

## ¿Puede no hablar el cuerpo del subalterno?

Un acercamiento teórico-metodológico al cuerpo del subalterno y sus resonancias ético-políticas.

Héctor R. Zapata Aburto y Alejandro Medina Jiménez  
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

**RESUMEN:** Partimos de una disertación del término de subalterno para pensar la relación que este guarda con el concepto de cuerpo. Planteamos una problematización con base en estos conceptos que nos permite arribar a una reflexión sobre las condiciones éticas y políticas de los enfoques metodológicos más relevantes en los llamados *estudios del cuerpo*. De este modo realizamos una propuesta en la que el cuerpo se torna un lugar, tanto relevante como problemático en los estudios subalternos, cuya imbricación permite reconsiderar los horizontes éticos y políticos de la investigación.

**PALABRAS CLAVE:** cuerpo, subalterno, metodología, ético, político.

**ABSTRACT:** We would like to start with a dissertation about how the subaltern notion is closely related with the body concept. According to this, we propose a discussion from our field-based observations in these two topics which allow us to think about ethical and political conditions of the most relevant methodological approaches in that which has been called *body studies*. In that way, we propose an idea in which body becomes an outstanding and problematic place in the subaltern studies, and this imbrication allow us to reconsider ethical and political horizons into the own research.

**KEY WORDS:** *body, subaltern, methodology, ethical, political.*

Can not speak the subordinate body? A theoretical and methodological approach to the subordinate body and its ethical-political resonances  
Pp. 71-84, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*  
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758  
<<http://version.xoc.uam.mx>>

Mira en torno:  
 ve cómo alrededor todo se hace viviente  
 ¡En la muerte! ¡Viviente!  
 Dice la verdad quien dice sombra.

Paul Celan

## Introducción

¿Qué queda de una noción cuando se agota su capacidad de seguir siendo un recurso valioso para leer cierta parte de la realidad? Tal vez no otra cosa más que habitar el cementerio de anquilosadas discusiones académicas encaminadas a acceder a la *buena lectura*. Se puede seguir hablando de la noción y sin embargo ya no se habla con ella ni a través de ella. En este sentido, para nosotros una noción guarda el papel de ser la mirilla que conduce a una paisaje cuya amplitud reverbera en la mirada, permitiendo que otras mirillas sean posibles o, en su defecto, que la primera incremente su capacidad de acrisolar la opacidad.

Lo que a continuación se presenta parte de la certeza de que la noción *subalternidad*, después del marcado *boom* que tuvo durante la década de los noventa, todavía se encuentra viva y palpita, en la medida en que sigue siendo un enfoque valioso para acercarse a una multiplicidad de temas. No obstante, de igual forma creemos que la validez de su uso está en franca relación con la necesidad de seguirla pensando desde otros ángulos a partir de construir puentes con otras nociones y con otros campos de problematización. Para llevar a cabo esto último, la tarea crítica se torna indispensable, como una manera de volver discernibles los límites de la reflexiones teórica preponderantes, límites que a la par abren caminos hacia nuevos parajes de pensamiento.

Teniendo como marco lo anterior, lo que nos proponemos con este trabajo es llevar la noción de subalternidad al tema del cuerpo, primero partiendo desde una breve disertación teórica que posteriormente nos conduzca a abordar el tema de las implicaciones éticas y políticas que se desprenden de una metodología centrada en el cuerpo. Así pues, algunas de las preguntas que habrán de delinear la reflexión propuesta son las siguientes: ¿cuántas subalternidades existen?, ¿qué marcos de referencia pueden ser vislumbrados para su concepción?, ¿es la subalternidad una noción útil únicamente para pensar la representación política, bajo la certeza de que esta constituye la única vía para comprender una dinámica emancipatoria?, ¿la subalternidad queda definida solo desde ciertas condiciones materiales objetivas suscitadas en cierto espacio y en cierto tiempo?, ¿es ella un estado de conciencia, de sujeto, de cuerpo?, ¿cómo puede pensarse la relación entre subalternidad y cuerpo, dentro de una investigación?, ¿cuáles son sus límites y posibilidades?, ¿cuáles sus retos y sus horizontes?

## Algunos antecedentes

Esta noción, como es bien sabido, es tomada del pensamiento de Antonio Gramsci. Él la extrae del uso militar para reinventarla en el contexto de su propuesta teórica. La subalternidad, en un sentido preliminar, destaca un estado de cosas organizadas jerárquicamente, así, un oficial del ejército es subalterno en relación a aquel que guarda un rango mayor que él, por ejemplo. Con lo que respecta a la reflexión gramsciana, la subalternidad se convierte en una noción que ayuda a pensar cómo actúa la dominación de clase. El subalterno es ese sujeto en quien el yugo sutil del dominador es perceptible. La subalternidad, entonces, no es algo que se porte ostensiblemente, sino algo que se lleva incorporado, que es parte de una experiencia, de una vida. La experiencia subalterna se destaca por ser aquello que implica “la imposición no violenta y la asimilación de la subordinación, es decir, la internalización de los valores propuestos por lo que dominan o conducen moral e intelectualmente el proceso histórico” (Modonesi, 2012: 5). De acuerdo con esto, podemos decir que la subalternidad representa aquel estado en el que las condiciones objetivas materiales de existencia sobre las que se erige la clase dominante, se traducen en formas de sentido que son parte de la experiencia subjetiva de vida del dominado.

Ahora bien, es importante destacar que el sentido que Gramsci le adjudica a la clase subalterna, no es puramente negativo, es decir, no sirve solamente para destacar la maniobra no violenta que la clase dominante ejerce sobre los dominados sin que estos tengan alguna posibilidad de desprenderse de ella, ya que también prevalece en la concepción de subalternidad la idea que supone la integración de una conciencia emancipatoria que eventualmente se tornaría manifiesta, ello con el afán de que la clase subalterna sea capaz de superar su propia condición a través de la acción política, alcanzando de esta manera la autonomía (Modonesi, 2012: 5). Así pues, la condición subalterna, antes que estar sostenida por una lógica dualista que tendría como contraparte la dominación, más bien nos habla de una dinámica dialéctica entre el subalterno y los valores de la clase dominante, misma que incluso lleva a afirmar a Gramsci que la condición subalterna no se diluye con la irrupción de la rebelión, dicha condición persiste aún en el candor de la lucha; la condición subalterna desaparece solo cuando la relación dominado-dominante cambia de estatuto a partir de que el subalterno accede a la configuración de un Estado.

Asimismo, es importante destacar que la noción de subalternidad no representó para Gramsci algo en relación a lo cual fuera necesaria una exhaustiva elaboración teórica, de lo que se trató en cambio fue de entender a la subalternidad como una ventana primordial para reflexionar, a contrapelo de la uniformidad de lectura impuesta por la clase dominante, sobre los procesos históricos e historiográficos, además de ser una propuesta

para meditar a propósito de las circunstancias en las que estaba sostenida toda dinámica emancipatoria (Modonesi, 2012: 4). De tal suerte, podemos aseverar que para Gramsci la subalternidad es comprendida como una noción de uso, maleable hasta cierto punto, una especie de foco capaz de acotar la mirada antes que un concepto riguroso discernido para fijar el sentido.

Se puede decir que fue bajo esta consigna implícita de Gramsci que tenía que ver con hacer de la subalternidad una noción de uso, en la que se sustentó la Escuela de Estudios Subalternos, fundada por historiadores indios formados en Gran Bretaña, cuyos trabajos empezaron a realizarse durante la década de los ochenta, pero que no sería hasta los noventa que adquirirían relevancia a nivel mundial. Los primeros trabajos de esta escuela se abocaron a elaborar un relato de las luchas campesinas indias, siguiendo justamente la orientación de una historia a contrapelo que fuera capaz de hacer visible aquellos hechos oscurecidos o tergiversados por las narrativas dominantes, mismas que terminaban por no dar cuenta del papel del subalterno en la configuración de la historia. En lo que respecta al uso de la noción de subalternidad, Ranajit Guha, quien fue uno de los fundadores de esta escuela, torna a ver al subalterno como aquel que se afirma en relación a la negación de la élite, que en el caso concreto de la India, hace alusión a “los grupos dominantes, tanto extranjeros como indígenas, incluyendo en el primer grupo a los funcionarios británicos del estado colonial y a los industriales, a los mercaderes, los financieros, los plantadores, los terratenientes y los misioneros extranjeros”; mientras que en el segundo grupo cabrían “los grandes magnates feudales, los representantes más importantes de la burguesía industrial y mercantil y los nativos integrados en los niveles más altos de la burocracia” (2002: 41). Esto lleva al mismo Guha a definir el campo de la subalternidad como “la diferencia demográfica entre la población total india y aquellos que se han descrito como élite” (2002: 42). Sin embargo, este autor también destaca que la subalternidad puede ser relativa y ambigua en la medida en que el subalterno, en ciertas circunstancias delimitadas, actúa en favor de la élite, además de que quien es subalterno en un contexto específico puede no serlo en otro: un peón es subalterno en relación al capataz, pero este se hará subalterno en referencia al hacendado, por ejemplo.

