carácter universalista de la ideología liberal, de la cual se nutrieron los escritos históricos de colonialistas y nacionalistas. Quienes llegaron a considerar que el dominio británico se fundaba en la persuasión antes que en la coerción y que por tal motivo había logrado establecer una verdadera hegemonía, fundaron su argumento en los pretendidos universalismos arriba señalados. De la misma forma el movimiento nacionalista se concibió a sí mismo como un relevo en el ejercicio de la hegemonía.

El autor establece su concepción del poder a partir de dos posiciones: la dominación y la subordinación, cada una de las cuales se define en función de la coerción y la persuasión en el primer caso y la colaboración y la resistencia en el segundo. Este esquema modifica la polaridad que Gramsci establece entre dominación y hegemonía y a cambio precisa que toda hegemonía se da en el marco de la dominación así, en una situación particular, la persuasión llegue a tener mayor peso que la coerción. Guha aplica éste modelo a lo que él define como las paradojas del poder en la India colonial. En principio encuentra la existencia de dos *idiomas* cuya relación, ya sea de divergencia o convergencia, determina la naturaleza de cada uno de los elementos del esquema de poder. La coerción se estructuró en gran medida con base en el *idioma del orden*, el cual fortaleció la dominación, llevando sus códigos y castigos al centro mismo de la vida del pueblo. El *idioma hindú* también fue puesto al servicio del orden a través de la noción del *Danda*, identificada como una autoridad universal de casi todos los niveles de la existencia. Por otro lado, el polo de la persuasión se alimentó del *discurso del progreso*, el cual más allá de la sinceridad de sus promotores, fue, según el autor, un excelente instrumento para obtener el apoyo de ciertos sectores nativos bajo la promesa de su inminente desarrollo. En correspondencia con dicho discurso surgió otro que sirvió, tanto de mediación como de expresión propia de los sectores nacionalistas, los cuales se vieron precisados a utilizarlo como forma de adecuar el mencionado lenguaje imperialista del progreso y lograr con ello una comunicación propia, a la vez exenta de cualquier alusión a la lucha de clases. Fue en tal sentido un discurso dentro de la dominación que se desplegó por la vía de la persuasión. *Progreso y Dharma*, según Guha, terminaron siendo lenguajes que tuvieron mutua correspondencia evitando el antagonismo.

Con relación a la colaboración en un contexto de subordinación, el autor establece la manera como se elaboró un *idioma de la obediencia* fundado en el deber. Guha encuentra que tal *idioma* impregnó las ideas y prácticas de las élites nativas, lo cual es demostrado a partir del amplio análisis de un texto de Gandhi en el que éste aparece exageradamente condescendiente con el imperio, haciendo derroche de una lealtad elevada a la categoría de premisa de comportamiento frente al colonizador. El *idioma de la obediencia* que fundó las bases de la colaboración fue tan fuerte que inclusive, según el autor, cuando Gandhi abandonó su anterior lealtad y pasó a la oposición, dicho *idioma* continuó inspirando sus tendencias conservadoras. Al mismo tiempo la política de la colaboración se sostuvo también

sobre una tradición nativa, el *Bhakti* mediante el cual un sentimiento de servidumbre es subrayado por prácticas devocionales. Como la colaboración no se dio sólo desde el punto de vista de la tradición religiosa, ni al margen de la influencia liberal, el *Bhakti*, en algunas versiones se intentó adaptar al pensamiento de Comte y en general a las concepciones modernas, fracasando en semejante propósito dado que las premisas sobre las cuales se levantaba no fueron objeto de crítica. Fue imposible adecuar un concepto feudal de *Bhakti* a la noción burguesa del *progreso*. Para Guha, en resumen, los intentos de adaptación fueron infructuosos. Por un lado, el sector mayoritario de la población siguió la tradición de la servidumbre y la élite nativa intentó sin éxito una adaptación modernizadora, por otro lado, los colonizadores desplegaron su ideología de la obediencia fundada en el utilitarismo. Los dos *idiomas* fortalecieron el elemento de la colaboración dentro de la subordinación.

