

James C. Scott

Los dominados y el arte de la resistencia



ERA

James C. Scott

**Los dominados
y el arte de la resistencia**
Discursos ocultos

Colección
Problemas de México



Ediciones Era

cultura Libre

Título original: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*

© 1990, Yale University

New Haven y Londres

Primera edición en español: 2000

Primera reimpresión: 2004

ISBN: 968.411.478.8

Derechos reservados en la lengua española:

DR © 2000, Ediciones Era, S. A. de C. V.

Calle del Trabajo 31, 14269 México, D. F.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Este libro no puede ser fotocopiado, ni reproducido total o parcialmente,
por ningún medio o método, sin la autorización por escrito del editor.

*This book may not be reproduced, in whole or in part,
in any form, without written permission from the publishers.*

www.edicionesera.com.mx

Índice

Agradecimientos, 11

Prefacio, 17

I. DETRÁS DE LA HISTORIA OFICIAL, 23

II. DOMINACIÓN, ACTUACIÓN Y FANTASÍA, 41

Objetivos, 41

Preliminares, 48

Deferencia y lenguaje fuera de escena, 48

Poder y actuación, 54

Control y fantasía: las bases del discurso oculto, 62

III. EL DISCURSO PÚBLICO COMO UNA ACTUACIÓN RESPETABLE, 71

El valor y el precio del discurso público, 71

El ocultamiento, 76

Eufemismos y estigmas, 78

La unanimidad, 81

Desfiles versus multitudes: reuniones autorizadas y reuniones
clandestinas, 84

¿Quién asiste a las ceremonias?, 93

IV. FALSA CONCIENCIA: ¿UNA NUEVA INTERPRETACIÓN?, 97

La interpretación del consentimiento, 98

Una crítica de la hegemonía y de la falsa conciencia, 103

Una raquítica teoría de la hegemonía, 109

La producción social de apariencias hegemónicas, 112

Interrogar al poder o el valor de uso de la hegemonía, 117

Monarquismo ingenuo: "Viva x", 124

Hacerle caso al discurso público, 131

V. LA CREACIÓN DE ESPACIO SOCIAL PARA UNA SUBCULTURA
DISIDENTE, 137

La reacción a decir "me doy", 138

La labor de negación, 140	
La negación ideológica, 145	
La importancia de la solidaridad, 147	
Lugares y transmisores del discurso oculto: grados de libertad, 149	
Control social y vigilancia desde arriba: para impedir que nazca el discurso oculto, 154	
Control social y vigilancia desde abajo: defender el discurso oculto, 158	
Una sociología de la cohesión en el discurso oculto, 164	
VI. LA VOZ DOMINADA: LAS ARTES DEL DISFRAZ POLÍTICO, 167	
Formas elementales de disfraz, 169	
<i>Anonimato</i> , 171	
<i>Eufemismos</i> , 183	
<i>Refunfuño</i> , 186	
Formas elaboradas del disfraz: las representaciones colectivas de la cultura, 188	
<i>La cultura oral como una forma de disfraz popular</i> , 192	
<i>Cuentos populares, el pícaro</i> , 194	
<i>Inversión simbólica, imágenes del mundo al revés</i> , 198	
Ritos de inversión, carnaval y fiestas, 205	
VII. LA INFRAPOLÍTICA DE LOS GRUPOS SUBORDINADOS, 217	
El discurso oculto como pose, 218	
El discurso oculto como práctica, 222	
Poner a prueba los límites, 227	
Resistencia debajo de la línea, 233	
VIII. UNA SATURNAL DE PODER: LA PRIMERA DECLARACIÓN PÚBLICA DEL DISCURSO OCULTO, 239	
El rechazo de reproducción de apariencias hegemónicas, 240	
La ruptura del silencio: electricidad política, 244	
En busca de satisfacción pública, 251	
El momento oportuno: voluntarismo y estructura, 255	
El carisma y la estructura del discurso oculto, 259	
Se rompe el encanto, 263	

Notas, 269

Bibliografía, 303

Para la Moorestown Friends' School

Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo.

Proverbio etíope

La sociedad es un animal muy misterioso, con muchos rostros y ocultas potencialidades, y [...] es un signo de extrema miopía creer que el rostro que la sociedad te está presentando en un determinado momento es su único rostro verdadero. Ninguno de nosotros conoce todas las potencialidades latentes en el espíritu del pueblo.

Václav Havel,
31 de mayo de 1990

propios códigos, mitos, héroes y normas sociales”.⁴⁹ El espacio social en el cual elaboran su discurso oculto es uniforme, cohesivo y unificado debido a las poderosas obligaciones mutuas que mantienen cualquier discurso rival a una distancia segura. Esa fuerte densidad moral se desarrolla siguiendo un proceso muy parecido al que produce los distintos dialectos de una lengua. Un dialecto se forma cuando un grupo de hablantes se mezcla frecuentemente entre sí y muy rara vez con otros. Su habla poco a poco empieza a distinguirse de la norma original y, en efecto, si el proceso continúa el tiempo suficiente, el dialecto se volverá incomprensible para los hablantes de la norma general.⁵⁰

De la misma manera, el aislamiento, la homogeneidad de las condiciones y la dependencia mutua entre los subordinados propician el desarrollo de una subcultura distintiva, una subcultura que posee con frecuencia un imaginario social muy marcado por la oposición “nosotros” contra “ellos”. Por supuesto, cuando eso sucede, la cultura distintiva se vuelve ella misma una fuerza poderosa de unidad social en la medida en que todas las experiencias subsecuentes están mediatizadas por una manera común de ver el mundo. Sin embargo, el Dios oculto nunca se vuelve un lenguaje aparte. El hecho mismo de que se encuentra en un diálogo constante –mejor dicho, en una discusión constante– con los valores dominantes asegura que el discurso público y el oculto permanezcan mutuamente inteligibles.

VI. LA VOZ DOMINADA: LAS ARTES DEL DISFRAZ POLÍTICO

Dar un golpe derecho con un palo chueco.

Proverbio de los esclavos
jamaíquinos

Estirando el lenguaje, lo deformamos de tal manera que podemos cubrírnos con él y escondernos. En cambio, los amos lo encogen.

Genet, *Los negros*

Mes enfants, no hay que enfrentarse a las cosas cara a cara; ustedes son muy débiles. Háganme caso y entren de lado [...] Háganse tontos, háganse los muertos, como el zorro.

Balzac, *Los campesinos*

La mayor parte de la vida pública de los grupos subordinados sucede en un vasto territorio situado entre los extremos de la oposición abierta y colectiva contra los detentadores del poder y la total obediencia hegemónica. Hasta ahora, al trazar el mapa de ese territorio corremos el riesgo de creer que comprende únicamente las actuaciones convincentes (aunque tal vez falsas) que tienen lugar “en escena” y un discurso oculto relativamente desinhibido, fuera de ella. Esa impresión es errónea, y el propósito de este capítulo es llamar la atención sobre las múltiples estrategias que usan los grupos subordinados para introducir su resistencia, disfrazada, en el discurso público.

Es un lugar común atribuirles a los grupos subordinados una astucia que, considerada muchas veces por sus superiores como astucia y talento para engañar, proviene en realidad de su posición vulnerable, en la cual rara vez se han dado el lujo de la confrontación directa. Así, existe un violento contraste entre el autocontrol y la conducta indirecta de los que carecen de poder y el comportamiento más desinhibido y directo de los poderosos. Compárese, por ejemplo, la tradición aristocrática del duelo con la disciplina de contención ante los insultos inculcada a los negros y otros grupos subordinados. La tradición de las “docenas” o “docenas malditas” practicada por los jóvenes negros de Estados Unidos es la mejor muestra de esa disciplina en el autocontrol: con coplas rimadas, dos negros insultan mutuamente a sus familias (especialmente a sus madres y a sus hermanas), y gana

aquel que, sin perder la compostura y sin llegar a las manos, demuestra ser más ingenioso en ese duelo verbal. Mientras que al aristócrata se le educa para desplazar todos los grandes insultos al terreno del combate mortal, a los subordinados se les disciplina para que reciban las ofensas sin responder físicamente. Como dice Lawrence Levine: "Las docenas son un mecanismo para enseñar y perfeccionar el control de las emociones y de la cólera, muchas veces necesario para la sobrevivencia".¹ Existen muchos casos evidentes de grupos subordinados que han desarrollado esos ritos de insultos donde es necesario mantener el autocontrol para evitar la derrota.²

El entrenamiento en destreza verbal que se logra mediante ese tipo de ritos les permite a los grupos vulnerables no sólo controlar su ira sino conseguir una expresión indirecta de dignidad y autoafirmación en el ámbito del discurso público. Describir en su totalidad los mecanismos de la lucha ideológica en ese ambiguo terreno requeriría de una compleja teoría de la *voz bajo el poder*.³ Aunque es imposible hacer aquí un análisis completo de esa voz bajo el poder, sí podemos examinar de qué manera, por razones de seguridad, se disfraza, se silencia y se oculta la resistencia ideológica.

La no declarada guerra de guerrillas ideológica que tiene lugar en ese espacio político exige que nos introduzcamos en el mundo del rumor, el chisme, los disfraces, los juegos de palabras, las metáforas, los eufemismos, los cuentos populares, los gestos rituales, la anonimidad. Por razones obvias, en este terreno nada es completamente literal. La realidad del poder implica que gran parte de la conducta política de los grupos subordinados requiere interpretación, precisamente porque actúan deliberadamente de manera críptica y opaca. Antes del reciente desarrollo de las reglas democráticas institucionalizadas, este ambiguo terreno de conflicto político era —si no se llegaba a la rebelión— el lugar del discurso político público. Y esto no ha cambiado para muchos de los subordinados contemporáneos, para quienes la condición de ciudadanos es, cuando mucho, una aspiración utópica. De esa manera, al describir las singulares creencias y prácticas cristianas de los pueblos tswana de Sudáfrica, Jean Comaroff da por supuesto que "este desafío tenía necesariamente que mantenerse escondido y en clave".⁴ El historiador E. P. Thompson señala que todavía en el siglo XVIII en Inglaterra, la represión impedía cualquier política emanada de las clases bajas: "la expresión de las simpatías políticas del pueblo era con frecuencia oblicua, simbólica, y muy imprecisa con el fin de evitar la persecución legal".⁵

Nos falta, sin embargo, describir las técnicas específicas mediante las cuales los grupos subordinados, con grave riesgo, introducen en el discurso público su disidencia y su autoafirmación.

Si reconocemos los disfraces que deben utilizar los que carecen de poder fuera del ámbito seguro del discurso oculto, podremos, según yo, percibir un diálogo político con el poder dentro del discurso público. De ser cierta, esta afirmación tendría valor sólo en la medida en que el discurso oculto de muchos grupos subordinados históricamente relevantes es, en términos prácticos, irrecuperable, pero en cambio sí es con frecuencia accesible lo que han sido capaces de introducir, callada o veladamente, en el discurso público.⁶ Así pues, en el discurso público, estamos en presencia de un extraño tipo de discusión ideológica sobre la justicia y la dignidad en que uno de los interlocutores tiene un severo defecto en el habla, provocado por las relaciones de poder. Si queremos escuchar su parte en el diálogo tendremos que aprender su dialecto y sus códigos. Recobrar ese discurso exige, sobre todo, cierto conocimiento de las artes de ocultamiento político. Con este fin en mente, analizaré primero las técnicas básicas o elementales de disfraz: anonimato, eufemismos y lo que yo llamo refunfuño. Después, pasaré a formas de disfraz más complejas y culturalmente elaboradas, que se encuentran en la cultura oral, los cuentos populares, la inversión simbólica y, finalmente, los ritos de inversión, como el carnaval.

FORMAS ELEMENTALES DE DISFRAZ

Como los editores prudentes de un periódico de oposición en una situación de estricta censura, los grupos subordinados tienen que encontrar maneras de transmitir su mensaje manteniéndose como puedan dentro de los límites de la ley. Esa tarea requiere un espíritu arriesgado y un talento especial para poner a prueba y aprovechar todas las inconsistencias, las ambigüedades, los silencios y los errores que se presenten. De alguna manera, esto significa seguir esa línea que pasa justo por el perímetro de lo que las autoridades están obligadas a tolerar o no pueden impedir que suceda; significa que esos grupos logran crearse una discreta vida política pública en un sistema político que, en principio, no permite que ese tipo de vida se organice sin su control directo. Más adelante exploraremos brevemente algunas de las técnicas más importantes de disfraz y ocultamiento, y pondremos maneras de leerlas.