Como podemos ver, esta definición de subalterno, siendo un poco estrictos, se desapega sutilmente del planteamiento de Gramsci. En primer lugar, despoja a la relatividad del subalterno de Gramsci de su carácter dialéctico, colocando la aprehensión valorativa de la élite no en el espacio subjetivo sino en el de las circunstancias, lo que provoca trasladar la subalternidad al plano fehaciente de los hechos antes que el de una conciencia incorporada. De lo que se tratará entonces, es de hacer notar cómo un subalterno dejó de ser tal bajo consecuencia de un acto ligado al momento en el que decidió sucumbir o

ceder ante los intereses de la élite. No habrá conciencia subalterna porque esta será primordialmente fenoménica, esto se constata cuando Guha afirma:

[...] las capas más bajas de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos y los campesinos ricos y medianos, que, *naturalmente* figuraban en la categoría de *pueblo y subalternos* podían en ciertas circunstancias actuar en favor de la élite [...] y ser por tanto clasificados como tales en algunas situaciones locales o regionales –una ambigüedad que depende del historiador solucionar sobre la base de una lectura fiel y sensata de la evidencia (2002: 42).

Más allá de Guha y con Guha, la Escuela de Estudios Subalternos contará con otros representantes enfocados a amplificar el sentido de lo subalterno menos desde la precisión terminológica que desde las posibles aristas con base en las cuales la subalternidad puede ser pensada. Este será el caso de Gayatri Spivak y Homi Bhabha, en donde el tema de la representación y el lenguaje delinearán sus reflexiones. Es principalmente en relación al planteamiento de Spivak que nos interesa partir para proponer al cuerpo como un tópico que puede abreviar a la noción de subalternidad.

### La pregunta sin cuerpo

Uno de los momentos más álgidos de la discusión en torno a la subalternidad se genera con la publicación del artículo “¿Puede hablar el subalterno?” de Gayatri Chakravorty Spivak. Este texto, como ya su nombre nos anuncia, no guarda como intención primordial proponer una definición exhaustiva de lo qué es o no es el subalterno, sino que más bien se aboca a articular una reflexión teórica sobre el *problema de lo subalterno* que pasa principalmente por el asunto de la representación.<sup>1</sup> Así, Asensi Pérez propone leer la discusión de Spivak con base en tres directrices, la primera referida al sujeto, en este caso el intelectual, que trata de elaborar una representación del subalterno; la segunda al objeto de la representación, o sea, el subalterno como tal y, finalmente, la tercera directriz hace alusión al modo de la representación, es decir, la teoría, el método y el concepto (2009: 10).

El texto inicia con un reproche impetuoso lanzado al intelectual europeo, tomando como punto de partida una conversación que Foucault y Deleuze sostuvieron a principios de los años setenta y que fue publicada. Lo que Spivak les reprocha a estos autores es su desdén hacia la representación. Esto ocurre cuando los primeros coinciden en la inutilidad de seguir pensando la lucha obrera en términos de representación, ya que, según afirman, los obreros no necesitan más a nadie que los represente, ellos pueden hablar por sí mismos sin requerir de ningún mediador que reconstruya su palabra.<sup>2</sup> Según Spivak, lo que esta aseveración deja ver es otra forma de uni-

versalidad guiada por la no representación, se trata de una universalidad suscitada en el espacio vacío generado por aquello que está de sobra, en este caso la representación. Esto ocurre en el momento en el que, de acuerdo a Spivak, Foucault y Deleuze construyen una planicie con relación a lo que en realidad es un espacio lleno de montículos, fisuras y sinuosidades: la clase obrera francesa, que para Spivak no coincide con lo subalterno. Un obrero francés no puede ser equiparable a un campesino indio, por ejemplo, y cuando la no representación constituye algo que en su ausencia parece sostener la posibilidad de dar acceso a la palabra del Otro sin intermediarios, sin resonancias ni traducciones de por medio, o sea a la enunciación del Otro en su aparente completud, hay allí un acto universalizante que genera una representación uniforme que toma como fundamento, precisamente, la no representación. De acuerdo con esto, podríamos decir que el mayor pecado de estos intelectuales tiene que ver con obviar la contingencia de sus afirmaciones al no enfatizar que estas no son coincidentes para todas las realidades.<sup>3</sup> En palabras de Spivak, lo que deja ver el gesto de Deleuze y Foucault es “la exclusión de la necesidad de la difícil tarea de hacer producción ideológica contrahegemónica”, lo que a su vez “Ha ayudado al empirismo positivista –el principio justificante del neocolonialismo capitalista avanzado. Es indudable la influencia a definir su propia arena como ‘experiencia concreta’, ‘lo que ocurre realmente’” (2003: 307). Lo imperdonable en Foucault y Deleuze es banalizar el tema de la representación, que en este caso estaría ligada a la posibilidad de “hacer producción ideológica contrahegemónica” como una forma de afirmar lo subalterno frente a la invisibilidad que históricamente le ha impuesto la clase dominante. Es en esta coyuntura donde se ubicarían los estudios poscoloniales (grupo al que pertenece la propia Spivak), buscando hacer patente que:

Se requiere una revisión radical de la temporalidad social en la que pueden escribirse las historias emergentes, la rearticulación del *signo* en el cual las identidades culturales puedan inscribirse. Y la contingencia como el tiempo significativo de las estrategias contrahegemónicas no es una celebración de *falta* o *exceso*, o una serie autoperpetradora de ontologías negativas. Ese *indeterminismo* es la marca de un espacio conflictivo, pero productivo, en el cual la arbitrariedad del signo de la significación cultural emerge dentro de los límites regulados del discurso social (Bhabha, 1994: 202).

¿Puede pensarse un revisionismo, por muy radical que sea, o una *rearticulación* con relación a la mera *indeterminación* sin falta y sin exceso?, ¿puede una revisión basarse en un *indeterminismo* si pensamos que toda revisión guarda en sí misma un fin determinado, aunque solo sea el de la mera revisión? En el *re* de la re-visión, tanto como en el de la re-presentación, está implícita la voluntad de re-hacer algo, de invocar un suplemento,

en términos derrideanos. Y si de lo que se trata según Spivak es de la necesidad de producir ideología contrahegemónica, es porque efectivamente está faltando algo: la voz del subalterno, por eso la pregunta que le da nombre al texto de Spivak. Pregunta que no remite a un cuerpo, sino al muro con el que la capacidad vociferante del mismo cuerpo se topa cuando se halla en las tramas de un lenguaje aprisionado por la élite. El trabajo poscolonial consiste entonces en asomarse del lado del muro donde presuntamente puede encontrarse la indeterminación de esas voces acalladas, materia primordial para constituir la revisión que producirá la necesaria “ideología contrahegemónica”. Pero para elaborar esta tarea solo parece contarse con la visión de lo que se deja ver por el lado de la élite, y es allí cuando la opacidad irrumpe, cuando la falta de luz se apuntala. Volvemos al planteamiento de Guha donde la presencia primera del subalterno solo puede darse en razón de lo que no es (¿ontología negativa, después de todo?), en este caso la élite. La única salida para contrarrestar esto, de acuerdo con Spivak y Bhabha, parece ser la re-articulación representacional. ¿Pero realmente hacer referencia a la experiencia concreta es tan peligroso como asume Spivak?, ¿puede separarse la representación de la experiencia concreta, aunque esta solo aparezca como una potencial captura siempre fallida?, ¿no existiría un riesgo, incluso mayor, al optar únicamente por el plano de la representación, tomando en cuenta que, volviendo a Gramsci, es justo ahí donde está sostenida la condición subalterna?, ¿y no resulta el espacio de la representación un terreno mucho más liviano y abstracto, tanto como para ser susceptible de jugarlos un revés o inflamarse de sentido hasta llegar a la heroicidad histórica?, ¿puede hablar el subalterno sin un cuerpo que sujete la representación?

La pregunta sin cuerpo tiene que ver con el espacio de disputa que genera Spivak en torno a la representación. Si ella asume que el cuestionamiento por esta última está muy lejos de ser baladí, si Spivak juega en la posibilidad de dar una respuesta al porqué el subalterno no accede a la representación o por qué no es escuchado, genera otro espacio vacío que, a diferencia del Deleuze y Foucault, no es transparente sino opaco, ello al argumentar en pos de la importancia de la representación, pero más aún, al considerar que en primer lugar la presentación no es algo a lo que tengan acceso los subalternos en la medida en que no son escuchados (o entendidos). Se trataría de una representación por-venir y problemática, devenida de un habla que acontece, pero que al no ser comprendida genera un ruido blanco, invisible, pero en ese puro ruido habría un cuerpo más allá del signo donde la representación habrá de ser inscrita. Así, podemos ver que Spivak no está tan lejos de Foucault y Deleuze como ella cree, si consideramos que ambas partes están jugadas en el no ser de la representación, la diferencia sustancial radica en que mientras Deleuze y Foucault no esperan el advenimiento o sostén de ninguna representa-

ción porque ya no la consideran necesaria,<sup>4</sup> hasta donde alcanza su visión de las cosas, Spivak, por su parte, está colocada en la generación contrahegemónica de la propia representación, luchando desde la trinchera intelectual por que esta ocurra y porque su escucha, que será siempre interpretativa, advenga.