Frente al derecho a la disidencia, el autor señala que los británicos propagaron dicha ideología y a la vez estuvieron lejos de permitir que se aplicara; las élites nativas por su lado, ante protestas inscritas en la ley y el constitucionalismo difundido por los británicos, igual que estos las desvirtuaron ideológica, política y organizativamente. Los casos más representativos de ésta actitud serían: Gandhi y la asimilación de la rebeldía popular bajo los postulados de la no violencia; el Partido del Congreso y el deseo de mantener a las masas bajo su estricto control. Un tercer sector, conformado por la mayoría de la población, validó sus protestas a partir de la tradición precolonial fundada en *el Dharma*, esta concepción no otorgaba derechos, sino el deber de defender el *Dharma* en tanto que el rey estaba obligado a proteger a la población por orden divina y al no hacerlo se tornaba *adharma* y como tal debía ser destruido. El sistema *Dharma*, según Guha, no habría sido entendido por los británicos, pero tampoco por las élites nativas.

La política cultural en la India bajo el imperio británico habría sido el escenario de dos paradigmas, antes que el predominio de uno sólo. Tal coexistencia trajo como consecuencia la irrupción de las paradojas arriba esbozadas. La burguesía se consideró investida de un proyecto universalista que fracasó en tanto encontró en el colonialismo una barrera que se tornó insuperable. El universalismo fracasó en la tarea de crear un orden cultural hegemónico. Esto se debió, según Guha, a que el poder británico requería para subsistir en la India, descartar la posibilidad de

imponer su proyecto universalista. El tipo de Estado fundado en la absoluta exclusión de lo nativo hacía que tal situación fuera necesaria. Una dominación sin hegemonía, como expresión de la externalidad del Estado colonial con relación a la sociedad hindú. En tal sentido la idea de que la Gran Bretaña habría impuesto en la India el orden en función de la ley, tal como intelectuales de diversas tendencias de la metrópoli lo sostuvieron en su momento, es rechazada por el autor. Lejos de hacerse realidad el modelo liberal, se resolvió la distancia entre el estado y la sociedad con el recurso de la fuerza.

Por otro lado, según el autor la historiografía habría adquirido diferentes sentidos según se produjera en la fase mercantilista o en la industrial. La primera, ajena a la idea de progreso, dejó ver con la mayor claridad qué lejos estaban los conquistadores de promover la educación en los ideales liberales y por el contrario el énfasis que le dieron a la coerción. Durante la fase industrial, a pesar del ideal de progreso, más que de orden, y no obstante que los historiadores se imaginaron tal periodo regido por la persuasión y el consenso de las leyes, antes que por la espada como tendieron a entenderlo los escritores que los antecedieron, para Guha no hubo tal consenso sino un Estado autócrata y la cultura británica, tanto como su gobierno, fracasaron en el intento por arraigarse entre los nativos. De ahí que se tratara de una hegemonía espúrea fabricada por los intelectuales británicos.

En el segundo ensayo "Disciplinar y movilizar. Hegemonía y control de la élite en las campañas nacionalistas", el autor explora los intentos y el fracaso del movimiento nacionalista en su carrera por llegar a constituirse en hegemónico. Critica a los historiadores que al concebir al poder colonial británico como hegemónico, consideran la irrupción del nacionalismo como un relevo de tal hegemonía. Guha analiza la dinámica interna del movimiento nacionalista en sus diversas fases, atendiendo principalmente sus contradicciones internas y las formas que estas asumieron en el contexto cultural hindú. Para ello toma en consideración desde el tipo de participación encamado en intelectuales como Rabindranath Tagore, hasta la manera como el nacionalismo utilizó para sus fines la sanción de casta. Para el autor hubo una alta correspondencia entre nacionalismo y el código de castas. Ejemplifica lo anterior indicando cómo ciertos comportamientos, contrarios al patriotismo, fueron considerados bajo la concepción de *acara* (transgresiones) y como tales castigados; el contacto con objetos "sucios" (por analogía) genera en el hinduismo la condición de *tradupya* (impureza), en tal sentido existieron listas

de tales objetos, a los cuales se agregaron otros durante el Movimiento Swadeshi: las manufacturas extranjeras - un desplazamiento de la impureza religiosa a la impureza política -; una tercera forma de ofensa se dio en función *del samsarga* (asociación con quien se había contaminado previamente): castigó a sujetos que, por ejemplo, rehusaron apartar de los servicios religiosos a gente excomulgada por sus actividades antinacionales, haciéndolos también víctimas de la excomunión.