En el nivel más básico, se puede distinguir entre las técnicas que disfrazan el mensaje y las que disfrazan al mensajero. Digamos que los casos extremos serían aquí, por un lado, un esclavo cuyo tono de voz al decir "Sí, amo" tiene un leve matiz sarcástico y, por otro, la amenaza explícita de provocar un incendio que el mismo esclavo haría anónimamente al mismo amo. En el primer caso, se puede identificar al subordinado que está actuando, pero su acto es probablemente demasiado ambiguo para que las autoridades puedan intervenir. En el segundo caso, la amenaza no tiene ninguna ambigüedad, pero el o los subordinados que la hicieron están ocultos. Por supuesto, existe la posibilidad de que se encuentren disimulados tanto el mensajero como el mensaje, como en el caso de unos campesinos disfrazados que, durante el carnaval, insultan críptica, pero amenazadoramente, a un noble. Si, en ese caso, el mensaje y el mensajero fueran claramente reconocibles, nos encontraríamos en un ámbito de confrontación directa (y quizá hasta de rebelión).

Prácticamente, sólo la imaginación de los subordinados puede limitar las formas de ocultamiento. Sin embargo, el grado en que se deben disfrazar los elementos y los agentes del discurso oculto para lograr introducirse en el discurso público dependerá sin duda del grado de peligrosidad y arbitrariedad del respectivo ambiente político. Lo más importante en este punto es reconocer que la creación de disfraces depende de la rapidez y seguridad con que se manipulan los códigos de sentido vigentes. No es posible exagerar la sutileza de esa manipulación.

Dos ejemplos actuales de Europa oriental nos pueden servir para mostrar de qué manera una sumisión exagerada y un comportamiento perfectamente normal, cuando se generalizan y se codifican, pueden convertirse en formas relativamente seguras de resistencia. En su (apenas disfrazada) autobiografía del periodo que pasó en un batallón penitenciario de prisioneros políticos, el escritor checo Milan Kundera describe una carrera de relevos en la que competían los guardias del campo de concentración —que la habían organizado— con los prisioneros.⁷ Los prisioneros, sabiendo que se suponía que iban a perder, arruinaron la función dejándose adrede ganar, pero no sin representar la elaborada pantomima de un excesivo esfuerzo. Exagerando su sumisión hasta convertirla en burla, los prisioneros mostraron claramente su desprecio por la ceremonia, al mismo tiempo que volvían difícil la tarea de castigarlos. Esa pequeña victoria simbólica tuvo consecuencias políticas concretas. Como dice

Kundera: "El espontáneo sabotaje de la carrera de relevos reforzó nuestro sentido de solidaridad y nos inspiró muchas actividades".⁸

El segundo ejemplo, de Polonia, fue más masivo y organizado. En 1983, después de que el general Jaruzelski declaró el estado de sitio con el fin de suprimir el sindicato independiente *Solidaridad*, miembros de ese sindicato en la ciudad de Lodz desarrollaron una forma singular de cautelosa protesta. Para demostrar su desprecio por las mentiras divulgadas a través de los noticieros televisivos del gobierno, decidieron que, justo a la hora de la transmisión de las noticias, todos saldrían a pasear a la calle con el sombrero hacia atrás. Poco después, gran parte de la ciudad se había unido a la protesta. El gobierno conocía, por supuesto, la finalidad de esos paseos masivos, que se convirtieron en un símbolo poderoso y alentador de oposición. Sin embargo, no era ilegal pasear a esa hora del día, aunque fueran multitudes las que lo hacían con una obvia intención política.⁹ Manipulando un ámbito de actividad cotidiano accesible para ellos y codificándolo con un sentido político, los miembros de *Solidaridad* se "manifestaban" en contra del gobierno en una forma que éste difícilmente podía reprimir.

Y pasamos ahora a unas de las formas importantes de ocultamiento.

Anonimato

Una persona del público, explicando al final de un mensaje cuidadosamente mecanografiado por qué no estaba firmado [escribió]: "Este lobo ha visto más de un invierno".

Discusión abierta de los hechos de actualidad,
Moscú, noviembre de 1987

Un subordinado oculta su discurso a los poderosos en gran medida por miedo a las represalias. No obstante, si se puede expresar el discurso oculto al tiempo que se disfraza la identidad de su autor, mucho de ese miedo se disipa. Los grupos subordinados, que saben esto, han desarrollado un gran arsenal de técnicas que les sirven para proteger su identidad al mismo tiempo que posibilitan la crítica directa, las amenazas y los ataques. Técnicas relevantes a ese fin son la

posesión espiritista, el chisme, la agresión por medios mágicos, el rumor, así como la amenaza, la violencia, la carta y la confrontación colectiva anónimas.

La posesión espiritista y los cultos de posesión, muy comunes en muchísimas sociedades preindustriales, crean un espacio ritual en el cual se da curso relativamente libre a las que, fuera de él, serían peligrosas expresiones de hostilidad. Por ejemplo, I. M. Lewis ha señalado convincentemente que en muchas sociedades la posesión espiritista representa una forma casi oculta de protesta social que usan las mujeres y los grupos de hombres marginales y oprimidos, para quienes sería extremadamente peligrosa la protesta abierta.¹⁰ Lewis termina recurriendo implícitamente, en su argumento, a la metáfora hidráulica con que nos encontramos por primera vez en las palabras de la señora Poyser: las humillaciones de la dominación producen una crítica que, si no se puede exteriorizar en el lugar de los hechos, encontrará una vía de escape velada, pero segura. En esos ritos, una mujer poseída por un espíritu puede abiertamente expresar sus quejas contra su marido y sus parientes masculinos, puede maldecirlos, hacer reclamaciones y hasta violar las poderosas normas de la dominación masculina. Durante la posesión, la mujer puede dejar de trabajar, recibir regalos y, en general, obtener también un trato indulgente. Y, como no es ella la que actúa sino el espíritu que la posee, no se le puede hacer responsable de sus palabras. El resultado es un tipo de protesta que no se atreve a manifestarse directamente pero al que muchas veces se recurre aunque sólo sea porque se atribuyen las reclamaciones a un espíritu poderoso y no a la mujer.

Lewis aplica su argumento a muchas situaciones similares en las cuales cualquier protesta abierta de un grupo subordinado parece condenada de antemano al fracaso. Específicamente, examina casos de posesión entre los siervos de casta baja de los nayares –de casta más alta– de Kerala, estado del sur de la India, y encuentra entre ellos que el mismo tipo de quejas y reclamaciones se expresan sin trabas tras la capa protectora de la posesión. Lewis establece una relación directa entre la posesión y las privaciones:

No sorprende encontrar que la exposición de sufrimientos concretos ante estos espíritus tiende a coincidir con episodios de tensión y de trato injusto en las relaciones entre amo y siervo. Por ello, como sucede con frecuencia en otros lados, se puede considerar desde un punto de vista objetivo que esos espíritus actúan como una especie de “con-

ciencia de los ricos”, ya que su malévolos poder refleja la envidia y el resentimiento que, según la gente de casta alta, seguramente anidan en la casta baja menos afortunada en las relaciones con sus superiores.¹¹

Lewis sostiene que en muchos casos su análisis se puede aplicar, más allá de una definición estricta de la posesión espiritista, a otros cultos de éxtasis, sectas dionisiacas, ritos de embriaguez, a la histeria y a las enfermedades “histéricas” de las mujeres victorianas. Estos casos, para él, se pueden comparar porque en todos ellos la insatisfacción de los grupos dominados se manifiesta de modo que no se puede atribuir responsabilidad a nadie en particular. Que estos actos se puedan considerar de protesta o no, es una cuestión casi metafísica. Por un lado, son *vividos* como una experiencia involuntaria y como una posesión, sin llegar nunca a enfrentarse directamente a la dominación.¹² Por otro, ofrecen sin duda cierto tipo de reparación práctica, dan voz a una crítica de la dominación y, en los casos de los cultos de posesión, producen con frecuencia nuevos lazos sociales entre los sujetos de esa dominación.

La gran importancia de los mecanismos destacados por Lewis reside sin duda en que representan elementos de una crítica de la dominación que no tendría ningún espacio público fuera de ellos. Dadas las circunstancias de los casos examinados por Lewis, parece que la única alternativa está entre formas fugitivas de resistencia –como la posesión– o el silencio.

El chisme es quizá la forma más común y elemental de agresión popular disfrazada. Se trata de una sanción social relativamente segura, aunque de ninguna manera se puede decir que se use sólo para atacar a los superiores. Casi por definición, el chisme carece de autor, pero no de voluntarios transmisores que pueden argüir que se contentan con pasar la información. En caso de una reclamación –pienso aquí en un chisme malintencionado–, todos pueden rechazar la responsabilidad de ser sus autores. El término malayo para chisme y rumor –*jabar angin* (noticia en el viento)– expresa muy bien el carácter inaprensible de la responsabilidad, que hace posible esa agresión.

La distinción entre el chisme y el rumor reside en que el primero está casi siempre dirigido a arruinar la reputación de una o varias personas que pueden ser identificadas. Si bien los perpetradores permanecen anónimos, la víctima está claramente especificada. Se podría decir que en el chisme se esconde cierta voz democrática, pues-

to que se difunde sólo en la medida en que otros tienen interés en repetirlo.¹³ Sin ese interés, la historia desaparece. El chisme es casi siempre, antes que nada, un discurso sobre la infracción de reglas sociales. Las historias que hablan de que una persona es tacaña, malhablada, mentirosa o viste mal pueden dañar su reputación sólo si quienes participan en la circulación de los chismes comparten normas de generosidad, cortesía, honestidad y propiedad en el vestir. Sin normas comunes que midan los grados de desviación, la noción de chisme no tiene ningún sentido. Por su parte, el chisme refuerza esas normas, porque las usa como puntos de referencia y le enseña a quien lo difunde exactamente qué tipo de conducta atrae más la burla o el desprecio.

Conocemos mucho mejor el chisme como técnica de control social entre personas que tienen más o menos la misma condición –la estereotipada tiranía de la mayoría en los pueblos pequeños– que como recurso de los subordinados contra sus superiores. Ya hablamos en el capítulo anterior de qué tan frecuentemente se olvida que el chisme, las miradas fisgonas y las comparaciones odiosas en esas situaciones son precisamente lo que ayuda a perpetuar una conformidad ante los extraños poderosos. En su análisis de la agresión social en pueblos andaluces –muchos de ellos con un pasado radical, anarquista–, David Gilmore subraya que éstos consolidan un frente común ante los ricos terratenientes y ante el estado.¹⁴ El chismoso se asegura, cuando la víctima no es muy poderosa, de que ésta se entere de la existencia del chisme: mirándola fijamente o tal vez cuchicheando en el oído de un amigo cuando la víctima pasa por la calle. La finalidad es castigarla, escarmentarla o incluso obligarla a irse del pueblo. Los que ocupan la posición más baja en el sistema de castas usan también el chisme constantemente para destruir la reputación de sus superiores con críticas acerbas.¹⁵ Incluso cuando adquiere la violenta forma de la difamación, el chisme es una sanción moderada contra los poderosos. No presupone sólo la existencia de una comunidad en que hay trato de persona a persona, sino también que en ella la reputación todavía tiene importancia y valor.¹⁶

También se puede considerar al chisme como un equivalente lingüístico y como un precursor de la brujería. En las sociedades tradicionales, la brujería sirve con frecuencia para reforzar al chisme: es, por decirlo así, el siguiente paso en la escalada de las hostilidades sociales. El uso de la magia constituye un intento de ir más allá del chisme y pasar de las “palabras fuertes” a un acto de agresión secreta

que afectará directamente al enemigo, su familia, su ganado, sus cosechas. Un deseo agresivo de provocar desgracias a otro (“¡que se le malogre la cosecha!”) se convierte, gracias al acto performativo de la magia, en un instrumento del daño.¹⁷ Como el chisme, y a diferencia de una declaración verbal de guerra, la agresión mágica es secreta y sus autores siempre podrán negar su responsabilidad. En muchos sentidos, la brujería es el clásico recurso de grupos subordinados vulnerables que no tienen, o tienen muy pocas, oportunidades de enfrentarse a una forma de dominación que provoca su cólera. En una sociedad que practica la magia, aquellos que perciben el resentimiento y envidia de los de abajo no necesitarán hacer un gran esfuerzo para convencerse de que cualquier problema es resultado de la brujería.