### Restituyendo el cuerpo a la pregunta

Pero sí que hay cuerpo en el texto que da respuesta a la pregunta enarbolada por Spivak: ¿puede hablar el subalterno? La cuestión tiene que ver con preguntarnos cuál es el estatuto bajo el cual el cuerpo aparece. Una primera aparición corpórea ocurre cuando esta autora nos habla del rito Sati, mismo que se da en el momento en el que “La viuda hindú asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella” (2003: 344). La segunda aparición del cuerpo, y que para nosotros resulta la más importante en relación con el argumento que atraviesa el texto de Spivak, es la que corresponde al suicidio de una joven de 16 o 17 años, llamada Bhuvaneshwari Bhaduri, que a la postre resulta ser tía de Spivak. La peculiaridad del fenecimiento de esta joven tiene que ver con que:

El suicidio era un rompecabezas puesto que, como Bhuvaneshwari estaba menstruando en ese momento, claramente no era un caso de embarazo ilícito. Cerca de una década después, se descubrió que ella era miembro de uno de los muchos grupos implicados en la lucha armada por la independencia de la India. Finalmente se le había confiado un asesinato político. Incapaz de afrontar la tarea y, sin embargo, consciente de la necesidad práctica de lo que se le había confiado, ella se mató (2003: 360).

Este hecho que nos relata Spivak guarda una importancia sustancial en referencia a lo que finalmente será la respuesta de ella a propósito de la pregunta por el subalterno. Lo que más escandaliza a Spivak de la historia de Bhuvaneshwari es que su muerte haya pasado desapercibida, al menos desde la lectura que de esta última elabora la propia Spivak. Años después, cuando esta autora se pone a indagar sobre la muerte de su tía, descubre con estupor que el supuesto mensaje de ese cuerpo entregado a la muerte voluntariamente, no fue comprendido, no fue escuchado, lo que lleva a afirmar a Spivak que no, el subalterno no puede hablar y este relato de su pariente lo demuestra a plenitud. Todas las señales parecen estar ahí para corroborar el destino sordo de la voz del subalterno: un sujeto de sexo femenino (estatuto que enfatiza su condición de subalterno) constituye un mensaje radical inscrito en su cuerpo, usando las señales que la propia fisiología de este le pone a su disposición: las menstruación. No hay quien puede captar resueltamente esas señales a excepción de Spivak.

Lo anterior introduce una interpretación *post mortem* del cuerpo orquestada por Spivak. El silencio que deja una muerte autoinducida recalca la mudez de una voz, esa voz que pretendió producir un mensaje sostenida sobre una exhalación extinta. Doble silenciamiento: del cuerpo que dejó de ser por efecto de un mensaje y del mensaje que no fue comprendido. Pero el traslape entre estos dos silencios parecieron generar un eco, como signo blanco, que llegó a los oídos de Spivak y que pudo ser interpretado como un modo de sustentar el argumento concerniente a la imposibilidad enunciativa del subalterno. Triple silencio habitando el cuerpo del subalterno: el de la muerte, el del mensaje no comprendido, y el del *no* referente a su impotencia enunciativa, *no* que trasciende el aniquilamiento individual de un cuerpo y se traslada a toda una *condición*. Cuando la pregunta por el ser de un habla se erige sobre capas de silencios, la respuesta no puede más que guardar un carácter negativo, desde ese lugar casi cualquier tipo de interpretación se vuelve posible: el silencio se llena de palabras, el mutismo consagra una respuesta. No dudamos que la voz (o, más exactamente, el silencio) de Bhuvaneshwari pudiera ser paradigmática, no obstante, “aun si una voz particular se distingue entre mil por lo que acaricia o irrita del auditor, instrumento musical tocado por esta invisible mano, ya no hay unicidad entre los ruidos de presencia que el acto enunciativo añade a un lenguaje al hablarlo” (De Certau, 2010: 146).

Así pues, creemos que lo que finalmente hace Spivak es textualizar al subalterno, convirtiéndolo en un signo cuyo infortunio pasa por la imposibilidad de darse a entender, de ser escuchado, de ser comprendido. En ese sentido, para Spivak solo parecer haber lenguaje y verdad (la del subalterno), la cual es susceptible de ser interpretada; es justo lo que ella hace con su tía fenecida cuando toma el cuerpo muerto y entregado a una causa política como un texto que, en su inteligibilidad fallida, viene a corroborar la imposibilidad enunciativa del subalterno. Mientras tanto, deja en la oscuridad la propia posibilidad de politizar el cuerpo mediante la interpelación de su estatuto viviente, tornándolo soporte del mensaje de una causa, ya que esta opción no existe para todos, algunos subalternos simplemente mueren, son aniquilados sin la mínima posibilidad de afirmar voluntariamente su desaparición a través de una causa política. Puede que esto nos lleve a que la subalternidad se ubica en el campo de la vida antes que en la prerrogativa de hablar y ser comprendido, si es así, la representación remite ante todo a una vida y su estatuto, y qué otro indicio tenemos más cercano de la vida que nos habita que nuestro propio cuerpo. Antes de la palabra está la vida en su inmanencia, diría Deleuze,<sup>5</sup> antes que el habla está un alarido, un grito o cualquier sonido que testimonie que se está en este mundo, y la subalternidad no puede ser comprendida obviando tal hecho, al optar únicamente por el polo del lenguaje.<sup>6</sup> Esto no implicaría en lo absoluto desdeñar

el vínculo inherente que el cuerpo tiene con el lenguaje, más aún, nos parece que el optar únicamente por el polo de vida, al menos en su carácter biológico, resulta problemático. Allí es dónde nos gustaría proponer al cuerpo como ese espacio donde la vida puede ser textualizada y el texto vitalizado.

### Cuerpo y verdad

Para sostener esta idea del cuerpo como un espacio que está jugado, de manera siempre tensa, entre la vitalidad y la textualidad, queremos introducir en esta discusión una extracción del pensamiento de Alain Badiou, quien, en la última etapa de su trabajo, se ha venido interesando por el tema del cuerpo y cómo pensar a este puede ayudarnos a robustecer el sentido con respecto a la subjetivación política. De acuerdo con este autor, se puede considerar al cuerpo como un punto de partida propicio para reflexionar sobre el advenimiento de las verdades, entendidas ellas, de acuerdo con el mismo Badiou, “como excepciones a lo que hay. Admitimos por lo tanto que ‘lo que hay’ –lo que compone la estructura de los mundos– es bien y verdaderamente una mezcla de cuerpos y lenguajes. Pero no es lo único que hay. Y las ‘verdades’ son el nombre (filosófico) para lo que viene así a interpolarse dentro de la continuidad del ‘hay’” (2008: 21). Badiou habla de la verdad como algo que se interpola en el espacio irreductible que se erige entre el cuerpo y el lenguaje. Al jugarse allí, la verdad se produce en la disposición variante que supone la mezcla cuerpo-lenguaje. Es una *excepción* que rompe con la continuidad entre estos últimos. Si esto es así, si la verdad es consecuencia o excepción de una relación tensa entre cuerpo y lenguaje antes que una producción sostenible e imperecedera, el cuerpo podría ser comprendido como algo que es capaz de ser singularizado por una verdad. De tal suerte, la verdad, sea esta la del subalterno o la de los dominadores, no encuentra la posibilidad de ser solamente en las tramas del lenguaje y no es meramente interpretable, la verdad es vivida, la verdad se respira, habita un cuerpo de carne y hueso, está incorporada sin que pueda ser completamente aprehendida, es un huésped de los cuerpos y está supeditada a la potencia o vulnerabilidad de la vida. Pero de igual forma la verdad es representable, habita el sentido, fluye en el lenguaje, está sometida a disputas discursivas.

