

RESEARCH ARTICLE

Kritika ng Kritika ng Post-Kolonyalismo: Ang Abstraktong Unibersalismo ni Vivek Chibber

Ramon Guillermo
Unibersidad ng Pilipinas Diliman
rgguillermo@up.edu.ph

Abstrak

Halos magkasabay ang panahon ng pagsibol at pamamayagpag noong dekada '80 ng "Post-colonialism" (PC) sa Kanluraning akademya at ng Pantayong Pananaw (PP). Kasabay rin ng dalawang penomenong pang-intelektwal na ito ang naganap na pangkalahatang paghina ng Kaliwa dulot ng pagguho ng "Pader ng Berlin" noong 1989. Masalimuot ang ugnayan ng PC at PP sa Marxistang tradisyon ngunit malinaw na maibibilang ang dalawang ito, sa kontekstong Pilipino, sa mga intelektwal na sanhi ng krisis ng Marxismo sa larangang akademiko sa Pilipinas. Bilang tugon sa ganitong sitwasyon, magkasunod na inilathala ang dalawang kritika mula sa Marxistang punto de bista ng PC (Chibber 2013) at ng PP (Guillermo 2009). Gayunman, mapapansin na higit na historiko-sosyolohikal ang lapit ni Chibber samantalang epistemo-metodolohikal naman ang kay Guillermo. Maliban dito ay totoong higit na "internasyonal" ang impak ng PC at pati ng kritika ni Chibber. Sisikaping paghambingin ang dalawang kritika na ito upang malinawan hinggil sa kanilang naging mga ambag, limitasyon, at pangkalahatang bisa. Partikular na bibigyang diin ang usapin at mga katanungan hinggil sa kategorya ng "unibersal" sa akda ni Chibber.

Susing-salita: Post-kolonyalismo, Vivek Chibber, Pantayong Pananaw, Marxismo, Pagsasalin

Critique of a Critique of Postcolonialism: The Abstract Universalism of Vivek Chibber

Abstract

The rise of Post-colonialism (PC) in the Western academe and of Pantayong Pananaw (PP) in the Philippines occurred almost simultaneously in the '80s. These two intellectual phenomena also coincided with the general weakening of the Left after the fall of the Berlin Wall in 1989. Both PP and PC have complex relations with the Marxist tradition but it is clear that these can be included among the intellectual factors which contributed to the crisis of Marxism in the academic sphere, particularly in the Philippines. In response to this situation, two critiques from Marxist perspectives of PC (Chibber 2013) and of PP (Guillermo 2009) were published in quick succession. One notices however that Chibber's approach was more historico-sociological, while Guillermo's was epistemo-methodological. Aside from this, PC and its critique by Chibber were definitely more "international" in impact. This paper will attempt to compare these two critiques and assess their contributions, limitations, and general effects. Special emphasis will be given to the category of the "universal" in Chibber.

Keywords: Post-colonialism, Vivek Chibber, Pantayong Pananaw, Marxism, Translation

Introduksyon

Tatalakayin ng papel na ito ang mga Marxistang kritika ng Post-kolonyalismo (*Post-colonialism* o PC) at ng Pantayong Pananaw (PP). Dulot ng partikular na tuon ng kasalukuyang papel ay hindi makapagpapalalim sa masasalimuot na penomeno mismo ng PC at PP. Higit sa lahat, ang sumusunod na talakayan ay para sa mga interesado sa Marxismo at sa mga debate sa loob nito. Sa gayon ay mas mainam kung may pamilyaridad na ang mambabasa lalo na sa ilang akda nina Dipesh Chakrabarty (2000), Zeus Salazar (Marx & Engels 2000), at Vivek Chibber (2013).

Sosyologo si Chibber na kasalukuyang nagtuturo sa New York University. Kilala siya bilang awtor ng isang importanteng akda na nagkokompara ng mga programa ng pambansang industriyalisasyon sa India at sa Timog Korea (Chibber 2003). Sa biglang tingin, hindi marahil maaasahan na papasukin niya ang proyekto ng pagkritika sa PC na karaniwa'y inaatupag ng mga nasa larangan ng literatura o *cultural studies* (Ahmad 1992; Ahmad 1997; Dirlik 1994; Parry 1997). Ngunit mahihinuhang naudyok ang interbensyong ito ng kanyang mga karanasan bilang migranteng Indian sa Amerika na naging espesyalista sa Araling Timog Asya at itinuturing ang sarili bilang isang akademikong Marxistang. (Ang yumaong Marxistang sosyologo na si Erik Olin Wright ang nagsilbing tagapayo niya sa kanyang disertasyon.) Ang una niyang sanaysay na maaaring nagpunla ng ideya ng mas malawakang kritika sa PC ay ang sanaysay na "On the Decline of Class Analysis in South Asian Studies" (2006). Lumikha ng maraming diskusyon at kontrobersya ang kanyang akdang *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* nang inilathala ito noong 2013. Itinuring ito sa ilang rebyu bilang pinakamalakas na tugon sa PC mula sa Marxistang direksyon. Dahil sa dami ng mga kritika at rebyu na naisulat hinggil sa kanyang aklat mismo ay kinailangang maglabas ng isang hiwalay na aklat noong 2016 na naglalaman ng mga tinipong reaksyon sa kanyang akda (Warren 2017). Mula noon ay may ilan pang sanaysay na isinulat ni Chibber na nagsikap linawin, depensahan, at palakasin ang kanyang mga argumento (Chibber 2017). Taliwas sa maaaring inaasahan ng mambabasa ng kanyang akda, halos hindi mababanggit dito ang mga sikat na pangalang Gayatri Chakravorty Spivak o Homi Bhabha. Ito ay sapagkat mas pinagtuunan ng pansin ni Chibber ang tatlong nangungunang historyador