El rumor es un pariente cercano del chisme y de la agresión mágica. Aunque no tenga necesariamente como objeto a una persona en particular, se trata de una poderosa forma de comunicación anónima que puede servir a intereses muy específicos. Como lo señaló uno de los primeros estudios sobre el tema: la mejor situación para que prosperen los rumores es cuando ocurren acontecimientos de vital importancia para los intereses populares y sólo se tiene acceso a información ambigua o definitivamente dudosa. En esas circunstancias, se espera que la gente mantenga el oído bien aguzado y repita ávidamente todo lo que escucha. Los acontecimientos en que hay peligro de perder la vida, como las guerras, las epidemias, las hambrunas y los motines, son en general los marcos sociales más fértiles para la producción de rumores. Antes del desarrollo de los modernos medios de comunicación y en todos aquellos lugares donde hoy en día se desconfía de esos medios, el rumor fue y es prácticamente la única fuente de noticias sobre el mundo exterior. La transmisión oral del rumor propicia la aparición de un proceso de elaboración, distorsión y exageración que, por lo difuso y colectivo, hace imposible identificar a su autor. La autonomía y la volatilidad del rumor político pueden fácilmente provocar actos violentos. “Un evidente, aunque indirecto, reconocimiento de su poder –señala Ranajit Guha– es el interés en reprimirlo y controlarlo que históricamente han mostrado, en ese tipo de sociedades, aquellos que resultarían más afectados por una rebelión. Los emperadores romanos estaban tan conscientes de la importancia de los rumores que pusieron a cargo de un cuerpo de oficiales –los *delatores*– la tarea de recogerlos y transmitirlos.”¹⁸

Es asombrosa la rapidez con que se propagan los rumores. Esto se debe, en parte, a la mera lógica matemática del fenómeno conocido como “la carta cadena”. Si cada uno de los que escucha un rumor lo repite dos veces, entonces al cabo de diez repeticiones más de mil personas lo habrán oído. Pero más asombrosa que su rapidez es su elaboración. Guha ha mostrado, a manera de ejemplo, cómo en la gran rebelión de 1857, desatada en la India por un motín en el ejército, el pánico inicial sobre la existencia de cartuchos engrasados se transformó rápidamente en rumores sobre conversiones forzadas, la prohibición de sembrar o una nueva ley que obligaba a todos a comer pan.¹⁹

Desde nuestra perspectiva, el elemento decisivo es que el proceso de embellecimiento y exageración no se realiza de manera puramente caprichosa. El rumor sufre de un lugar a otro alteraciones que lo hacen conformarse más y más a las esperanzas, los temores y la visión del mundo de aquellos que lo escuchan y lo retransmiten. Algunos ingeniosos experimentos han proporcionado datos que muestran que, al difundirse, el rumor pierde parte de su información y gana elementos que se corresponden con el conjunto de la subjetividad de los mensajeros:²⁰ en Estados Unidos, unos investigadores norteamericanos enseñaron a un grupo de sujetos la foto de una escena con una multitud amenazadora en la cual un hombre blanco se enfrenta, blandiendo una navaja, a un hombre negro desarmado. En más de la mitad de las versiones contadas por blancos, ¡la navaja pasó a las manos del negro, como una confirmación de sus propios temores y suposiciones sobre los negros! La navaja no cambió de mano en las versiones de los negros. Parece, pues, que el rumor no sólo ofrece la posibilidad de comunicarse anónimamente y sin peligro; también sirve de vehículo a las ansiedades y las aspiraciones que sus difusores no pueden admitir abiertamente. En este sentido, es normal que el rumor adquiera diferentes formas según la clase, la capa social, la región o la ocupación en que circula.

El estudio más profundo sobre un rumor histórico —en el que Georges Lefebvre recrea el pánico ante una posible invasión monárquica que se produjo en el verano de 1789, después de la toma de la Bastilla— demuestra bastante detalladamente que el cumplimiento de los deseos (y de los miedos) tuvo una función importante en “la Grande Peur”.²¹ El conflicto civil, el hambre, las bandas merodeadoras de desposeídos y la misma revolución crearon un tipo de tensión desconocida hasta entonces en la cual pudo prosperar el rumor y lo

extraordinario convertirse en lugar común. No es sorprendente, en realidad, que antes de la revolución, cuando el rey convocó los Estados Generales por primera vez desde 1614 e inició la recopilación de quejas, los campesinos, con sus esperanzas utópicas y sus temores de calamidades, interpretaran esa convocatoria de una manera muy propia:

se les llamó no sólo a elegir a sus representantes sino también a redactar sus *cahiers de doléances*: el rey quería escuchar la auténtica voz de su pueblo para conocer sus padecimientos, sus necesidades y también sus deseos y, de esa manera, poder supuestamente corregir todo lo malo. La novedad de este hecho era verdaderamente asombrosa. El rey, el ungido por la Iglesia, el lugarteniente de Dios, era omnipotente. Adiós a la pobreza y a los sufrimientos. Pero así como surgió la esperanza en el corazón de los pobres, en esa misma medida apareció el odio contra la nobleza.²²

No es nada fácil distinguir, en esas interpretaciones utópicas, entre los malentendidos deliberados y la aspiración a ver realizados los deseos. Pero sí es claro que esa interpretación, como la que hicieron los campesinos rusos de los deseos del zar, concordaba bastante con sus propios intereses. ¿Cómo debemos entender estos dos informes contemporáneos hechos por agentes del gobierno en relación con los rumores que circulaban entonces?

Lo que sí es molesto es que estas asambleas se crean casi siempre poseedoras de una cierta soberanía y que, cuando terminan, los campesinos regresan a casa creyendo que a partir de ese momento no deben pagar sus diezmos y sus impuestos feudales, ni deben respetar la prohibición de cazar.²³

Las clases bajas están convencidas de que cuando se reúnan los Estados Generales para regenerar el reino se producirá un cambio total y absoluto, no sólo de los actuales procedimientos, sino también de las condiciones y de los ingresos. [...] Al pueblo le han dicho [*sic*] que los deseos del rey son que todos los hombres sean iguales y que no haya ni obispos, ni señores; no más jerarquías; no más diezmos, ni derechos señoriales. Y de esa manera esta pobre gente engañada cree que está ejerciendo sus derechos y obedeciendo al rey.²⁴

Este último observador parece suponer que las grandes esperanzas de las “clases bajas” se pueden atribuir a algún tipo de agitador externo. De cualquier manera, es claro que las clases bajas creían lo

que decidían creer; después de todo, estaban en libertad de ignorar cualquier rumor utópico. En ese caso, por supuesto, los rumores tenían enormes consecuencias, favorables a la revolución. Y gran parte de los campesinos, en efecto, dejó de pagar los impuestos feudales, retuvo los diezmos, envió sus vacas y sus ovejas a pastar en las tierras del señor, cazó y recogió madera a su antojo *antes* de que estos asuntos se resolvieran en la legislatura revolucionaria. Cuando se les ponía algún impedimento o se les exigía cumplir alguna obligación, se quejaban de que “las autoridades estaban escondiendo las órdenes del rey, y decían que éste descaba que ellos quemaran los castillos”.²⁵ Como sabían que todos los anteriores levantamientos campesinos habían terminado en un baño de sangre, estaban en constante estado de alerta ante cualquier rumor de un contraataque aristocrático, de acaparamiento o de alguna conspiración contrarrevolucionaria. El rumor tenía una fuerza política que se volvió parte integral del desarrollo de la revolución.

¿Por qué los grupos oprimidos leen con tanta frecuencia en los rumores la promesa de su inminente liberación? El poderoso y reprimido deseo de que se alivien las cargas de la subordinación parece influir no sólo en la autonomía de la vida religiosa de los oprimidos, sino también, y muy decisivamente, en su interpretación de los acontecimientos. Podemos ilustrar este mecanismo con algunos ejemplos sobre la esclavitud en el Caribe y el sistema de castas en la India. En las rebeliones de esclavos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, como lo muestra Craton, hubo una creencia, bastante común, de que el rey o los agentes del gobierno británico habían liberado a los esclavos y de que los blancos les estaban ocultando esas noticias.²⁶ Los esclavos de Barbados, en 1815, estaban convencidos de que serían liberados el día primero del siguiente año e hicieron los preparativos necesarios para cuando les dieran la libertad. La colonia de Saint Domingue se conmovió con el rumor de que el rey había concedido a los esclavos tres días libres a la semana y había suprimido el látigo, y de que los amos blancos, sin embargo, se habían negado a acatar la orden.²⁷ Los esclavos trataron el supuesto decreto como si fuera un hecho consumado, y se incrementaron los incidentes de insubordinación y la resistencia a la rutina de trabajo, todo lo cual llevó, en poco tiempo, a la revolución que culminaría en la independencia de Haití. Aunque no sabemos mucho sobre la génesis de este rumor en particular, la mayoría de los indicios de una próxima liberación contienen alguna sustancia. La campaña para la abolición de

la esclavitud, la revolución haitiana y las promesas de libertad que les hicieron los ingleses a todos los esclavos estadounidenses para que se pasaran a su bando en la guerra de 1812: todo ello estimuló la fantasía de una próxima liberación.

Los intocables, como los esclavos, tienen mucha tendencia a leer sus esperanzas en los rumores. Como lo señala Mark Jürgensmeyer, en varias ocasiones, durante el régimen colonial, los intocables llegaron a creer que el gobernador o el rey los había elevado de categoría y había abolido la casta de los intocables.²⁸ Unida a las expectativas utópicas sobre los ingleses estaba la convicción muy común entre los intocables de que los brahmanes y otras altas castas hindúes les habían robado los textos secretos de liberación que alguna vez habían sido suyos.²⁹

En este punto, los paralelos entre los campesinos franceses, los esclavos, los intocables, los siervos rusos y, para el caso, la religión del “carga” de los pueblos aplastados por la conquista de Occidente son demasiado obvios como para ignorarlos. La tendencia a creer que está cerca el fin de su servidumbre, que Dios o las autoridades les han concedido sus sueños y que sólo las fuerzas del mal les están privando de su libertad es un hecho muy común, y muchas veces trágico, entre los grupos subordinados.³⁰ Al expresar su liberación en esos términos, los grupos vulnerables manifiestan sus aspiraciones ocultas de manera que pueden evitar la responsabilidad individual y se pueden acoger a un poder superior cuyas órdenes estrictas se limitan a obedecer. Al mismo tiempo, esos presagios han colaborado a detonar innumerables rebeliones, casi todas fracasadas. A los teóricos sociales que suponen que la ideología hegemónica contribuye a naturalizar la dominación allí donde no hay posibilidad de imaginar ninguna alternativa les será difícil explicar estas ocasiones en las cuales los grupos subordinados parecen levantarse a sí mismos por los tirantes de sus propios deseos colectivos. Si los grupos oprimidos malinterpretan el mundo, lo hacen para imaginar que la liberación deseada está llegando y para cosificar la dominación.