De tal suerte, se puede aseverar que la verdad de un sujeto no es dada en su totalidad por el lenguaje, pero tampoco por el cuerpo (en su sentido biológico). Así se expresa que hay sujeto-de-verdad y no lo hay. El estatuto sujeto no sería equivalente al cuerpo, por lo tanto tampoco se trata de liberar la verdad del cuerpo, como los movimientos sexuales lo proponen. La verdad se encarna en el cuerpo, pero esta lo excede al singularizarlo, es allí donde el cuerpo, en palabras de Badiou, se torna cuerpo-verdad. En este sentido interpretar el cuerpo –como en el suicidio que re-

lata Spivak– implica expresar su verdad (que en este caso coincide con la del subalterno) solamente a través del lenguaje. La verdad entonces queda subordinada al lenguaje y el cuerpo aparece únicamente como un resto mudo. Sin embargo, de acuerdo a lo que Badiou afirma, la verdad, más que ser fruto de una lectura generaría un corte entre el cuerpo y el lenguaje. Lo que nos lleva a considerar que aún cuando con la muerte de la suicida se suscita la imperiosa suspensión de su existencia, al mismo tiempo, con su aniquilamiento irrumpe *la verdad* –sea política, amorosa, psíquica, etc.– como interrupción entre el lenguaje y el cuerpo, lo que trae como consecuencia que este deje de ser un mero texto que es susceptible de ser interpretado convirtiéndose así en un cuerpo-verdad. La muerte es el acontecimiento que inviste de verdad al cuerpo, y no solo lo que inscribe un mensaje de destino incierto.<sup>7</sup>

Desde este lugar el subalterno podría ser entendido no como alguien que no habla o alguien que muere, sino como una negación del ser-sujeto-de-verdad, ello al impedirle el acceso a la verdad y la vida, más allá de ese sentido biológico o textual. De acuerdo con esto, el cuerpo individual, sensitivo-animal y también textual, que produce el neoliberalismo es una ficción, y una producción que permite sostener cierta biopolítica o necropolítica. Al subalterno no solo se le genera una discursividad, como la historia de los vencidos, sino que se le constituye un cuerpo que le impide acceder a una verdad que permitiría producir condiciones distintas para él, en tanto cuerpo nuevo, mismo que le daría la opción de modificar sus condiciones objetivas de existencia, todo esto pese a que en realidad el subalterno no deje de crear, ni de vivir:

Se trata de saber si y cómo un cuerpo participa, a través de los lenguajes, en la excepción de una verdad. Se lo puede decir así: ser libre no es del orden de la relación (entre cuerpos y lenguajes), sino, directamente, de la incorporación (a una verdad). Lo cual significa que la libertad supone que aparezca en el mundo un nuevo cuerpo (Badiou, 2008: 52).

De acuerdo con lo que Badiou señala, se podría pensar una posible emancipación del subalterno a partir del alcance de una verdad colocada en la línea divisoria entre el cuerpo y el lenguaje. No bastaría solamente con vivir o solamente con no morir, y a su vez, no bastaría con hablar y ser entendido. La verdad se jugaría en el espacio suplementario generado por esas dos insuficiencias, que para nosotros coincidiría con el espacio propio de la subjetividad. Se trata de pensar la subalternidad bajo una dinámica tensa entre cuerpo y lenguaje: allí donde una vociferación silenciante pretende imponer sus sentidos sobre el subalterno, podría surgir el cuerpo para interpelar con el alarido de la vida; y allí donde el cuerpo es fruto de administraciones despóticas que se vuelcan sobre él, se haría un llamado al lenguaje para hacer evidentes las representaciones que prevalecen veladas por la mano biopolítica. Como se ve, se trata de pensar al cuerpo como un lugar

de disputa entre vivir y hablar, pero también entre vida ordinaria y vida política, entre vida regulada y vida potencial, e incluso, entre vida hablada y vida acallada, todo ello considerando que: “La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia –no se le puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero–, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión” (Esposito, 2011: 52). El cuerpo entonces sería ese espacio donde la vida orgánica deja de ser solo eso en su encuentro con el lenguaje, y el lenguaje comienza a palpitar inoculado por la vida. La verdad, por su parte, vendría a ser ese acontecimiento que guardaría la posibilidad de ser al *exceptuar* la indiferenciación, aparentemente armónica, de esa tensión entre cuerpo y lenguaje, aquello que *sacude* al lenguaje y a la vida por igual.

### Bordear el cuerpo en el lenguaje. Transformarlo

Como se avizora hasta aquí, nuestra propuesta se despliega en el campo teórico sobre la relación entre cuerpo y subalternidad, cuyo alcance práctico más importante, a nuestro juicio, se suscita en el terreno metodológico. No es nuestra intención enumerar las diferentes metodologías que transitan sobre ambos campos en las ciencias sociales y humanidades, más bien, nos proponemos discutir de manera general las implicaciones ético-políticas que se desprenden de su relación. La introducción del cuerpo en la pregunta por el subalterno genera un reflejo en aquella por la subalternidad en los llamados estudios del cuerpo, los cuales se han encargado de señalar y resanar el modo en que el pensamiento dualista, propuesto por Descartes, conjuró un efecto epistemológico imperante de la modernidad europea: el cuerpo como subordinado de la razón y su abandono a la biología. Hoy, sin duda, el cuerpo es entendido no solo bajo determinaciones biomédicas, sino también históricas y sociales; no obstante, es importante repensar el papel que el investigador juega como productor y reproductor de cierto orden social a partir de la idea de cuerpo que convoca. Nos parece urgente una reflexión que circule en ambas direcciones, por lo que nos centraremos en la relación que el investigador establece con su objeto de estudio.

¿Es posible pensar al cuerpo separado de los sujetos? Pensar al cuerpo como objeto de estudio se enfrenta con tal dilema. La objetivación de este en aras de la construcción investigativa sobre él supone una relación específica con aquellos sujetos que lo encarnan. Pero también una reducción del sujeto a su cuerpo involucra un acto violento. En este sentido es que el cuerpo involucra una cuestión ética y política inherente. En la relación del investigador con los sujetos que se han tomado como objeto de estudio subyace tanto un ordenamiento específico de los cuerpos como relaciones preestablecidas entre ellos. Supone, en primer término, una diferenciación delimitada entre el cuerpo del investigador y el cuerpo del inves-

tigado. Distinción que se han encargado de señalar los estudios subalternos, en tanto que esta nace de la complicidad del investigador con las lógicas colonialistas del saber académico. De este modo, en el manifiesto inaugural del grupo latinoamericano de estudios subalternos se expresa: “No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio” (Grupo de estudios subalternos, 1998).

Sin duda, el extractivismo académico sobre las voces silenciadas de la historia configura la forma en que estas aparecen representadas, bajo un halo de romanticismo o de conmisericordia; aspecto criticado por Spivak. En esta relación la disputa por la representación aparece allanada por la transparencia del Sujeto sobre sí, en tanto que es el académico el que, desde su lugar privilegiado, sostiene tal ficción. La fundamentación de una supuesta verdad objetiva emanada del subalterno por parte del académico termina manteniendo la idea de un esencialismo sobre su identidad; lo que facilita la idea de inferioridad, retraso o dependencia de este hacia la élite dominante. La búsqueda y naturalización de una Otredad radical se encuentra implícita en la misma conformación de las ciencias sociales, impregnadas de una lógica colonialista y eurocéntrica (Castro-Gómez, 2000). En este sentido se hace pertinente la búsqueda de metodologías que apuesten a la construcción de relaciones distintas y que no obedezcan a una mayor eficacia de extracción. Se avizora un horizonte político en tal intención que coloca al investigador en la empresa de discernir el modo en que los cuerpos son diferenciados (clasificados y producidos) pero, sobre todo, apostar por su posible transformación.

No debe entenderse nuestra propuesta sobre el cuerpo como un regreso a un esencialismo del mismo, lo que daría a entender que la verdad, en este caso del subalterno, no se sostendría del lado del discurso, sino del cuerpo, lugar naturalizado por excelencia, de modo que no necesita ser representado por el lenguaje, pues se representa por sí mismo. ¿Hasta qué punto la moda por el cuerpo en las ciencias sociales se debe a la búsqueda de una garantía sobre su saber, de un intento por sostener su estatus de ciencia, al ya no contar con la certeza otorgada por su objetividad? El cuerpo aparece como una base más estática y confiable que el terreno volátil y siempre en disputa del lenguaje. Esta ilusión se disuelve al adentrarse al entramado campo de la relación entre ambos; en donde, por un lado, el cuerpo se torna el *locus* de disputa por la representación, al mismo tiempo que se muestra inasible a ella. El cuerpo oculta al mismo tiempo que devela. Su estudio supone una renuncia a una consideración romántica o salvífica sobre el mismo; no puede darse como un supuesto que antecede a lo social; no es ombligo alrededor del cual giran los significantes sin lograr tocarle. El cuerpo se mueve, deglute, siente, observa,

excreta, bajo un ordenamiento de esos actos; experimenta, juega, vive, crea, en un mundo que lo encarna. El cuerpo se produce. El estudio del cuerpo no aparece como un lugar neutro a partir del cual se logre erigir un saber, sobre el subalterno, más cabal o profundo, por el contrario, es una propuesta orientada a situar el saber y fomentar una politización radical de la investigación cuerpo a cuerpo. Más adelante regresaremos a este punto.