Boicot social fue el nombre con el que llegó a conocerse aquella disciplina que tuvo su fuente en el orden de las castas y que contó entre los castigos con el rapado de cabello, hizo de la comidas compartidas una instancia de su aplicación (del boicot), igual que las ceremonias fúnebres y las bodas matrimoniales. Oficiales de policía, vendedores y compradores de manufacturas extranjeras, fueron los objetivos principales de los castigos. Guha resalta el hecho de que el *boicot social* fue incluso estimulado por los principales líderes liberales, lo que le lleva a conjeturar si el liberalismo hindú, dado que su desarrollo se dio en el marco de relaciones de poder coloniales, no perteneció a una categoría cultural e ideológica totalmente distinta a su prototipo occidental.

Guha describe la posición de Rabindranat Tagore acerca de su oposición al predominio de la coerción sobre la persuasión. El literato proclamó la necesidad de que el movimiento nacionalista obtuviera una hegemonía con base en ideales humanistas y religiosos: *manushyatva* ("humanidad, la condición de la existencia humana") y *dharma* ("un término comprensivo que abarca todos los aspectos de la forma de vida hindú"). De esa manera asimilaba la hegemonía a la moralidad, anticipando con ello algunos aspectos del pensamiento de Gandhi. Más allá de esto, abogaba por un consenso popular que legitimara el proyecto nacionalista. Posterior al Movimiento Swadeshi, se dio una gran ola nacionalista a partir de 1920 que si bien no dependió de la sanción de casta, mantuvo en el ámbito local la cultura que inspiraba las prácticas relacionadas con tal sanción. No obstante, Gandhi rechazó el llamado *boicot social*, con sus castigos fundados en la ideología de castas y proclamó un *boicot político* que no hacía uso del castigo sino del distanciamiento social con relación a los que no compartían los objetivos del Movimiento de no - cooperación. Gandhi concibió tal desplazamiento como si se tratara de cambiar "lo incivilizado por lo civilizado, el odio por el amor. La propuesta de no castigar y en su lugar establecer una distancia social fácilmente se tornaba inconsistente porque, según Guha, dicha distancia en el contexto religioso hindú

no significaba otra cosa que un castigo, lo que resultaba evidente en los actos de invitar y asistir a diferentes ceremonias. Al final, Guha reconoce que a diferencia del Movimiento Swadeshi, los líderes de la no - cooperación no estuvieron de acuerdo con el boicot social y por el contrario lo condenaron.

Según el autor, para Gandhi era bastante clara la necesidad de constituir al Movimiento de no - cooperación en hegemónico como condición para alcanzar el éxito, en tal orden de ideas se inscribió su oposición al boicot social. El Partido del Congreso según sus líderes debía convertirse en la expresión de los intereses comunes de la nación. El Partido sería la expresión de la burguesía nativa que pretendía representar a toda la sociedad. Ese propósito no se realizó ya que a él se opusieron intereses comunales y de clase. En cuanto a los primeros, los líderes desconocieron el justo valor de los conflictos locales en torno a las religiones. Las aspiraciones de los musulmanes les llevó posteriormente a reconocer que no representaban a toda la India. Por otro lado, con relación a las clases sociales, la burguesía no logró representar los intereses de los trabajadores, ni de los campesinos. En tal sentido se distanció del modelo encarnado por la burguesía europea que, en un primer momento, se identificó con el conjunto de la sociedad. En la India, según Guha, la negativa de la burguesía a romper con los grandes propietarios de tierras no le permitió ejercer una plena hegemonía. Todo esto sería la marca del colonialismo: la burguesía estaba impedida estructuralmente para ejercer su hegemonía. Voces alternativas no fueron recogidas por la élite nacionalista. En general la dirección del Partido del Congreso nunca habría representado adecuadamente, según Guha, la política india del periodo colonial.