Faltaría mucho para agotar la cantidad de formas de anonimato desplegadas por los grupos subordinados. Casi sin excepción, esas formas esconden la identidad individual del actor y en consecuencia permiten la expresión mucho más directa de una agresión verbal o física.³¹ En la Inglaterra del siglo XVIII, por ejemplo, eran un elemento básico de la acción popular, y tanto que E. P. Thompson puede hablar, muy convincentemente, de la

tradición anónima. La amenaza anónima o incluso el acto terrorista individual se encuentran con frecuencia en una sociedad de total dependencia y clientelismo, al otro lado de la moneda del respeto simulado. Justamente en una sociedad en que cualquier resistencia abierta, identificada, ante el poder gobernante puede provocar una represalia inmediata, la pérdida del hogar, el empleo, el arriendo, o una aplicación exagerada de la ley, es donde tiende a haber actos oscuros: la carta anónima, la quema del almacén, la mutilación del ganado, el tiro o el ladrillo por la ventana, la puerta sin bisagras, el huerto talado, la abertura clandestina y nocturna de las esclusas del vivero de peces. El mismo hombre que se toca el fleco para saludar al noble en el día y que pasa a la historia como modelo de respeto puede, en la noche, matarle sus ovejas, cazar sus faisanes o envenenar sus perros.³²

La yuxtaposición que hace Thompson de lo que yo llamaría un discurso público de interpretación deferencial con un discurso oculto de agresión anónima en lenguaje y acto es muy convincente. En las cartas anónimas invariablemente amenazantes podemos leer lo que yo creo que es una versión bastante inmediata, sin adornos, de lo que se dice fuera de escena, y lo podemos comparar con la actuación oficial. Así, una carta anónima, a propósito del daño que un pequeño aristócrata, en un día de cacería, causó en un sembrado, no mide sus palabras: "No vamos a seguir aguantando que esos malditos bandidos de gordo trasero maten de hambre a los pobres sólo por su estúpido gusto de cazar, correr a caballo, etcétera, para mantener el orgullo y el dispendio de sus familias".³³ Las cartas anónimas no eran sólo expresiones sinceras de cólera. Eran, sobre todo, amenazas, ya tuvieran la forma de una carta o de un signo convenido (la tea sin prender en la paja, la bala enfrente de la puerta, la cruz y el féretro en miniatura cerca de la casa); amenazas que tenían por objeto modificar la conducta del adversario. Como dice Thompson, dichas acciones son episodios de un contrateatro. Si los salones, cacerías, vestuarios y apariciones en la iglesia de la pequeña aristocracia servían para impresionar a sus subordinados, las amenazas anónimas y la violencia de los campesinos pobres tenían la intención de "ponerles la piel de gallina a la pequeña aristocracia, a los jueces y a los alcaldes".³⁴

Por supuesto, cuando los subordinados, individual o colectivamente, atacaban la propiedad o la persona de sus superiores, por lo general ocultaban su identidad tomando precauciones como la de actuar de noche o usar disfraz. Cazadores furtivos, incendiarios, agi-

tadores sediciosos y verdaderos rebeldes recurrían a las mismas medidas prudentes que los saltadores de caminos. En el Occidente católico, la tradición del carnaval ofrece, como veremos, un ritual que autoriza los disfraces así como el lenguaje y la conducta explícitos. Los hombres vestidos de mujeres en los motines de Rebecca en Gales o en las protestas de *demoiselles* contra las restricciones forestales en Francia no necesitaron inventar una nueva tradición.

Estos últimos dos ejemplos también ilustran la manera en que la situación marginal y apolítica de la mujer en el orden patriarcal se podía aprovechar creativamente. En su desesperada resistencia al programa de colectivización de Stalin, el campesinado se dio cuenta de que si las mujeres encabezaban la oposición pública se podrían evitar las peores formas de represalia. Y de esa manera, los hombres podían intervenir, sin correr tanto peligro, en favor de sus esposas amenazadas. Como lo explica Lynn Viola:

La protesta de las mujeres campesinas al parecer sirvió de conducto, relativamente seguro, para la oposición campesina en general y como una pantalla para proteger a los esposos, políticamente más vulnerables, quienes no podían oponerse a los programas tan activa o abiertamente como ellas sin sufrir graves consecuencias, pero que, de todas maneras, podían permanecer detrás, silenciosos y amenazadores, o podían unirse a los disturbios una vez que la protesta llegara al punto en que ellos pudieran entrar en la pelea como defensores de sus parientas.³⁵

Desde una perspectiva más amplia, algunas de las formas básicas de acción colectiva popular que las autoridades clasificarían como motines se deberían considerar como usos estratégicos del anonimato. La política popular de la turba surge históricamente en situaciones en que es imposible sostener movimientos de oposición permanente, pero donde una acción colectiva de corto plazo puede tener cierto éxito gracias precisamente a su fugacidad. Así, Thompson descubre en las multitudes inglesas del siglo XVIII, "una capacidad para la acción directa instantánea. Participar en una turba o en un tumulto era una manera de ser anónimo, mientras que un miembro de una organización con cierta continuidad se exponía necesariamente a ser identificado y perseguido. La multitud del siglo XVIII comprendió muy bien su habilidad para actuar y su propio arte de lo posible. Sus triunfos o eran inmediatos o no eran".³⁶ Casi lo mismo se ha dicho sobre las multitudes urbanas en la Francia de mediados del siglo XVIII a mediados del XIX. La ausencia de toda orga-

nización formal y la naturaleza aparentemente caprichosa de sus acciones se adaptaban excepcionalmente bien a una situación de poder que prohibía casi cualquier otra forma de acción directa contra las autoridades. Desde esta perspectiva, llamar espontáneos a esos incidentes es, como lo señala William Reddy, “irrelevante –a menos que se admita que los propios participantes valoraban y deliberadamente buscaban la espontaneidad”.³⁷

La posibilidad de que los grupos subordinados muchas veces escojan, deliberadamente, formas espontáneas de acción popular para preservar el anonimato y otras ventajas tácticas podría, si se desarrollaran sus implicaciones, replantear nuestra perspectiva de los modos populares de comportamiento político. Tradicionalmente, se ha interpretado la acción de las multitudes como resultado de la relativa incapacidad de las clases bajas para mantener un movimiento político coherente de cualquier tipo –una lamentable consecuencia de la volubilidad de su materialismo y sus pasiones. Se espera que, con el tiempo, esas primitivas formas de comportamiento de clase sean reemplazadas por movimientos más permanentes y más ambiciosos, con un liderazgo (quizá del partido de vanguardia) que tenga como objetivo cambios políticos fundamentales.³⁸ No obstante, si una lectura mucho más táctica fuera adecuada, el hecho de que las multitudes escojan actuar de manera fugaz y directa no será de ninguna manera el signo de un defecto o incapacidad para practicar modos más avanzados de acción política. La rápida actuación de las multitudes amotinadas en los mercados, por el alza de precios en el pan y en los granos, la destrucción de máquinas, la quema de listas de tributarios y de los registros de tierras representarían, entonces, una sabiduría táctica que el pueblo ha desarrollado como respuesta realista ante las limitaciones políticas que se le imponen. La espontaneidad, el anonimato y la falta de organización formal se convierten, de esa manera, en modos efectivos de protesta en vez de ser mero reflejo del escaso talento político de las clases populares.³⁹

Las ventajas políticas de la acción súbita de una multitud esconden una forma más profunda y más importante de disfraz y de anonimato sin la cual este tipo de acciones no serían posibles. Si para actuar la multitud tal vez no necesita organización formal, sí requiere en cambio coordinarse con eficacia y una activa tradición popular. En muchos sentidos, la coordinación social evidente en los actos multitudinarios tradicionales se logra gracias a una red comunitaria informal que vincula a los miembros del grupo subordinado. Además de las va-

riantes particulares de cada comunidad, esas redes funcionan a través de las relaciones de parentesco, del intercambio de trabajo, la vecindad, las prácticas rituales o las ocupaciones cotidianas (como la pesca o el pastoreo). Para nuestro análisis, lo más importante es que esas redes están socialmente integradas a la comunidad subordinada y son muchas veces, por lo tanto, tan impenetrables para las autoridades como “indispensables para una acción colectiva permanente”.⁴⁰ Con el tiempo, por supuesto, esos modos de acción colectiva se vuelven parte sustancial de la cultura popular y el molín se convierte en algo así como el libreto de una obra de teatro que, aunque peligroso, es representado por una enorme compañía cuyos miembros conocen el argumento básico y pueden asumir en cualquier momento los papeles disponibles. Ese tipo de acción anónima de masas depende, pues, completamente de la existencia de un espacio social para el discurso oculto, un espacio donde los lazos sociales y las tradiciones pueden crecer más o menos sin intervención de las élites dominantes. En su ausencia, nada parecido podría suceder.

Hay todavía otra forma de acción anónima de masas que merece comentario porque surge bajo algunas de las formas más duras de subordinación. Estoy pensando en el tipo de protesta colectiva que con frecuencia realizan los presos golpeando rítmicamente sus platos o tazas de estaño o pegando en los barrotes de sus celdas. En términos estrictos, no hay anonimato en esas protestas, sin embargo los presos logran cierto tipo de anonimato gracias a su número y al hecho de que rara vez es posible identificar al instigador o iniciador de la protesta. Aunque la forma de expresión es fundamentalmente imprecisa, en general, por el contexto resultan bastante claras las razones del descontento. Incluso en una institución totalizadora donde hay pocas posibilidades de crear un espacio de discurso marginal y seguro, se puede lograr la formación de una voz dominada cuya acción hace casi imposible identificar a un individuo responsable y por lo tanto merecedor de castigo.

Eufemismos

Se podría creer que sin el anonimato la actuación de los subordinados se reduciría a una respetuosa sumisión, si se considera que el anonimato es el recurso que permite dirigirse agresivamente al poder desde una posición vulnerable. Sin embargo, una alternativa consiste en disfrazar el mensaje lo mínimo indispensable para evitar

las represalias. Si el anonimato muchas veces estimula la expresión de mensajes sin disfraz, disfrazar el mensaje significará aplicar procedimientos de disimulo.

Una analogía sociolingüística adecuada de mecanismo es la transformación, gracias al eufemismo, de lo que sería una blasfemia en una mera insinuación de blasfemia, que evita las sanciones aplicables a la blasfemia explícita.⁴¹ En las sociedades cristianas existe una tendencia a modificar los juramentos que “toman el nombre de Dios en vano” para darles formas inofensivas que permitan evitar la ira divina, para no hablar de la ira de las autoridades religiosas o la de los fieles piadosos. De esa manera, jurar en inglés por “Jesus” se convierte en “*Gee Whiz*”; “*Goddamned*” se vuelve “*G. D.*”; “*by the blood of Christ*” se reduce a “*bloody*”. Incluso una obscenidad bastante profana como “*shit*” se transforma en “*shucks*”. En francés sucede lo mismo con “*Par Dieu*”, que se convierte en “*pardi*” o “*parbleu*”; y “*je renie Dieu*”, en “*jarnibleu*”.

Eufemización es un término adecuado para describir lo que le sucede a un discurso oculto enunciado por un sujeto que quiere, en una situación de poder, evitar las posibles sanciones contra la declaración directa. Aunque no sean de ninguna manera los únicos en usar eufemismos, los grupos subordinados los utilizan con frecuencia porque están más expuestos a las represalias que los amos. Lo que subsiste en el discurso público es una *alusión a un insulto que nunca llega a manifestarse completamente*, una blasfemia a medias. Con el tiempo, la asociación inicial del eufemismo con la blasfemia original se puede llegar a perder y entonces el eufemismo pierde su efectividad. Pero, mientras dura, dicha asociación ocupa el lugar, a los oídos de quienes la escuchan, de una verdadera blasfemia. Gran parte del arte verbal de los grupos subordinados se demuestra en los eufemismos astutos que, como señaló Zora Neale Hurston, “se distinguían por ser críticas y comentarios sociales velados, indirectos, una técnica propiamente descrita como dar un golpe derecho con un palo chueco”.⁴²

Donde mejor se muestra el uso del eufemismo como disfraz es en el mecanismo que siguen los cuentos y la cultura populares, sobre todo entre los grupos sin poder. Trataremos esas formas más complejas de ocultamiento posteriormente. Por ahora, nos limitamos a señalar que los eufemismos ponen constantemente a prueba los límites lingüísticos de lo aceptable y que muchas veces necesitan, para cumplir su objetivo, que los poderosos los entiendan. Unos es-

clavos de Georgetown, Carolina del Sur, aparentemente cruzaron esos límites cuando cantaron este himno al inicio de la Guerra Civil:

Pronto seremos libres (se repite tres veces)
 Cuando el Señor nos llame.
 Hermano mío, ¿cuánto falta (se repite tres veces)
 para que termine este sufrimiento?
 No falta mucho (se repite tres veces)
 para que el Señor nos llame.
 Pronto seremos libres (se repite tres veces)
 cuando el Señor nos libere.
 Lucharemos por la libertad (se repite tres veces)
 cuando el Señor nos llame.⁴³