En los estudios sobre el cuerpo nos parece útil la clasificación descrita por Kogan (2010) acerca de los enfoques metodológicos y epistemológicos imperantes:

1. Una visión estructuralista que sitúa al cuerpo como objeto de pedagogías e instituciones que lo moldean.
2. Una perspectiva de la acción donde los sujetos crean y negocian con las instancias de poder como forma de resistencia y de agencia.
3. Una perspectiva performativa, mediante la acción social y la iteración, que actualizan y recrean los mandatos culturales sobre el cuerpo.
4. La perspectiva de la reflexividad en la que el sujeto configura su propia identidad y corporeidad; más cercana a la fenomenología.

Es indudable la influencia de la perspectiva foucaultiana del poder sobre la mayoría de estos enfoques, sobre todo en la primera; la cual ha permeado en mayor medida los estudios del cuerpo en Latinoamérica (Kogan, 2010). El cuerpo como objeto del poder constituye una de las líneas fundamentales que han girado en torno a los conceptos de disciplina y biopolítica; la primera, entendida, como un poder sobre el cuerpo individual y la segunda sobre el cuerpo como especie. La relación entre ambas configuraría la forma específica del poder en la modernidad, desplegando una serie de dispositivos de saber-poder cuya meta es capturar al cuerpo. Es sobre esta línea que se han derivado diferentes propuestas teóricas en las que nos interesa destacar el concepto de necropolítica propuesto por Achille Mbembe (2011), quien ubica esta forma de poder en la poscolonia como anverso de la biopolítica occidental, y cuyo sostenimiento se basa en la clasificación racial sobre los cuerpos y su carácter desechable bajo el mandato capitalista del cuerpo como mercancía. Sin adentrarnos en estas propuestas y sin negar la importancia que pudiera tener para análisis concretos de la realidad del subalterno, consideramos que existe una distancia importante entre este enfoque y nuestra propuesta, en tanto esta perspectiva considera a la vida y al cuerpo, como objetos pasivos ante el poder. La investigación, en este caso, supondría una interpretación sobre el cuerpo a través de los dispositivos que lo generan. Mientras que, desde nuestra perspectiva, el estudio de la subjetivación arriesga el enorme reto de adentrarse al cuerpo como experiencia. En este sentido nos encontramos más cercanos al concepto de bios que Foucault propone como instancia en vías de formación, más allá de la técnica que intenta moldearla:

El bios [la vida] dejó de ser el correlato de una *tekhné*, para convertirse en la forma de una prueba de sí [...] Prueba en el sentido de experiencia; es decir que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y además, prueba en el sentido de que este mundo, este bios, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar o gracias a lo cual, vamos a formarnos, transformarnos, encaminarnos hacia una meta o una salvación, marchar hacia nuestra propia perfección. (Foucault, 2006: 464).

Como se nota, aquí la vida deja de ser entendida en términos biológicos. El cuerpo, como su sostén no sería entendido como un objeto pasivo sino como el lugar propio de la experiencia. Esto implica, para nosotros, un alejamiento del concepto del cuerpo como un posible deshecho o como una posible *nuda vida* en términos agambianos. Tal como describen los Comaroff (2013), la vida no se deja reducir a una vida desnuda aún en las condiciones más adversas, como lo fueron las coloniales. El cuerpo se encuentra ligado a una ética y a una estética de la existencia, usando el término de Foucault. El estudio del cuerpo, en el subalterno, no conlleva una reducción de este a una vida sin cualidades, sin capacidad de acción, excluida de la esfera pública; lo que supondría un silenciamiento aún más brutal que el provocado por la falta de escucha. Lo cual no excluye un análisis del modo en que las conductas de autotransformación sobre el cuerpo son dirigidas y encaminadas. Como, por ejemplo, podría ser la incorporación del subalterno al sistema de salud o a instituciones pedagógicas del Estado. Sin embargo, nuestra postura se encuentra más cercana a los otros tres enfoques citados. En contraposición a un constructivismo discursivo sobre el cuerpo, Judith Butler (2002) cercana a Bordieu, propone una materialización del mismo. Lo que supone no una determinación pasiva de las estructuras sobre este, sino un proceso mediante el cual la normatividad social se actualiza en los actos y se sedimenta materializando el cuerpo. Materialización que de igual manera involucra una naturalización al invisibilizarse dicho proceso de socialización. De este modo lo abyecto aparecería como una posible válvula de escape al permitir visibilizar el aspecto contractual impuesto sobre el cuerpo. Esto conjetura una posibilidad del sujeto para modificar el orden establecido sobre su cuerpo mediante la iterabilidad ligada al acto performativo. Lo cual dista de un acto voluntarioso emprendido por el sujeto, pero no cierra su posibilidad de acción.

El cuarto enfoque se centra en las propuestas de corporeidad desde la fenomenología representada por Merleau-Ponty y desarrollada en las ciencias sociales por Bordieu. Cuya mirada retorna a la experiencia vivida, el mundo, en este caso la condición de dominación, se encarna en el sujeto. Esto para nada supone la idea de que el cuerpo del subalterno está obligado a ser solo



sacrificial, sino que muy por el contrario, puede tornarse como otra forma de entender el hacer del subalterno, sus preocupaciones, sus anhelos, sus horizontes, su cotidianidad, su propia condición subalterna, incluso su mutismo. Lo anterior se liga a la forma en que Bourdieu propone entender el cuerpo, es decir, como un espacio donde la experiencia en el *socius* se materializa para poder otorgar un respuesta a los eventos que la vida arroja. Experiencias que, en tanto permanecen corporizadas, no dependen de ningún nivel de enunciabilidad a priori, a no ser el que supone el propio actuar del cuerpo entendido como una especie de mutismo práctico devenido de un aprendizaje sin palabra. Aprendizaje que nos habita y a la vez es consecuencia de nuestro propio habitar en el mundo. Aprendizaje que, de acuerdo al propio Bourdieu, implica considerar:

[...] los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política a través de mandatos tan insignificantes como “estate derecho” o “no sostengas el cuchillo con la mano izquierda” y de inscribir en los detalles en apariencia más significantes del vestir de la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la influencia de la conciencia y la explicitación (2008: 112).

Con lo anterior se apuntalan dos posibles formas a partir de las cuales el cuerpo puede ser un espacio que abre preguntas para seguir pensando la subalternidad. La primera de esas formas tiene que ver con la fuerza política con la que el cuerpo puede ser investido, convirtiéndose así en el insustituible portador de una causa, ello al volverse el medio más eficaz para llamar la atención sobre lo que se quiere decir. Allí el cuerpo no puede ser reducido a un mero signo ni tampoco a un mero indicio de la vida, allí el cuerpo puede ser potencia política, lugar de transgresión, soporte de una protesta. La otra forma en la que el cuerpo puede tener relevancia para pensar la subalternidad, se liga a lo que Bourdieu dice a propósito de un conocimiento in-corporado. Aquí el cuerpo se vuelve ese espacio donde es posible tener acceso a las vicisitudes existenciales del subalterno, las cuales no pasan por una conciencia plena, las cuales se forjan en el tránsito de su vida. Con esto volvemos al asunto del cuerpo que se le construye al subalterno, pero también a la idea de que el cuerpo es algo de lo que no puede prescindir el subalterno ni nadie más, ya que el cuerpo puede ser visto como un microuniverso donde las consignas y representaciones de los mundos particulares se encuentran encarnadas, contenidas por la piel, transitando al mismo paso que la vida; lo que lleva a pensar que allí donde no existe un resquicio para el habla, persiste el cuerpo como un espacio que es capaz de contener la vida e incorporar el mundo, por eso es que es tan importante resguardarlo y ponderarlo.

Lo anterior, de igual manera, parece regresarnos a la idea de condición subalterna en Gramsci, donde justamente esta pasaría por una conciencia que se tiene incorporada y que rige la cotidianidad del subalterno, pero que al mismo tiempo en esa condición prevalece la posibilidad latente de la rebelión, resaltando así una dinámica dialéctica entre lo hegemónico y lo contrahegemónico. Creemos que aunque Gramsci piensa la subalternidad en términos ideológicos, esto bien puede ser trasladado al espacio del cuerpo, sobre todo si se considera lo que dice Bourdieu con relación a que el cuerpo representa ese terreno donde son aprehendidos una multiplicidad de formas de sentido, tanto éticas, políticas, metafísicas, que al formar parte de un *corpus*, no son del todo representables ni pueden ser llevadas al plano absoluto de la conciencia. Visto a través de esta perspectiva, el cuerpo también guardaría la posibilidad de suprimir su lugar como objeto del poder para acceder a lugares creativos, a nuevos mundos encarnados, a acontecimientos dispuestos a interpelar el poder, lo cual nos pondría en la ruta de “saber si el cuerpo –el cuerpo mismo– está ligado a la creación, ligado a las ideas, o si, por el contrario, es un cuerpo sin ideas, un cuerpo separado de toda idea. Y nosotros sabemos bien lo que es un cuerpo separado de toda idea: es el cuerpo del esclavo” (Badiou en Rosario, 2004).