El autor encuentra en los líderes nacionalistas una obsesión por la disciplina, como síntoma de que la burguesía y el Congreso no habían logrado, mediante la persuasión, ejercer la hegemonía. En *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, se ofrece una particular interpretación de la violencia de las masas según la cual era una expresión política apropiada, lo que justamente rechazó Gandhi y por lo cual impulsó mecanismos para imponer el "sacrificio, la disciplina y el autocontrol". Según Guha los pobres respondieron al llamado nacionalista con sus propias formas de movilización, las cuales chocaron con las que proclamaron los líderes nacionalistas. El autor termina caracterizando la actitud de Gandhi hacia el pueblo como francamente elitista y de desprecio, considera que la movilización popular, el desorden del que se quejara Gandhi, constituía un

idioma y como tal tenía sus propias reglas, surgidas de un trabajo y una cultura compartidos. Gandhi habría fracasado al no poder hacer compatibles las formas tradicionales de la movilización de las masas con las formas nuevas que desarrollaban los nacionalistas. En resumen, el conflicto que se presentó no fue entre disciplina e indisciplina, sino entre dos formas de disciplina, la de los subalternos y la de la élite política. Guha resuelve que la naturaleza de la movilización de los dominados es su inmediatez, la ausencia de una mediación externa. La capacidad de ese tipo de movilización para resistirse a ser asimilada por otras fuerzas, estaba condicionada por su capacidad para mantener dicha inmediatez intacta. Gandhi buscó minar esa inmediatez por la vía de la disciplina y al formular su renovada teoría sobre el papel de la élite dirigente, con relación a la conducta y los deseos de las masas - ahora reivindicadas como portadoras de un saber intuitivo - el gandhismo aseguraba la asimilación de la movilización popular interponiendo la disciplina como mediación y por lo tanto destruyendo, lo que según Guha, era el fundamento de tal movilización.

La obsesión de Gandhi por el control de la muchedumbre se refería menos al control de cuerpos, que al control de almas. Los fundamentos teóricos de esto se encontraban en "la relación de *swaraj* de autodisciplina y autocontrol", la remisión al "sí mismo" (auto) en hindú significa tanto como alma, con lo cual las expresiones que usan tal palabra desplazan rápidamente su significado "del consejo táctico a la prescripción moral". El objetivo del "self - controlled" era obtener el *swaraj* y el atributo esencial del self- control era la pureza. Para Guha, el control proclamado por Gandhi pretendía llegar hasta lo más recóndito del alma, "identificar los sedimentos del deseo y ruborizarse por ellos...". El Movimiento de la no-cooperación terminaba siendo en la visión de Gandhi un acto de purificación de sí mismo. Los líderes no lograron desarrollar la movilización de acuerdo a unas reglas laicas, por el contrario la fundaron en un código moral de purificación personal. En resumen, para el autor, hubo un déficit entre el deseo de la dirección de movilizar mediante la persuasión al pueblo y la incapacidad para hacer esto realidad.

Si por momentos el texto de Ranajit Guha parece caer en un análisis dicotómico, en función de su definición del poder en términos de dominación con base en la coerción o en la persuasión, no es menos cierto que con gran refinamiento intelectual saca a la superficie un conjunto de dispositivos desplegados por el imperio británico

en la India, en los cuales la relación entre saber (en especial el saber histórico) y poder ocupó un lugar central. La permanente búsqueda por el Estado imperial y por el Movimiento nacionalista de una esquiua legitimidad es analizada por el autor en lo que tales acciones tuvieron de contradictorias y engañosas. Por esta vía, el texto aporta en la comprensión del orden colonial británico y genera interrogantes cuya formulación en otros contextos coloniales puede ser válida.

Guillermo Sosa A.
Instituto Colombiano de Cultura Hispánica