Los amos arrestaron a los esclavos porque entendieron que los llamados al “Señor” y a “Jesús” eran referencias apenas veladas a los yanquis y al Norte. Si no se hubiera considerado subversivo este himno, los religiosos esclavos hubieran tenido la satisfacción de haber introducido impunemente en el discurso público un indirecto grito de libertad. Al principio de la revolución francesa, había campesinos que con frecuencia usaban creativamente la ambigüedad para protegerse de las autoridades del Antiguo Régimen o de las nuevas autoridades revolucionarias. En la medida en que la democracia significaba en muchos casos el regreso a los derechos tradicionales, había quienes gritaban: “*Ramenez la bonne*” (Regresen o reestablezcan la buena), expresión en la cual nunca era muy claro para los representantes del gobierno si querían decir “la bonne religion”, “la bonne révolution”, “la bonne loi” o alguna otra cosa.⁴⁴

Asimismo, el eufemismo puede querer transmitir una amenaza que, si no es entendida, pierde toda su fuerza. Pero la amenaza adopta una fórmula verbal que, siguiendo el mecanismo del eufemismo, permite negarla en caso de que alguien la denuncie. André Abbiatucci transcribe estos eufemismos que usaban los incendiarios en el siglo XVIII en Francia:

Te voy a despertar con el canto de un gallo rojo.
 Te voy a encender tu pipa.
 Te voy a enviar a un hombre vestido de rojo que te derrumbará todo.
 Me voy a vengar sembrando una semilla que no tardará en lamentar.
 Si me quitas mi tierra, verás pétalos amarillos de lis.⁴⁵

El propósito de esas amenazas consistía casi siempre en presionar a la víctima potencial. Si ésta hacía lo que se le exigía (por ejemplo, bajar la renta, restaurar los derechos forestales, dejar que se queden los arrendatarios, reducir los diezmos), podía evitar la acción del incendiario. Era tan clara la amenaza que normalmente se transmitía por boca de un extranjero anónimo o por escrito. Con esa conducta, los campesinos pretendían salir ganando de cualquier manera: expresaban una clara amenaza que, al mismo tiempo, por su forma suficientemente ambigua, les evitaba persecución legal.

Refunfuño

Archibaldo: Tú tienes que obedecerme a mí. Y al texto que hemos preparado.

Aldea (burlonamente): Pero yo aún puedo hacer más rápidos o más lentos mi recitado y mi actuación. Me puedo mover con lentitud, ¿no es cierto? Puedo suspirar más seguido y más profundamente.

Genet, *Los negros*

Todós sabemos que refunfuñar o murmurar entre dientes es una forma de queja velada. Normalmente, la intención del refunfuño es comunicar una sensación general de descontento sin correr el riesgo de responsabilizarse por una queja específica, concreta. Quien escucha puede entender claramente, basándose en el contexto, el significado de la queja; pero, con el refunfuño, el quejoso puede evitarse un problema y puede, si lo confrontan, negar cualquier intención de estarse quejando.

El refunfuño debe considerarse como un ejemplo de un tipo muy general de disidencia apenas velada, y un ejemplo particularmente útil para los grupos subordinados. Se trata de un tipo de actos cuya intención es transmitir una idea, precisa pero negable, de ridículo, descontento o animosidad. Casi cualquier recurso de comunicación puede servir para transmitir dicho mensaje: un gemido, un suspiro, un quejido, una risa contenida, un silencio oportuno, un guiño o una mirada fija. He aquí la descripción que hace un oficial israelita de las miradas de los jóvenes palestinos en la ocupada Ribera Occidental: “No cabe duda: en sus ojos se ve el odio. Y es un odio profundo. Ellos ponen en sus ojos y en el modo en que lo miran a

uno todo lo que no pueden decir y todo lo que están sintiendo”.⁴⁶ En este caso, el sentimiento en cuestión es absolutamente claro. En vez de tirar piedras –motivo para que los arresten y golpeen o para que les disparen–, los jóvenes usan la mirada, que es mucho más segura; pero que, no obstante, puede expresar casi literalmente que “Si las miradas pudieran matar...”

Refunfuñar es un acto que responde naturalmente más a los intereses de los subordinados que a los de sus superiores. Al pasar del refunfuño a la queja explícita, se entra en una zona donde hay un riesgo mucho mayor de ser objeto de represalias. Los superiores, conociendo las ventajas que tienen en una confrontación directa, insistirán con frecuencia en que se hable con claridad y le pedirán al refunfuñador que sea específico en sus quejas. Y con esa misma frecuencia, el subordinado, deseando permanecer en el terreno más favorable de la ambigüedad, negará estarse quejando. Gran parte de la comunicación política cotidiana que tienen los subordinados con sus superiores en situaciones de alta vulnerabilidad se realiza, creo yo, en esos términos de refunfuño. Con el tiempo, a medida que la oportunidad, el acento y los matices de las quejas se vuelven claramente comprensibles, el mecanismo llega a adquirir la fuerza comunicativa de un lenguaje sofisticado. Ese lenguaje coexiste con el lenguaje del respeto sin romper necesariamente con sus reglas. Como lo señala Erving Goffman, glosando a Genet: “Y, por supuesto, al observar escrupulosamente las formas establecidas, él [el actor] se encuentra con que tiene la libertad de insinuar el mayor desprecio manipulando cuidadosamente la entonación, la pronunciación, el ritmo, etcétera”.⁴⁷ De esta manera se preserva la fachada del discurso público. Lo importante del refunfuño es que se mantiene –como una alternativa prudente– justo en el límite de la *insubordinación*. Así como se niega haber hecho una declaración explícita, también se niega la necesidad de una réplica: oficialmente nada ha sucedido. Vistos desde arriba, los actores dominantes les permiten a los subordinados que refunfuñen siempre que no violen el protocolo público del respeto. Visto desde abajo, aquéllos con escaso poder manejan hábilmente los términos de su subordinación para expresar públicamente su descontento, así sea en forma críptica, sin darles a sus enemigos la ocasión de una respuesta.

Como sucede con las amenazas apenas veladas de los eufemismos, el mensaje no debe ser tan críptico que resulte totalmente incomprensible para el enemigo. Muchas veces el refunfuño no es só-

lo una forma de expresión, sino un intento de pasarles a las élites la presión del descontento. Si el mensaje es muy explícito, hay peligro de represalia; si es muy vago, pasa inadvertido. Sin embargo, con bastante frecuencia el refunfuño quiere ser la expresión inequívoca de un tono, ya sea de cólera, desprecio, determinación, conmoción o deslealtad. La vaguedad, de hecho, puede ser una estrategia para incrementar el impacto de ese tono en los grupos dominantes, siempre y cuando logre comunicarse con efectividad. Por ejemplo, si se deja al enemigo en libertad de imaginar lo peor, el efecto atemorizante será mayor. Una investigación sobre la vestimenta, la música y la religión de los rastafaris indica, en este sentido, que a la sociedad blanca de Jamaica le afectan más las formas indirectas de comunicación que el lenguaje explícito de la rebelión: "Paradójicamente, el 'miedo' se comunica sólo cuando, sugiriendo apenas abominables ritos de cruel venganza, resulta incomprensible para sus posibles víctimas".¹⁸ En ese caso, lo difuso de la amenaza amplifica su efecto y al mismo tiempo deja abierta la puerta para que los rastafaris, que, después de todo, no han amenazado explícitamente a nadie, puedan negar cualquier participación en el asunto.

El discurso oculto aparece sin disfraz en el ámbito de las relaciones públicas de poder sólo en las rarísimas ocasiones en que está a punto de estallar una confrontación directa. La realidad del poder exige que ese discurso oculto se manifieste a través de subordinados anónimos o se proteja con el disfraz del rumor, el chisme, el eufemismo o el refunfuño, formas de expresión que nunca se atreven a hablar por sí mismas.

FORMAS ELABORADAS DEL DISFRAZ: LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS DE LA CULTURA

Si la subversión ideológica se redujera a las formas efímeras del chisme, el refunfuño o el rumor, y a la hostilidad ocasional de actores encubiertos, su eficacia sería sin duda muy marginal. Es un hecho que la rebelión ideológica de los grupos subordinados se presenta también públicamente en algunos elementos de la cultura popular. Sin embargo, teniendo en cuenta los obstáculos políticos a los que deben enfrentarse quienes practican la cultura popular, su manifestación pública generalmente respeta los límites de lo propio. Las condiciones de esa manifestación imponen que ésta sea tan indirecta y esté tan deformada que se pueda leer de dos maneras, una de

las cuales sería totalmente inocua, ya que, en caso de reclamación, ese significado inocuo —así sea tan desagradable como se quiera— ofrece, como el eufemismo, una puerta de escape. Esos elementos ambiguos, polisémicos, de la cultura popular delimitan un ámbito relativamente autónomo de libertad discursiva siempre que no manifiesten una oposición *directa* al discurso público autorizado por el grupo dominante.

En la cultura popular (para distinguirla de la cultura de las élites) algunos elementos relevantes pueden tener significados que, en potencia, debilitan, si es que no contradicen, la interpretación oficial. La cultura de los grupos subordinados debe reflejar un contrabando de partes del discurso oculto, adecuadamente veladas, en la escena pública por tres razones al menos.

En la medida en que la cultura popular pertenece a una clase o a un estrato cuya situación en la sociedad produce experiencias y valores distintivos, esas características presumiblemente aparecerán en sus ritos, sus bailes, sus representaciones, su indumentaria, sus narraciones, sus creencias religiosas, etcétera. Max Weber no ha sido el único investigador social que ha señalado que las convicciones religiosas de los "desposeídos" reflejan una protesta implícita contra las condiciones de su vida. Con espíritu sectario, alentado por su resentimiento, ellos tienden a imaginar una posible inversión o nivelación de las jerarquías y las fortunas, y a hacer resaltar la solidaridad, la igualdad, la cooperación, la honestidad, la sencillez y la sinceridad emocional. La singularidad de la expresión cultural de los grupos subordinados se debe en gran parte a que, al menos en ese ámbito, el proceso de selección cultural es relativamente democrático. En efecto, los practicantes de esa cultura escogen las canciones, cuentos, danzas, textos y ritos que quieren destacar; los usan para sus propios fines y, por supuesto, crean nuevas prácticas y artefactos culturales según sus necesidades. Lo que sobrevive y prospera en la cultura popular de los siervos, los esclavos y los campesinos depende en gran medida de lo que deciden aceptar y transmitir. Eso no quiere decir que la cultura dominante no influya en esas prácticas, pero están menos vigiladas que, por ejemplo, el ámbito de la producción.

La segunda razón de que los grupos subordinados busquen maneras de expresar opiniones disidentes a través de su vida cultural es que se trata de dar respuesta a una cultura oficial que es casi siempre degradante. Después de todo, la cultura del aristócrata, el señor, el esclavista y las castas superiores tiene la función de distinguir a esos

grupos dominantes de la masa de campesinos, siervos, esclavos e intocables que están debajo de ellos. En el caso de las sociedades campesinas, por ejemplo, la jerarquía cultural ofrece un modelo de conducta para el hombre civilizado que el campesino no puede emular con sus recursos culturales y materiales. Ya se trate de conocer los textos sagrados, hablar y vestirse con propiedad, respetar las maneras de la mesa, comportarse adecuadamente, realizar las elaboradas ceremonias iniciáticas, matrimoniales o funerales, o de reproducir los modales y las reglas de consumo cultural, los campesinos se encuentran, de hecho, ante la imposibilidad de cumplir tales exigencias. En la China tradicional, por ejemplo, el conocimiento de los ideogramas era un instrumento decisivo para la estratificación. Como lo señaló un enciclopedista de la época Sung: “la gente que conoce los ideogramas es sabia y noble; la que los ignora es vulgar y estúpida”.⁴⁹ No es sorprendente, en la medida en que los grupos dominantes denigran y humillan a los subordinados para establecer su propio rango y dignidad cultural, que los plebeyos no sientan por esos valores el mismo entusiasmo de sus amos.