Podríamos decir que el cuerpo está jugado en el tránsito que va de la novedad al sedimento, del poder a la potencia, es un espacio en tensión permanente. Se nos forja un cuerpo que nos pretende resguardar del acontecer del mundo, logrando en cierta forma a una clausura de sí, pero al mismo tiempo el cuerpo puede convertirse en ese acontecimiento que intenta incidir en el mundo, desplegándonos más allá de lo que ordinariamente somos. Consideramos que la subalternidad bien puede ser leída en esta clave, no solo a través de una imposibilidad enunciativa, puesto que si bien es cierto que esto último es algo que persiste y que no puede desdeñarse así como así, también es verdad que el subalterno no deja de pervivir y de afirmarse a pesar de su presunto mutismo: busca la vida, y en ese camino el cuerpo no dejará de tener su incidencia y su valor. Sin embargo, no se trata solo de mirar al cuerpo en razón del foco de la pervivencia, debemos tener también en cuenta las formas en las que el subalterno, junto con su cuerpo, es negado, y desde dónde sería posible pensar la irrupción de un cuerpo nuevo, a partir de lo que en este mismo permanece incorporado, pudiendo el cuerpo significar de esta manera un parámetro de la existencia ligado a una tensión entre lo dado y lo posible de las cosas del mundo, tal y como Merleau-Ponty afirma:

[...] la relación entre las cosas y mi cuerpo es decididamente singular: este hace que, en ocasiones, me quede en la apariencia, y también hace que a veces vaya a las cosas mismas; él produce el alboroto de las apariencias, y también él las hace callar y me arroja de lleno al mundo. Todo sucede como si mi poder de acceder al mundo y el de recluírme en mis fantasías

no existieran uno sin el otro. Más aún: como si el acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una evasión, y este exilio al margen del mundo, un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él (2010: 21).

Si la ideología hegemónica puede ser entendida como aquella que al ser enunciada sobrepone su voz a la del subalterno, lo que trae como consecuencia la violencia de un mutismo inducido, que a su vez conlleva la apariencia de no poder hablar (entendiendo aquí la apariencia como una realidad que potencialmente podría ser revertida); habrá que pensar entonces, de acuerdo a Merleau-Ponty, cómo el cuerpo está jugado en la trama silente de esa apariencia, al mismo tiempo que puede hacer callar esta misma. El cuerpo entonces puede ser entendido como una fuerza diferencial en la batalla ideológica, en el momento que es capaz de dislocar una contienda jugada solamente en el campo del lenguaje: voz contra voz, hegemonía contra hegemonía. Pensar el cuerpo desde este lugar, involucra considerar una fuerza que es capaz de callar y ser llamada utilizando algo más que el recurso de la voz. La voz se hace apariencia en el cuerpo, el cuerpo va al encuentro de la apariencia para callarla prescindiendo de la voz. La búsqueda de una igualdad de condiciones en el diálogo, propuesta por algunas investigaciones, se torna más compleja y difícil de constatar si introducimos la noción del cuerpo. Pues la incorporación de la situación de dominación en la investigación constituye un asunto ineludible que no se resuelve en el mero acto del lenguaje. Sin embargo, la experiencia corporal no aparece sobre-determinada por los elementos sociales, sino que el diálogo mismo se suscita entre el cuerpo y el mundo; lugar actuante, el del cuerpo, en la constitución del mundo. La irrupción del cuerpo en la experiencia de investigación posibilita la transformación misma de la situación.

En resumen, considerar a los sujetos en una investigación como capaces de acción sobre sus cuerpos no supone una predisposición a encontrarlos adheridos a algún movimiento político o de resistencia; pero sí permite considerar su capacidad de acción en el mismo proceso de investigación. ¿De qué modo nos interpela el cuerpo del subalterno desde nuestro lugar de académicos?, ¿de qué modo socava el orden que detentamos?, ¿de qué modo se resiste a nuestras conceptualizaciones, a nuestras delimitaciones y conjeturas?, ¿de qué modo el subalterno es negado por nuestro propio saber?

Esto incluye el hecho de contemplar el propio cuerpo del investigador como involucrado en la investigación. La experiencia siempre compartida de investigar implica un acercamiento, un contacto, con ese cuerpo del que buscamos generar un saber. Lo que no supone una anulación de las diferencias, al contrario, esta irá definiendo las marcas irruptoras del otro en nuestros supuestos. Este encuentro de cuerpos no supone una recuperación directa de la voz, se hace también posible en estudios de archivo; donde la experiencia aparece prácticamente velada,

escrita en los términos del poder. Para lo que se hace necesario considerar al archivo como un *experimento epistemológico*, en palabras de Stoler (2010), considerar el material no como evidencia, sino como configuraciones específicas de un contexto determinado. En este sentido, las concepciones del poder sobre el cuerpo y los dispositivos que erige sobre este se vuelven relevantes; el cuerpo porta procesos históricos; pero también, la información fuera de lugar, los fracasos para encajar en las clasificaciones y las contradicciones pueden hablarnos más de un cuerpo que se transforma, por vía incluso del lenguaje, que de uno estático y del que no puede hablarse. Para notar este cuerpo, especulamos, convendría una disposición corporal afectiva por parte del investigador. Esto requiere elaborar un concepto del cuerpo situado como un enfoque que nos permitiría acercarnos a conocer el modo específico en que se experimentan las condiciones de dominación y cómo se concretizan en el cuerpo; al mismo tiempo que sitúa al investigador como parte de dicha experiencia sin negar su posición diferenciada por el poder.

Como vimos más arriba, la noción fenomenológica de cuerpo vivido también se hace compatible con nuestra propuesta, pues tiende a visibilizar el modo en que el cuerpo es experimentado por el sujeto bajo su condición de subalterno, lo que incluye el modo en que las situaciones de dominación se encarnan; al mismo tiempo, su posible transformación, al no quedar reducido a estos hechos, supondría un cambio en la relación que el sujeto guarda con el mundo. El cuerpo entonces ocuparía el lugar de un acontecimiento. ¿Es posible promover esta transformación en nuestra investigación? Esto nos regresa a las implicaciones éticas y políticas que mencionábamos anteriormente.

La investigación enfocada en el cuerpo supone una relación ética. Amerita pensar al cuerpo no como un mero reducto del poder determinado por su relación con la estructura, lo que involucraría una pasividad inherente que, en el caso del subalterno, confirmaría la esencialización de su identidad ligada al sufrimiento. Como se mencionó, siguiendo a Badiou, esto despojaría al cuerpo de su posibilidad creativa, de su capacidad de ser portador de una idea. Introducir, en este sentido la verdad, no como un producto del lenguaje, sino como una excepción, nos regresaría a la consideración propuesta por Badiou de no identificar al sujeto con su cuerpo de manera tajante, sino que es a través del cuerpo-verdad que un sujeto deviene. El cuerpo-verdad aparecería como acontecimiento, como irrupción de un cuerpo nuevo que participe de una verdad, en este caso, política; cuya orientación se define como subjetiva en tanto colectividad encaminada a la organización y sostenimiento de las consecuencias de esa verdad. Así esta verdad particular (al mismo tiempo que universal, según Badiou) propondría un agujero en la Verdad impuesta por los discursos dominantes. El cuerpo de un sujeto, ahora colectivo, sería un cuerpo-verdad en tanto participa de una verdad política. Esto, pese a su ta-

lante metafísico, implica consideraciones concretas. Por un lado nos obliga a pensar el modo en que se suscita la relación con esos otros, sujetos de estudio, bajo nuestra concepción de cuerpo que detentamos. Pero también a considerar el lugar que ocupa la verdad en nuestra investigación, si por un lado advenimos a construir verdades generales sobre el otro a partir de nuestro saber o si bien este saber está dirigido al conocimiento de las verdades particulares que de ellos se desprenden, en su acontecer. La tarea política devendría en la incorporación de individuos a un ordenamiento subjetivo de una verdad política que fue suscitada como acontecimiento. En este sentido, el académico también decidiría si participa de dicha verdad o no, lo que implica una transformación de su propio cuerpo. Transformación que supondría la irrupción de otras verdades, otros mundos, en las verdades propias que el investigador encarna; creación del cuerpo mismo en el texto de la investigación. Dar cuenta de sus transformaciones, contribuir al advenimiento de un sujeto colectivo, abre la posibilidad a metodologías colaborativas más allá de una ilusión de liberación sobre los otros oprimidos o de una confusión con ellos. Participar, por parte del académico, de una verdad, constituiría un devenir de un nuevo cuerpo, una nueva relación, ya no marcada por la jerarquía. “Aprender del subalterno” en palabras de Spivak (2013).