Por último, dado que se presta al disfraz gracias a la polisemia de sus símbolos y metáforas, la expresión cultural les permite a los subordinados debilitar las normas culturales autorizadas. Usando sutilmente los códigos, uno puede introducir en los ritos, en las normas del vestuario, en las canciones y en los cuentos significados comprensibles sólo para un público específico e incomprensibles para el que uno quiere excluir. A su vez, el público excluido (y en este caso, con poder) puede captar el mensaje subversivo, pero resultarle difícil reaccionar porque dicho mensaje aparece en una forma que también puede interpretarse de manera totalmente inocente. Por supuesto, los dueños de esclavos se daban cuenta de que la importancia de Josué y Moisés en el cristianismo de éstos estaba de alguna manera relacionada con el papel que ambos profetas tuvieron en la liberación del pueblo israelita. Pero como eran, después de todo, profetas del Antiguo Testamento, resultaba difícil castigar a los esclavos por reverenciarlos como parte de su –autorizada– fe cristiana.

Dos breves ejemplos nos ayudarán a entender cómo se pueden manipular los códigos. El primero trata de cómo creció el culto de Sakura Sagoro, un anciano mártir de un pueblo japonés, desde su ejecución en 1653 hasta el siglo XVIII.⁵⁰ Como resultado de su intercesión en favor de los oprimidos habitantes del pueblo, acto que se castigaba con la pena capital, Sakura fue crucificado por los señores

de la región de Narita. En vista de que supuestamente se había sacrificado por ellos, los campesinos rendían ferviente culto a su espíritu y así se volvió el caso más famoso del “hombre virtuoso (*gimin*) que se sacrifica por el bienestar del pueblo”. Con su templo, con las historias narradas por juglares y titiriteros, con la veneración de su espíritu como un salvador budista, el culto de Sakura se convirtió en una especie de instrumento de resistencia y solidaridad populares. Hasta ahí casi no hay nada disfrazado: la resistencia política, en vez de ser directa, toma la forma de un culto. Sin embargo, las manifestaciones más públicas de ese culto, por ejemplo, en las representaciones teatrales, estaban cuidadosamente elaboradas para expresar las virtudes de un gobierno benévolo. Si los campesinos pedían tierra, lo hacían para poder pagar los impuestos del señor. Lo que resultaba novedoso e implícitamente subversivo era que ahora la justicia se alcanzaba mediante la acción de los campesinos en vez de la generosidad de los amos. Al parecer, ese culto y todas sus elaboraciones tuvieron una función decisiva en el surgimiento y la perduración de una subcultura campesina de resistencia colectiva ante las imposiciones de los amos.

Otro notable ejemplo de este mecanismo se encuentra en Filipinas, donde se utilizan las representaciones cristianas de la Pasión para expresar un rechazo general y cauteloso de la cultura de la élite. En un análisis muy sutil, Reynaldo Ileto muestra que en una forma cultural que podía tomarse como la representación de la sumisión de los filipinos a la religión de sus colonizadores y de resignación ante el destino cruel se introdujo un significado bastante diferente.⁵¹ En muchas de las variantes representadas en toda la sociedad tagala durante la Semana Santa, la *pasyon* vernácula encontraba la manera de negar gran parte de la ortodoxia cultural de los españoles y sus aliados locales, hispanizados e “ilustrados”. Se negaban o rechazaban figuras tradicionales de autoridad, se sustituía la lealtad a los patrones por la solidaridad horizontal: a los de posición inferior (los pobres, los sirvientes, las víctimas) se les presentaba como a los más dignos; se hacían críticas a la iglesia institucionalizada y se expresaban esperanzas milenaristas. Aparte de los temas desarrollados en las representaciones, la organización y la propia puesta en escena eran un poderoso lazo que unía a los filipinos comunes. El vehículo de todo esto era, claro, un rito religioso autorizado por la iglesia, lo que lo convierte en un espacio social más seguro para los enunciadados subversivos. Esto no quiere decir que los filipinos comunes y co-

rientes manipularan premeditada y cínicamente el drama de la Pasión; quiere decir simplemente que su experiencia religiosa se fue poco a poco introduciendo en esta ceremonia popular que, dentro de los límites de una situación comparablemente segura, terminó representando sus inquietudes. Ilustración muestra cómo la ideología implícita en la *pasyon* adopta un acento militante en muchas rebeliones violentas, de las cuales las más famosas fueron los movimientos populares asociados a la revolución contra España y los tiranos locales, a fines del siglo XIX. No fue una cuestión de mera afinidad. Para ser más exactos, habría que decir que la *pasyon*, adoptada por el pueblo filipino, ayudó a crear un *ethos* común a los subordinados gracias a la actualización pública –aunque disfrazada– de un ritual popular. En vez de encerrarse en los espacios sociales del discurso oculto, los tagalos, como otros grupos subordinados, mantuvieron vivas en el discurso público, aunque fuera efímeramente, sus ilusiones subversivas de resistencia social.⁵²

La cultura oral como una forma de disfraz popular

Las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita. El tipo de aislamiento, control e incluso anonimato producido por las tradiciones orales, gracias simplemente a su medio de transmisión, las convierte en un vehículo ideal para la resistencia cultural. Necesitamos analizar, aunque sea brevemente, la estructura de las tradiciones orales para apreciar de qué manera la canción folklórica, el cuento popular, el chiste y las coplas al estilo *Mother Goose* han asumido un fuerte contenido subversivo.⁵³

Todos sabemos que la comunicación oral, particularmente entre amigos o en la intimidad, tiende a tomarse más libertades con la gramática y con la capacidad polisémica de las palabras que el lenguaje formal, para no hablar del impreso. Pero tiende a ignorarse, sobre todo por los historiadores culturales, la enorme presencia de las tradiciones orales, incluso en las sociedades modernas dominadas por la letra impresa. Como dijo incisivamente Robert Graves:

Quando un futuro historiador, en una obra de catorce tomos a la que le dedicará toda su vida, se encuentre finalmente con los tabúes sociales de los siglos XIX y XX, y plantee la existencia de un abundante lenguaje secreto de connotaciones sexuales y una amplia literatura oral de cuen-

tos y coplas obscenos conocidos, de acuerdo con varios niveles de iniciación, por todos los hombres y mujeres del país, pero nunca impresos o reconocidos, la sociedad ilustrada en la que estará escribiendo considerará que se trata de nociones quiméricas.⁵⁴

Si se puede llegar a decir esto de un país industrial relativamente alfabetizado y socialmente integrado, ¿qué tan vasta e importante no será la cultura oral de los grupos subordinados que estudiamos aquí?

En la cultura oral, el anonimato es posible debido a que, por ser hablada y representada, sólo aparece en formas fugaces. Cada actualización es, por lo tanto, única en lo que se refiere al momento, el lugar y el público. Todas las actualizaciones son diferentes entre sí. Como el chisme o el rumor, la canción popular es recogida o interpretada según el gusto de su público y, a la larga, su origen termina por perderse. Resulta imposible recuperar la versión original, modificada por todas las subsiguientes. En otras palabras, en la cultura popular no hay ortodoxia, ni centro, ya que no existe un texto primario que sirva de medida a la herejía. El resultado concreto es que la cultura popular logra el anonimato de la propiedad colectiva gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, refundición o, para el caso, omisión. La multiplicidad de autores es su protección, pero simplemente se desvanece para siempre cuando los intérpretes o el público pierden interés en ella.⁵⁵ Los intérpretes y compositores individuales pueden, como aquel que genera un rumor, refugiarse tras su anonimato. Y así, un recopilador de canciones populares serbias se podía quejar de que “nadie asume la responsabilidad [de haber compuesto una nueva canción], incluso el compositor original dice que él se la oyó a otro”.⁵⁶

Estrictamente hablando, el anonimato de la comunicación escrita es más efectivo que el de la oral. Las circulares anónimas se pueden redactar en secreto, distribuir clandestinamente y sin firma, mientras que la comunicación oral (antes del teléfono) es un intercambio entre dos individuos conocidos, a menos que también estén disfrazados. Pero desde el punto de vista del ocultamiento, la desventaja de la escritura es que, una vez fuera de las manos del autor, ya no se puede controlar el uso y la difusión del texto.⁵⁷ La ventaja de la comunicación oral (incluyendo los gestos, la indumentaria, la danza, etcétera) es que el transmisor no deja de controlar los factores de su difusión: el público, el lugar, las circunstancias, la interpre-

tación. Así pues, el control de la cultura oral estará inevitablemente descentralizado. Por ejemplo, un cuento popular en particular se puede repetir o ignorar, y, en caso de repetición, se puede abreviar, ampliar, modificar, transmitir de muchas maneras o en dialectos diferentes según los intereses, los gustos y hasta los temores del hablante. Por esta razón, el ámbito de la conversación privada es el más difícil de infiltrar, incluso para el aparato policiaco más persistente. Parte de la relativa impunidad de la palabra hablada se debe a su bajo nivel tecnológico. Las prensas y las máquinas copiadoras, e incluso las máquinas de escribir y las grabadoras, se pueden confiscar; los transmisores de radio se pueden localizar, pero, a menos que se elimine al hablante, la voz humana es incontenible.

La forma más segura de la comunicación oral es la conversación entre dos personas. El nivel de seguridad es proporcionalmente inverso al número de gente que participa en un solo evento (por ejemplo, un mitin público). Así pues, la comunicación oral sólo es segura cuando se reduce a unos cuantos. Sin embargo, dos factores pueden evitar esa aparente desventaja. Primero, esta descripción no da cuenta de la progresión geométrica de la serie de enunciaciones, que puede alcanzar a miles en muy poco tiempo, como hemos visto en el caso del rumor. El segundo factor es que a cada enunciación se le pueden dar matices, disfraces, tonos evasivos o de opacidad de acuerdo con el grado de vigilancia a la que está expuesta. En este sentido, una canción popular posiblemente subversiva se puede interpretar de muchísimas maneras, desde la aparentemente inocua ante un público hostil hasta la claramente subversiva ante un público simpatizante y seguro. Los que conocieron antes la interpretación más subversiva apreciarán el sentido escondido de la versión inocua. Por lo tanto, gracias a su especificidad y elasticidad, la cultura oral puede transmitir significados fugaces en situaciones relativamente seguras.

Cuentos populares, el pícaro

El mejor ejemplo de la resistencia cultural velada de los grupos subordinados son los cuentos con un protagonista pícaro. Me parece difícil encontrar una sociedad de campesinos, esclavos o siervos sin una figura tradicional de pícaro, ya sea en forma animal o humana. Generalmente, el pícaro realiza una travesía victoriosa gracias no a su fuerza, sino a su ingenio y astucia, entre enemigos que buscan derrotarlo

o comérselo. En principio, el pícaro es incapaz de vencer en un enfrentamiento directo por ser más pequeño y débil que sus contrincantes. Sólo conociendo las costumbres de sus enemigos, engañándolos o aprovechando su codicia, su tamaño, su credulidad o su premura, puede encontrar la manera de escapar de sus garras y derrotarlos. A veces, las figuras del bobo y del pícaro se fusionan y entonces la astucia del subordinado puede consistir en hacerse el tonto o en usar astutamente las palabras para desconcertar a su enemigo.⁵⁸

No se necesita un análisis muy sutil para darse cuenta de que la posición estructural del héroe pícaro y de las estratagemas que emplea tienen un claro parecido con los dilemas cotidianos de los grupos subordinados. El lema del héroe pícaro aparece, de hecho, en un dicho muy común entre los esclavos de Carolina del Sur: "El blanco tiene planes, el negro tiene trucos; por cada plan del blanco, el negro tiene dos trucos".⁵⁹ En la medida en que forman un género (por ejemplo, en las historias del ratón-venado Sang Kanchil del mundo malayo, las de Siang Miang del noreste de Tailandia, las de la araña del África occidental, las de Till Eulenspiegel en Europa occidental), la violencia y la agresión, en grandes cantidades, son parte integral de estos cuentos de pícaros. Hay prueba de que ese tipo de agresión imaginaria está relacionada con situaciones de castigo muy severo y de que específicamente existe una íntima conexión entre la violencia de los cuentos populares y las sociedades que reprimen la agresión abierta.⁶⁰ Sin tener que insistir en teorías psicológicas de proyección y desplazamiento basta con reconocer que, en esos cuentos, el personaje inferior que logra vencer con su ingenio a un enemigo casi siempre dominante aprovechará esa ventaja para vengarse físicamente.

Los cuentos de Brer Rabbit [Hermano Conejo] de los esclavos de Estados Unidos, de los cuales se han recopilado muchas versiones, son unos de los ejemplos más conocidos de tradición oral de cuentos de pícaros. Cada versión recopilada constituye, por supuesto, una enunciación particular —sin los matices rítmicos y de énfasis—, y es muy probable que dichas variantes transcritas por los amos blancos o por personas que no son folkloristas sean las más estilizadas o modeladas. Como era de esperarse, no se conoce el origen de los cuentos. Sin embargo, la existencia de historias similares en las tradiciones orales de África occidental y en los cuentos *jataka* hindúes que hablan de un Buda joven apunta a una posible genealogía. Normalmente, Brer Rabbit se enfrenta a Brer Fox [Hermano Zorro] o a Brer

Wolf [Hermano Lobo], a quienes derrota usando su inagotable astucia, simulación y agilidad. Con frecuencia, sus hazañas imitan las estrategias de sobrevivencia de los esclavos que elaboraban esos cuentos: "Significativamente, uno de los más grandes placeres del pícaro era comerse lo que les había robado a sus poderosos enemigos".⁶¹

El camino de Rabbit hacia la victoria es muchas veces accidentado, pero sus reveses se pueden generalmente atribuir a la precipitación (por ejemplo, en los cuentos de *tar baby**) o a la confianza en la sinceridad de los poderosos. Cuando finalmente vence, Rabbit con frecuencia se regodea en su triunfo: no sólo mata a Wolf sino que "se sube encima de él, lo humilla, lo convierte en su siervo, le roba su mujer y, por supuesto, ocupa su lugar".⁶²

Múltiples recursos para el ocultamiento se usan en los cuentos de Brer Rabbit. Un narrador podía simplemente pretender que estaba transmitiendo una historia de la cual no era responsable —de la misma manera que alguien puede distanciarse de un chiste que supuestamente le han contado. En este caso, la historia es explícitamente sobre animales, y como tal una mera fantasía, que no tiene nada que ver con la sociedad humana. El narrador de un cuento de Brer Rabbit tenía también a su disposición un conjunto de historias y podía adaptar cualquiera de ellas a sus específicas circunstancias.

Sin embargo, en este contexto relativamente velado, el esclavo podía identificarse con el protagonista, quien encontraba la manera de vencer con su ingenio, ridiculizar, torturar y destruir a ese enemigo suyo más poderoso introduciendo al mismo tiempo la narración en un contexto aparentemente inofensivo. Por supuesto, esos cuentos también eran lecciones de prudencia. Al identificarse con Brer Rabbit, al igual que por otros métodos, el niño esclavo aprendía que para protegerse y para vencer tenía que reprimir su cólera y canalizarla a través del engaño y la astucia. Así pues, los cuentos también celebraban como motivo de orgullo y satisfacción sus enseñanzas. Y no podemos decir que la palabra inglesa *cunning* [astucia] capte el sentido de lo que se festeja.⁶³

Esa celebración de la maña y el ingenio no se limita de ninguna manera a los cuentos de Brer Rabbit. Se puede encontrar en los cuentos de High John (John el Alto) u Old John (el Viejo John)⁶⁴ y

en los del Coyote, para no hablar de los proverbios y canciones, rostro público de una cultura oral que alimentaba cierto odio hacia los poderosos y un culto a la *persistencia* y la agilidad de las clases bajas.

Normalmente las tradiciones orales al estilo de los cuentos de Brer Rabbit se ven como un modo de comunicación entre los esclavos y a partir de ahí se determina su función en la socialización del espíritu de resistencia. Pero ese punto de vista deja de lado la naturaleza pública de las historias de Brer Rabbit, que no se contaban exclusivamente fuera de escena, en las barracas de los esclavos. El lugar que esos cuentos ocupan en el discurso público abre la puerta a una línea de interpretación: apunta al tremendo desco y decisión de los grupos subordinados de expresar públicamente lo que se encuentra en el discurso oculto, aunque por seguridad haya que recurrir a metáforas y alusiones. Por decirlo así, el discurso oculto presiona y pone a prueba los límites de lo que se puede decir sin correr ningún riesgo, como una forma de réplica al discurso público de respeto y conformidad. Así pues, el análisis puede discernir, en el discurso público y también en el oculto, un diálogo con la cultura pública dominante. Desde la perspectiva del discurso oculto, se puede leer en este diálogo una réplica más o menos directa, sin reticencias, a las homilías de la élite. Y puede ser directa sólo porque, obviamente, ocurre fuera de escena, al margen del ámbito de poder. Desde la perspectiva de las tradiciones orales públicas de los grupos subordinados, ese diálogo exige una lectura más literaria y refinada porque el discurso oculto se ha visto obligado a disfrazarse y a hablar más cautelosamente. El diálogo alcanza su mayor efectividad —y se puede pensar que también su mayor valor— cuando se arriesga a conservar, al tiempo que evita el peligro de alguna represalia, lo más posible de la fuerza retórica del discurso oculto.

De esa manera, el diálogo de los esclavos con los amos se realiza en tres niveles. El primero es el de la cultura pública oficial que se puede ilustrar con este fragmento de un catecismo preparado para los esclavos del Sur de los Estados Unidos, antes de la guerra civil:

P. ¿Están obligados los siervos a obedecer a sus amos?

R. Sí, la Biblia exhorta a los siervos a obedecer a sus amos y a complacerlos en todo [...]

P. Si el amo no es razonable, ¿puede desobedecerlo el siervo?

R. No, la Biblia dice: "Siervos, obedezcan con temor a sus amos, no sólo al bueno y el amable, también el presuntuoso".

* *Tar baby* o *tarbaby* [niño de chapopote], otro personaje de los cuentos de Brer Rabbit, que logra atrapar al conejo; por extensión, cosa de la que es difícil librarse. También, epíteto despectivo, como *nigger*, que emplean los niños blancos contra los niños negros. [N. del T.]

P. Si los siervos sufren injusticias, ¿qué deben hacer?
R. Deben soportarlas pacientemente.⁶⁵

En este nivel, en pleno rito de subordinación controlado por la autoridad, a los esclavos no les queda otra opción que la de cumplir con la actuación que se les exige –aunque puedan manifestar, con gestos casuales, su falta de entusiasmo. Fuera de escena, sin embargo, podían repudiar explícitamente la actuación que se les había impuesto. Si revisamos las narraciones de los esclavos que llegaban al Norte, se pueden encontrar pruebas de este repudio fuera de escena. Había dos réplicas posibles. O: “Pero yo no creía entonces que eso [hurtar] fuera robar; ni lo creo ahora. Considero que un esclavo tiene la obligación moral de comer, beber y vestirse según sus necesidades [...] porque todo era producto de mi propio trabajo”.⁶⁶ O era un explícito grito de venganza –más que de humildad– que aparecía en las auténticas convicciones religiosas de los esclavos: “Se engañaron aquellos que creen que él, con la espalda lacerada y sangrante, se pondrá de pie abrigando únicamente una actitud de mansedumbre y perdón. Llegará el día –si sus oraciones son escuchadas–, el día terrible de la venganza cuando el amo sea quien pida a gritos misericordia”.⁶⁷ No obstante el carácter formal de la escritura y la presencia de un público de nortños blancos, esas réplicas nos permiten imaginar las versiones orales desnudas que pudieron expresarse en las barracas de los esclavos.

Los cuentos de Brer Rabbit representan, creo yo, la versión oblicua, sorda, de las anteriores réplicas explícitas. Lo mismo se podría decir de gran parte de la cultura oral de los grupos subordinados.⁶⁸ Podría parecer que esas réplicas quedan tan disfrazadas que la satisfacción que proporcionan se desvanece por completo. Aunque son menos satisfactorios que una declaración explícita del discurso oculto, logran algo que nunca se puede dar fuera de escena: un espacio público, aunque transitorio, para la expresión cultural autónoma de la disensión. Disfrazados, pero no ocultos, le hablan de frente al poder.⁶⁹ Para la voz dominada, éste no es un logro banal.⁷⁰

Inversión simbólica, imágenes del mundo al revés

Si la tradición oral de los esclavos representada por los cuentos de Brer Rabbit era tan opaca e inocua que se podía transmitir públicamente, la tradición paneuropea de la imagen dibujada e impresa del

“mundo al revés” se debe considerar un poco más atrevida. Enormemente populares en toda Europa, sobre todo después de que la imprenta las hiciera accesibles en el siglo XVI a las clases bajas, esas imágenes impresas mostraban un mundo enloquecido en el cual se invertían todas las relaciones y jerarquías establecidas. Los ratones se comían a los gatos, los niños les daban de nalgadas a los padres, la liebre le ponía trampas al cazador, el carro jalaba al caballo, los peces sacaban del agua a los pescadores, la esposa golpeaba al esposo, las reses mataban al carnicero, el pobre le daba limosna al rico, el ganso ponía al cocinero en la olla, el rey iba a pie y llevaba al campesino montado a caballo, los peces volaban y así, en una abundancia aparentemente interminable. En todos sentidos, cada una de esas estampas, objetos comunes en los costales de los vendedores ambulantes, invertían la relación tradicional de jerarquía o depredación o ambas.⁷¹ Los de abajo se vengaban, igual que en los cuentos de Brer Rabbit.

Antes de pasar al problema vital de cómo se deben interpretar, quiero subrayar el hecho de que esas estampas del mundo al revés no aparecen aisladas, sino bien integradas en una cultura popular rebotante de imágenes de inversión. Esos temas se pueden encontrar en las canciones satíricas, en el teatro popular donde el bufón y comentarista de la clase baja (Falstaff es un ejemplo) podía intercambiar la ropa y la función con su amo, en las ricas tradiciones del carnaval (un rito de inversión) y de las muy difundidas esperanzas milenaristas. La riqueza simbólica de la cultura popular era tan grande que un solo símbolo podía representar casi por sí mismo toda una visión del mundo. En ese sentido, Le Roy Ladurie muestra que un símbolo cualquiera del carnaval –la rama verde, el rastrillo, la cebolla o la trompeta suiza– se entendía como una igualación: de comida, propiedad, rango, riqueza o autoridad.⁷² Por todos lados, y con enorme popularidad, andaban los dichos que implícitamente ponían en duda la distinción entre el plebeyo y el noble. La subversiva copla que generalmente se atribuye a John Ball y a la rebelión de campesinos de 1381, “Cuando Adán rebuscaba en el fondo y Eva se abría / ¿dónde estaba entonces la aristocracia?”, se puede encontrar, casi idéntica, en las lenguas germanas (en alemán, holandés y sueco, por ejemplo) y, apenas alterada, en las lenguas eslavas y romances.⁷³

Por supuesto, la tradición del mundo al revés no necesariamente tiene un significado político. Se puede reducir a ser un mero tru-

co de una imaginación juguetona, un mero *jeu d'esprit*. Pero es más común considerarla en términos funcionalistas: como una válvula de seguridad o de escape que, como el carnaval, deja salir inofensivamente las tensiones que podrían ser peligrosas para el orden social. Otra versión un poco más siniestra de ese mismo argumento dice que las imágenes del mundo al revés y otros ritos de inversión son una especie de conspiración de los grupos dominantes y que de hecho éstos mismos los han ideado como una sustitución simbólica del mundo real. Ese tipo de argumentos funcionalistas, sobre todo cuando recurren a conspiraciones que debían por supuesto permanecer secretas, no se puede refutar directamente. Lo que sí es posible, creo yo, es mostrar cuán improbable resulta esa perspectiva y los testimonios indirectos que prueban exactamente lo contrario.

Está claro que es imposible, sin partir de un mundo al derecho, concebir un mundo al revés, su imagen en el espejo. Y, por definición, lo mismo sucede con cualquier negación cultural. El estilo de vida hippie constituye una protesta sólo si se ve en contraste con el conformismo de la clase media; una afirmación de ateísmo sólo tiene sentido en un mundo de creyentes. Las inversiones de este tipo son importantes, aunque sea únicamente por la función imaginativa que cumplen. Al menos crean, en el nivel del pensamiento, un espacio de libertad imaginativa en el cual las categorías normales de orden y jerarquía no parecen tan abrumadoramente inevitables. Es difícil entender por qué los grupos dominantes estarían interesados en promover algo que no sirve para cosificar o naturalizar completamente las distinciones sociales establecidas que tanto los beneficiaban. Al afirmar que se trata de una concesión cultural que esos grupos deben hacer para conservar el orden, se da a entender más bien lo contrario: que las inversiones son resultado de la insistencia de los de abajo. Cuando manipulamos alguna clasificación social con la imaginación —desmenuzándola por adentro y por afuera, por arriba y por abajo—, nos obligamos a pensar que de alguna manera se trata de una creación arbitraria del hombre.