De acuerdo con todo lo anterior, podemos afirmar que nuestra propuesta se suma a las cada vez más extensas reflexiones sobre el campo metodológico, preocupadas por la constitución de espacios colaborativos y horizontales dentro del proceso de investigación. Dichas reflexiones pueden ubicarse desde la corriente de *investigación-acción* iniciada por Kurt Lewin (1946) en la psicología social, hasta los planteamientos sociológicos del *análisis institucional* (Lapassade, 1977); no obstante, nuestra atención se centra en las propuestas formuladas a partir de los planteamientos pos y decoloniales, en las que podríamos ubicar la *etnografía colaborativa* (Rappaport, 2007), la *investigación activista* (Kropff, 2007), *investigación sin objeto y militante* (Colectivo Situaciones, 2002 y 2003), *epistemologías del sur* (De Sousa, 2012), *metodología indisciplinada* (Haber, 2011), entre otras. Cabe decir que aunque el espacio que aquí se nos presenta no alcanza para exponer con profundidad las formulaciones de cada una de estas propuestas, ni para presentar los puntos particulares que en ellas resultan compatibles con nuestra mirada, o bien, para entablar una discusión con ellas más cabal; sí podemos decir, en términos generales, que confluimos en la finalidad de buscar una decolonización de la práctica investigativa, así como partimos de un intento de restitución de la escisión generada por el pensamiento Occidental moderno entre razón y cuerpo que ha detentado el espacio de la razón como un abismo infranqueable entre Sujeto y objeto, entre investigador e investigado; dando como resultado la objetivación de los sujetos con quien se realiza la investigación y la subje-

tivación del investigador producida, irremediadamente, por las instituciones coloniales del saber académico (Haber, 2011). De este modo, pensamos que la relación entre las concepciones de cuerpo y subalternidad se vuelve necesaria de problematizar, pues se amalgama de manera subrepticia al estrato colonial que persiste en la investigación académica. Consideramos que es menester del investigador tratar de agujerear tanto el discurso impuesto sobre el subalterno, así como aquel que se le impone al investigador en su propio cuerpo, para no convertirse de tal forma en un simple intérprete de la realidad que separa su cuerpo y su situación jerárquicamente diferenciada, de los *datos* que extrae. Para nosotros la incorporación del investigador en una verdad que lo excede, y que solo se hace asequible por la vía de un cuerpo nuevo, de un cuerpo que se hace colectivo dentro de la investigación, implica no solo poder escuchar a los sujetos con los que hace necesario el contacto, no como confusión con el otro, sino como una conmoción que altera el cuerpo y lo transforma. “Investigación parece decirnos que conocer es algo que nos acontece en el cuerpo cuando nos relacionamos con las cosas y con su espectro” (Haber, 2011).

En este sentido, el cuerpo a cuerpo propuesto por nosotros no oculta la batalla que se emprende entre las posiciones jerárquicamente diferenciadas del investigador y el subalterno, sino que refiere a la transformación de esos cuerpos en aras de la constitución de una verdad que trascienda el orden representativo impuesto sobre el subalterno; de la cual el académico, generalmente, es cómplice.

### Las posibilidades del “no hablar” del cuerpo. A modo de cierre

Se asume que el gesto primordial de la presencia le pertenece al habla. Habla donde la voz irrumpe como el primer rasgo de la enunciación. Voz como inauguración del diálogo, del camino hacia el encuentro con el otro. Tal postura guarda un sustento poderoso, ya que si bien es cierto que en el primer hallazgo con el mundo existen otros campos que nos otorgan un sentido de este, más ligados a lo corpóreo, a lo calorífico, a la presencia del cuerpo; es el habla lo que designa el estar de alguien como sujeto que adviene del lenguaje; después llega la escritura, a no ser que se trate de aquellas escrituras que, en la apertura subjetiva, nos van cifrando el cuerpo y la psique, el pasado y el porvenir modelados por la evanescencia del ahora.

En el plano de las ciencias sociales y humanidades, toda intervención en un determinado campo que implique un encuentro intersubjetivo entre el investigador y los sujetos ligados al tema-objeto de la investigación, acontece bajo el tan ponderado proyecto de la escucha. Dar la voz al otro, escucharlo bajo la idea de un encuentro en el que la oralidad oprimida guarda como principal destino ser encriptada en una voz transcrita que además

será objeto de la escritura del análisis, esta será la única posibilidad de documentar tal encuentro, de volverlo real, de otorgarle un valor. Dar la voz como si esta última planteara por sí misma la prerrogativa de otorgar la posesión. Dar la voz a quien no la tiene, pero que en la posibilidad del dar, se discierne a quien se supone sí posee una voz que además lo excede, o si no, ¿de dónde se saca la idea de que alguien esté en posibilidad de dar la voz, o incluso, de hablar en nombre del otro?

¿Cómo podemos ligar lo anterior a lo que proponemos sea una pregunta por el subalterno desde el cuerpo?, ¿sería válido hablar de la opción de dar voz al cuerpo? Es necesario decir de entrada, que en ninguna forma creemos que el cuerpo puede responder por todo, que en el cuerpo esté escondida esa voz del subalterno que, como exhalación dispersa, es acallada, lo que tornaría imperante hallar los indicios corpóreos que nos lleven a ella. En lugar de esto, lo que nos interesa es proponer al cuerpo como un lugar problemático que nos permita acercarnos al subalterno. Creemos que no es posible desdeñar el lugar que el cuerpo puede jugar en quienes tratan de contrarrestar su lugar de subalterno. Puede encontrarse casos diversos de esto: en las huelgas de hambre que se elaboran a partir de una lucha política, allí el sujeto pone a jugar una necesidad vital como un recurso extremo cuyo propósito es lograr la escucha, allí se apuntala un espacio en el que ya no importa lo que se dice o se deja de decir, no importa si se entiende o no se entiende lo que se quiere decir, lo que importa es que no quede duda de la trascendencia de lo que se está diciendo, tanto que se está dispuesto a dejar de vivir por ello. Otro ejemplo es el lugar que los cuerpos reunidos pueden jugar en una marcha o en la toma de una plaza, donde más allá de las consignas que se griten, más allá de lo que en las mantas se deje leer, persiste la transgresión de múltiples cuerpos organizados que deciden seguir un camino durante un lapso de tiempo, volviendo de la excepción generada por su presencia multitudinaria, el punto de partida del *performance* de la protesta.

Regresando al caso de Bhuvanewari, si tomamos como válida la construcción de su historia que nos propone Spivak, podemos decir que finalmente lo que nos deja ver este caso es el uso del cuerpo como último recurso para dar a entenderse. Una discusión posterior, a nuestro juicio bastante problemática, puede que tenga que ver con qué se entendió y qué no se entendió del gesto del suicidio, sin embargo, ese gesto por sí mismo ya debería valer como acontecimiento contrahegemónico, como una fisura en la estructura que oprime, como un signo encarnado que lleva al extremo la posibilidad de poner en juego el cuerpo, y con él la vida, cuando lo que se pretende es ser escuchado. Que ese acontecimiento acceda a la relevancia enunciativa pertenece a otra discusión que justo no puede darse más que en el plano de la representación interpretativa del cuerpo muerto, pero en un punto anterior sería válido preguntarse sobre qué tiene

que pasar para que el cuerpo sobrevenga como último recurso para alcanzar la escucha, aunque el precio de esto, además de la propia muerte, sea la incertidumbre a la que el mensaje será arrojado; por otro lado, quedaría pensar de qué manera un acto sobre el cuerpo puede presentarse como un gesto que pretende ser un puente lanzado hacia la enunciación, gesto que, efectivamente, hace del cuerpo un signo, no obstante ese *hacer* no puede ser obviado; el *hacer* es el gesto mismo, lo que abre una verdad entre cuerpo y lenguaje que, en el caso de la tía de Spivak, hace desaparecer la vida para que irrumpa el signo.

Todo lo anterior no implica dejar de lado la materialidad del cuerpo, misma que en cierta medida lo condena al volverlo objeto de inscripciones que regulan la existencia de los sujetos, instaurando en ellos un código que los obliga a portar leyes y prohibiciones escritas en el propio cuerpo. En este sentido, cada cuerpo puede llegar a develar lo que del mundo se ha integrado, incluyendo lo peor de él.

[...] la ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo. Se graba en los pergaminos hechos con la piel de los sujetos. Los articula en un corpus jurídico. Los hace libro. Estas escrituras efectúan dos operaciones complementarias: para estas escrituras los seres vivos son, por un lado, “puestos en texto”, transformados en significantes de reglas (se trata de una intextuación) y, por otro, la razón o el Logos de una sociedad “se hace carne” (se trata de una encarnación) (De Certau, 2010: 153).