Lejos de promover la producción y circulación de los pasquines con el mundo al revés, las autoridades hacían todo lo posible por limitar su circulación. “La guerra de las ratas contra el gato”, una serie muy popular de grabados, fue considerada una inversión particularmente subversiva. En 1797, las autoridades de Holanda, poco después de la invasión de las tropas revolucionarias francesas, arrestaron al impresor y confiscaron las existencias de esos grabados. En

el reinado de Pedro el Grande, los censores rusos insistieron en que se cambiara la fisonomía del gato en ese tipo de grabados para que dejara de parecerse al zar. En 1842, agentes zaristas confiscaron todos los ejemplares detectables de un grabado de grandes dimensiones donde aparecía una res matando a un carnicero.⁷⁴ Podemos suponer que, si era bastante claro para aquellos encargados de impedir cualquier protesta, el público en general no dejó de percibir tampoco su significado subversivo. No contentas con reprimir la cultura popular potencialmente subversiva, las autoridades con mucha frecuencia producían y difundían la cultura popular que ellos consideraban apropiada para las clases bajas. Se hacían circular libros de proverbios que recordaban el catecismo de los esclavos. Dado su contenido —por ejemplo, “El hambre cuesta poco, la ira demasiado”, “La pobreza es útil para muchas cosas”, “Demasiada justicia es injusticia”, “Que cada quien se porte según su rango”—, no sorprende que estos libros encontraran un público mucho más receptivo entre las clases altas.⁷⁵ Cuando no había nada accesible que sirviera de réplica a la cultura popular amenazadora, se encargaban versos difamatorios adecuados para la ocasión. Como ya se señaló en el capítulo anterior, así fue como el obispo de Würzburg trató de contrarrestar las connotaciones anticlericales del tambor de Niklashausen a fines del siglo XV en Alemania. Y en su ofensiva cultural contra las herejías de Guillermo Tell, dichas clases imprimieron grabados donde el campesino aparecía con rostro de animal y con signos de degeneración moral. La intención de estos breves ejemplos es sencillamente mostrar que las élites no aprobaban las imágenes del mundo al revés como una forma de anestesia cultural. Por el contrario, trataban de suprimirlas y de responder a su mensaje.

Pero ¿qué debemos pensar de la mezcla de crítica social implícita con inversiones que no tienen un contenido social claro o que de hecho violan las leyes físicas de la naturaleza? No se necesita recurrir a actos de fe interpretativos para percibir el contenido subversivo de los siguientes tipos de imágenes: el señor le está sirviendo a un campesino sentado a la mesa, el pobre le entrega su sudor y su sangre al rico, Cristo lleva una corona de espinas mientras, a su lado, el papa lleva una tiara triple de oro, el campesino está parado encima del señor, que está cavando un hoyo o escarbando con un azadón. Estas imágenes, generalmente, se combinaban con otros dos tipos de grabados. Primero, grabados en los que, por ejemplo, dos gansos están rostizando a un ser humano. En este caso el sentido no

es obvio, aunque los papeles están claramente invertidos. El uso —mucho más común entonces que ahora— de las analogías tomadas del corral y de la vida campesina en general para describir las relaciones humanas hace posible una lectura subversiva de esos grabados. No por nada, cuando Winstanley, durante la guerra civil inglesa, quiso mostrar la relación entre la ley de propiedad y los pobres, recurrió a esta dramatización con imágenes muy familiares: “La ley es el zorro; los pobres son los gansos; el zorro los despluma y luego se alimenta con ellos”.⁷⁶ Por supuesto, siempre será posible desmentir una lectura subversiva de los gansos rostizando a un ser humano; por eso la imagen estaba plasmada en términos equívocos. No obstante, de acuerdo con los códigos y el imaginario entonces vigente, la interpretación subversiva seguía siendo factible.

Imágenes como las de peces volando y pájaros debajo del agua plantean un problema un tanto diferente. En un sentido, simplemente concluyen o prolongan una serie de inversiones. En otro sentido, se puede afirmar que su objetivo es burlarse de todas las inversiones dando a entender que éstas son por lo menos tan absurdas como un pez en pleno vuelo. Leídas así, el efecto acumulativo de las imágenes de inversión consistiría en descartar simbólicamente cualquier cambio radical de la jerarquía social. Pero creo que, en este punto, el ocultamiento tiene una función esencial. En tanto cultura popular *pública*, esas imágenes del mundo invertido aparecen disfrazadas por el anonimato de sus autores, por la ambigüedad de su sentido y por la añadidura de elementos obviamente inofensivos. En esa situación, el deseo de un cambio radical de la jerarquía social se vuelve público sólo con la condición de tener una doble cara. Como lo señala David Kunzle, el más penetrante estudioso de este género de cultura popular:

La ambigüedad esencial del Mundo-Al-Revés permite que, según las circunstancias, los que están satisfechos con el orden social establecido o tradicional lo vean como una burla de la idea de cambiar radicalmente ese orden y que, al mismo tiempo, los insatisfechos lo vean como una burla de su pervertido estado actual. [...]

Lo realmente imposible, las fantasías “puramente lúdicas” con figuras animales [...], funciona como un mecanismo de enmascaramiento de los deseos peligrosos, vengativos, anárquicos, “infantiles”, pero al mismo tiempo reprimidos o inconscientes, ocultos en las no tan imposibles inversiones con seres humanos.⁷⁷

Más aún, la interpretación de Kunzle coincide con otras lecturas de cómo en esa época se podían enunciar mensajes heréticos cifrados. Las profecías potencialmente incendiarias de Joaquín de Fiore, abad del siglo XII, que influirían en muchos movimientos milenaristas, se difundieron en el siglo XVI a través en parte de una serie de imágenes ambiguas. Un trono vacío se podía tomar como una muestra de apoyo al papa-ermitaño Celestino o como el principio de una revolución espiritual; una imagen del papa sosteniendo su mitra por encima de un animal coronado o con cuernos y con rostro humano se podía considerar como la imagen del cordero de Dios, en tanto autoridad secular, o del Anticristo. Sin embargo, Marjorie Reeves, viéndolas en un contexto histórico, afirma que “el principal efecto de esas profecías es claro. Los joaquinistas podían, a través de estos símbolos, hacer comentarios *velados* pero críticos sobre el papado contemporáneo, y destacar entonces la esperanza milenarista joaquinista”.⁷⁸ Hubiera sido más preciso quizá si Reeves hubiera dicho “críticos *por* velados” en la medida en que era el ocultamiento lo que permitía en última instancia que las profecías se difundieran públicamente.⁷⁹

Si los pasquines con imágenes del mundo al revés hubieran sido inofensivos o soporíficos, no los encontraríamos cumpliendo un papel tan importante en algunas rebeliones así como en las imágenes y las acciones de los rebeldes mismos. Sin duda alguna, en la Reforma y en la subsiguiente guerra campesina, los grabados colaboraron a difundir el espíritu de la revolución. Cuando el conflicto se volvió frontal y violento, las imágenes se volvieron más directas: una caricatura luterana mostraba a un campesino defecando en la tiara papal. Los grabados relacionados con los revolucionarios campesinos de Thomas Münzer presentaban “a campesinos discutiendo con teólogos sabios, obligando a los sacerdotes a tragarse las escrituras y derribando el castillo del tirano”.⁸⁰ Cuando a un rebelde prisionero se le preguntaba (retóricamente) qué clase de animal era, éste respondía: “Un animal que normalmente se alimenta de raíces y de yerbas salvajes; pero que, por hambre, algunas veces puede comerse curas, obispos y ciudadanos regordetes”.⁸¹ Esas ideas radicales —acabar con las distinciones de rango, abolir las diferencias de riqueza, justicia y prácticas religiosas, vengarse de los explotadores, fueran curas, nobles o ricos del pueblo— no sólo tuvieron una función retórica en la guerra de los campesinos; hubo casos en los cuales los rebeldes convirtieron las imágenes de inversión en *tableaux vivants*. De la misma

manera, un jefe campesino vistió a una condesa de pordiosera y la puso en un carro de estiércol; a los caballeros, ahora en harapos, se les obligaba a servirles a sus vasallos en la mesa, mientras los campesinos ostentaban sus atuendos aristocráticos y se burlaban de los ritos de los nobles.⁸² Por una vez, brevemente, los campesinos tuvieron la oportunidad de vivir sus fantasías y sueños de venganza, y es muy probable que hayan tomado esas fantasías de las imágenes del mundo al revés.

Muchas de las mismas aspiraciones de los siervos y de las clases bajas se pueden encontrar en el contexto de la guerra civil inglesa y de la revolución francesa. El movimiento popular en la guerra civil inglesa buscaba, entre otras metas propias de su clase, eliminar las apelaciones honoríficas y las distinciones de rango que se derivaban de ellas, dividir la tierra, proscribir a los abogados y los sacerdotes, etcétera.⁸³ Durante la revolución francesa, los sansculottes que andaban por el campo recogiendo provisiones a veces pernoctaban en algún castillo y exigían que los nobles les sirvieran: “Los *commissaires* obligaban a sus víctimas a cocinarles abundantes comidas y a servirles, parados, mientras ellos sentados departían con los gendarmes regionales y los artesanos miembros del *comité* local: era un auto sacramental del igualitarismo gastronómico que se representó una y otra vez en las áreas controladas por los ultrarrevolucionarios”.⁸⁴ Como para generalizar ese tipo de ritos, un grabado revolucionario mostraba a un campesino a caballo sobre un noble con este pie: “Yo sabía que llegaría nuestra hora”.⁸⁵

Todo esto muestra que tradiciones como la de los grabados del mundo al revés representan la parte pública de la réplica –la contracultura en un sentido literal– al discurso dominante de la jerarquía y la deferencia. Si en algunos casos parecen muy discretas o ambiguas, se debe a que, para llegar a ser públicas, necesitan adoptar formas evasivas. Pero su visión del mundo se refuerza con la lectura utópica de los textos religiosos, los cuentos populares, las canciones y, por supuesto, el reino del discurso oculto, amplio y libre de censura. Cuando las condiciones que determinan esa evasiva cultura popular se debilitan, como a veces sucede, podemos esperar que los disfraces se vuelvan menos impenetrables a medida que el discurso oculto avanza hacia la escena pública y hacia la acción directa.

Siempre he escuchado tras las proclamas de los generales antes de la batalla, los discursos de führers y primeros ministros [...] los himnos nacionales, los folletos de enseñanza moral, las encíclicas papales y los sermones contra el juego y los métodos anticonceptivos, un coro de trompetillas de los millones de gente ordinaria para quienes tan elevados sentimientos no significaban nada.

George Orwell

La risa tiene algo de revolucionario. En la iglesia, en el palacio, en el desfile, frente al jefe de la oficina, el policía, el gobierno alemán, nadie ríe. Los siervos no tienen derecho de reír en presencia de los terratenientes. Sólo los iguales ríen. Si a los inferiores se les permitiera reír enfrente de sus superiores, y si aquéllos no pudieran reprimir su hilaridad, eso querría decir que se acabó el respeto.

Alexander Herzen

Es en la tradición precuaresmeña de los carnavales donde, sin duda alguna, el coro de Orwell encuentra su lugar privilegiado, tanto social como temporal. Como ocasión para los ritos de inversión, la sátira, la parodia y la suspensión general de las normas sociales, el carnaval ofrece una perspectiva analítica única para hacer la disección del orden social. Gracias precisamente a que ha sido el objeto de una cantidad enorme de estudios, muchas veces excepcionales, podemos considerar al carnaval como una forma institucionalizada de disfraz político. La abundancia de literatura vuelve la elección del carnaval una cuestión de mera conveniencia analítica. Porque existe una multitud de fiestas, ferias y ocasiones rituales que comparten muchos de sus rasgos esenciales. La fiesta de los locos, las mojigangas, las coronaciones, las ferias periódicas, las celebraciones de la cosecha, los ritos de fertilidad de la primavera e incluso las elecciones tradicionales tienen algo de carnalesco. Más aún, es difícil encontrar una cultura en cuyo calendario no haya algo parecido a un