El cuerpo es un objeto del poder por antonomasia. Pero la representación de igual forma lo es, simplemente porque no se puede separar cuerpo de representación así como así, porque ambos se deben, porque, como afirma De Certau, mientras el texto intextua la carne, la carne, por su parte, encarna al texto. Una representación solo puede mostrarse lo suficientemente eficaz en el momento que forma parte de la carne, en el momento en el que es capaz de volcarse en ella dejando así de habitar el mundo antes inasible de las palabras; y un cuerpo sin texto es pura materia palpitante, hoja en blanco anhelando darle materialidad a la voz. Es solamente cuando la representación se mantiene sostenida por un cuerpo, cuando así mismo se vuelve verdadero objeto de disputa, cuando vale la pena luchar por el acceso a ella, cualquier otra cosa corre el peligro de tornarse mera batalla retórica o, en su defecto, mera lucha cuerpo a cuerpo.

Es porque cuerpo y lenguaje se comparten, porque en esa mezcla nunca completada se halla la posibilidad de que una verdad irrumpa, como Badiou afirma, por lo que no es posible obviar el cuerpo por medio de una sublimación representacional, como si ya no hubiera nada qué hacer con el cuerpo, como si el cuerpo estuviera perdido, como si su desaparición fuera lo único que pudiera otorgarle valía al transmutarlo en mensaje de una causa que lo eleva al estatuto de texto. No podemos olvidar que es justo en el movimiento que va del aniquilamiento del

cuerpo a la irrupción de la representación que lo trasciende que comienza el destino del mártir, destino que inevitablemente será leído en retrospectiva. Creemos que esto último es un riesgo presente en el hecho de leer la subalternidad únicamente por el lado del lenguaje: convertir al subalterno en mártir de la clase dominante, elevarlo al lugar de símbolo de una causa política, como si su vida impedida solo tuviera relevancia en relación al paradigma de una lucha. La otra cara de la moneda de esto es leer al subalterno solo desde el anonimato de las cifras que resultan siempre equívocas. Aquellas que refieren a los números de muertos por hambruna, a los que desaparecen porque no cuentan con las condiciones para combatir el azote de una epidemia, a los que perecen fulminados por lo *fortuito* de los daños colaterales, a los que se vuelven un cuerpo fantasma cuando la vida en sus países de origen los obliga a cruzar fronteras de manera ilegal, a aquellos cuya muerte por una enfermedad, que en otro contexto pudo haber sido superada, solo representa un dato epidemiológico más, a los que dependen de la caridad de organizaciones humanitarias, etcétera. En el marco de esos datos, el cuerpo efectivamente está perdido, es fantasmal, anónimo, un cadáver que palpita al ritmo de la cifra biopolítica, un cuerpo que habilita la posibilidad de leer la vida desde una mirada plana, universalizante, administrativa, numeral, funcional; un cuerpo acallado.

Desde nuestra perspectiva, el cuerpo debe ser pensado como algo más: ni mero objeto del poder ni solo emisario de un mensaje a reconstruir. Si lo que hace la biopolítica al producir cierto tipo de cuerpo es afirmar negativamente a este en el momento en el que se apunta como objeto del poder, una discusión sobre la subalternidad que solo pase por el asunto de la representación, por su parte, estará condenada a negar afirmativamente al cuerpo, mostrándolo solo como ese resto mudo que corrobora la imperiosa necesidad de volver posible una voz. El cuerpo está más allá del anonimato biopolítico y de la trascendencia textual.

Los cuerpos son diferencias. Por consiguiente, son fuerzas. Los espíritus nos son fuerzas: son identidades. Un cuerpo es una fuerza diferente de muchas otras. Un hombre contra un árbol, un perro delante de un lagarto, una ballena y un pulpo. Una montaña y un glaciar. Tú y yo (Nancy, 2007: 18).

## Referencias

- Asensi, M., (2009). "La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos", en *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA, Barcelona, pp. 9-39. Disponible en: [http://www.macba.cat/PDFs/spivak\\_manuel\\_asensi\\_cas.pdf](http://www.macba.cat/PDFs/spivak_manuel_asensi_cas.pdf)
- Badiou, A., (2007). *Justicia, filosofía y literatura*, Santa Fe, Homo Sapiens Ediciones.
- , (2004). *La idea de justicia*, Conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/justiciabadiou.htm>
- , (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires, Manantial.
- Bhabha, H., (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Bourdieu, P., (2009). *El sentido práctico*. México, Siglo XXI.
- Butler, J., (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Buenos Aires, Paidós.
- Castro-Gómez, S., (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso.
- Colectivo Situaciones (2003). Sobre el militante investigador. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.
- Colectivo Situaciones (2002). "Prólogo. Sobre el método", en Hipótesis 891: Más allá de los piquetes, MTD de Solano y Colectivo Situaciones, pp. 9-22. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (2013). *Teoría desde el Sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Argentina: Sigo XXI.
- De Certau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Deleuze, G. (2009). "La inmanencia: una vida...", en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (compiladores) Buenos Aires, Paidós.
- De Sousa Santos, B. (2012). *Una Epistemología del sur*. México: siglo XXI Editores.
- Espósito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el College de France (1981-1982), México, Fondo de Cultura Económica.
- Grupo de estudios subalternos latinoamericanos (1998). "Manifiesto Inaugural", en S. Castro-Gómez y Mandieta (coords.), *Teorías sin disciplina*, México: Editorial Ángel Porrúa.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Haber, A. (2011). "Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean Francisco Gil García y Dante Angelo)", en *Revista Chilena de Antropología*, N.º 23. Recuperado de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewArticle/15564/16031>.
- Kogan, L. (2010), "La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido", en J.L. Grosso y M.E.

- Boito (comp), *Cuerpos y emociones desde América Latina*, Córdoba, CEA-CONICET; Doctorado en ciencias humanas – Facultad de Humanidades – Universidad Nacional de Catamarca.
- Kropff, L. (2005) *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lapassade, G. (1977). *El Análisis institucional: por un cambio de las instituciones*. Madrid: Campo Abierto.
- Lewin y otros. (1946). “La investigación-acción y los problemas de las minorías”. En: Salazar, M.C. (comp.) (1992). *La Investigación acción participativa. Inicios y Desarrollos*. Colombia: Editorial Popular. OEI, Quinto Centenario.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España: Melusina (sic).
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo invisible y lo visible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Modonesi, M. (2012). “Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo” (en línea), UNAM, Instituto de investigaciones sociales (citado el 2 de septiembre de 2015). Disponible en: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/497trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf).
- Nancy, J. L. (2007). *48 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*. Madrid: La cebra.
- Rappaport, J. (2007). “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica” en Xochitl Leyva (et al.). *Conocimientos y prácticas políticas reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: CIESAS/UNICACH/ PDTG-Perú/ISS-HIVOS.
- Spivak, G. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, enero-diciembre 2003.
- Spivak, G. (05/11/2013). Entrevista con Verónica Gago y Juan Obarrio. Recuperada en: [http://www.revis-taenie.clarin.com/ideas/Gayatri-Spivak-entrevista\\_0\\_1024097850.html](http://www.revis-taenie.clarin.com/ideas/Gayatri-Spivak-entrevista_0_1024097850.html)
- Stoler, A. (2010), “Archivos coloniales y el arte de gobernar”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, No. 2.

## Notas

- <sup>1</sup> En una de las partes del texto, Spivak incluso retoma las características a partir de las cuales y de acuerdo a Guha, puede ser definida la élite como negatividad de lo subalterno.
- <sup>2</sup> En este punto Spivak hace patente que los autores en cuestión confunden dos ideas de lo que es representación: una referida a la representación política como ese alguien que habla por otro, y otra que más bien nos habla de aquello que “está en vez de” como ocurre en el arte y otras formas estéticas.
- <sup>3</sup> Sin embargo, puede que de parte de Spivak haya un gesto similar al no explicitar el lugar y la fecha de la conversación de estos intelectuales franceses: principios de los setenta, en una Francia todavía sacudida por los sucesos del 68.
- <sup>4</sup> Pese a lo que diga Spivak, en esta aseveración nos parece que Foucault y Deleuze si se están refiriendo a la representación como proyecto político, es decir, a la idea de hablar por otro.
- <sup>5</sup> “No se debería contener una vida en el simple momento en el que la vida individual enfrente la muerte universal. Una vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que se miden por tales o cuales actos vividos” (Deleuze, 2009: 38).
- <sup>6</sup> Muy cercano a esto, se encuentra el plantemiento de Asensi Pérez cuando señala: “Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida” (2009: 27).
- <sup>7</sup> Aquí es interesante lo que Derrida establece al abordar el tema de la carta y su destino: el solo acto de escribir una carta ya implica lanzar el mensaje que contiene hacia un destino incierto, es no saber si llegará.

**Recibido: 22/09/2015**

**Aceptado: 07/04/2016**

### Cómo citar este artículo:

Zapata Aburto, Héctor R. y Alejandro Medina Jiménez. “¿Puede no hablar el cuerpo del subalterno? Un acercamiento teórico-metodológico al cuerpo del subalterno y sus resonancias ético-políticas”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 71-84, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.