ng tinatawag ng Subaltern Studies School ng India na sina Ranajit Guha, Partha Chatterjee at Dipesh Chakrabarty. Bilang isang sosyologo, pangunahing binigyang pansin ni Chibber ang mga implikasyon ng mga ideya ng mga post-kolonyalistang historyador na ito sa istruktural na pagsusuri ng lipunan. Kung tutuusin ay marami ring panimulang pagkakasundo si Chibber at sina Guha, Chatterjee, at Chakrabarty dahil nagsimula ang grupong Subaltern Studies bilang isang sopistikadong eskwelang Marxistang sa India. Malalim ang kanilang pagkaunawa sa Marxismo at patuloy silang humahalaw ng teoretikal na inspirasyon mula rito. Ang isa pang maaaring batayan ng kanilang panimulang pagkakasundo ay ang pangyayaring mga migranteng iskolar silang lahat na piniling manirahan at magtrabaho sa Europa, Amerika, at Australia.

Nang sinimulan kong sulatin bilang tesis masterado sa Unibersidad ng Pilipinas ang *Pook at Paninindagan: Kritika ng Pantayong Pananaw* (P&P) noong huling mga taon ng '90s, damang-dama ko rin ang krisis ng Marxismo sa unibersidad. (Ngunit maitatanong din kung kailan nga ba talagang naging kumportable ang Marxismo sa akademya dito sa Pilipinas?) Sa mas malawak na konteksto sa labas ng akademya ay naganap ang pagguho ng sosyalismo sa Silangang Europa, pagkakawatak-watak ng Kaliwa sa Pilipinas ilang taon pagkaraan ng EDSA, at ang ultimong pagsasa-diyos ng pamilihan sa ilalim ng neoliberal na ideolohiya ng globalisasyon. Natapos na rin daw ang kasaysayan ayon kay Francis Fukuyama (1992). Sa UP naman, kung saan ako nagtuturo, ay tumindi nang tumindi ang walang pakundangan at tuloy-tuloy na atake ng mga Pilipinong akademiko na tagatangkilik ng post-istrukturalismo, post-modernismo, at, pagkaraan, ng post-kolonyalismo sa Marxismo bilang isang programa ng pananaliksik at pagsusuri. Halos wala nang kaibigan ang Marxismo noon. Hindi pa rito kabilang ang neoliberalismo na nasa rurok ng kapangyarihan nito sa ekonomiks at ng maraming iba pang disiplina sa agham panlipunan. Sa kabilang banda naman ay nasaksihan ko ang halos ganap na pagsasaisantabi sa disiplinang pangkasaysayan kay Renato Constantino, na isa sa mga intelektwal na inspirasyon at gabay ng mga aktibistang post-EDSA, kasabay ng paglitaw ng isang bagong lapit na tinatawag na Pantayong Pananaw. Napansin ko sa unang mga engkwentro ko rito na orihinal, mapangahas at kumprehensibo ang PP bilang isang perspektiba sa humanidades at agham panlipunan. Sa katunayan ay may pag-asa pa ako noon (isang bagay na mababatid sa

ilang maaga kong sanaysay) na posibleng magkaroon ng produktibong diyologo at pagtatagpo ang PP at Marxismo. Ngunit sa aking pakikipagtalastasan sa PP sa mahigit isang dekada ay ilang beses ding nilinaw ni Salazar sa kanyang mga sulatin, lektura, at mga panayam na pampubliko at personal na hindi posibleng maipagtatagpo ang PP at Marxismo (Guillermo 2021). Ang P&P na inilathala noong 2009 mula sa aking tesis sa masterado ay isang pagsisikap na maisalba para sa aking Marxistang posisyon ang ilang mahahalagang aspekto ng PP. “Kritika” ito sa pakahulugang sinikap lumubog at pumaloob ng manunulat sa daigdig pangkaisipan ng PP bago niya kinailangang lumabas sa pamamagitan ng sariling mga argumento sa abot-makakaya. Gayunman, sa unang higit na “metodolohikal” na bahagi nito ay mababanaag ang moda ng kritikang Marxista na matatawag na “anti-reipikasyon” (Lukacs 2013) na may pinakamalaking impluwensya sa may-akda bilang kabataang Marxista noon. Hindi masasabing natapos ang kritika ng PP sa pamamagitan ng maliit na aklat na ito. Nagpapatuloy pa rin ito sa iba’t ibang anyo, intensidad, at paraan hanggang sa kasalukuyan (Guillermo 2003; Guillermo 2009c; Guillermo 2015; Guillermo 2016). (Para sa isang masinsin at simpatetikong rebyu ng P&P, cf. Sapitula (2012).) Sa PP ako natutong magsulat sa wikang Filipino sa antas na andergrad at si Salazar din ang nagkumbinsi sa akin makaraan na kunin ang aking PhD sa Germany na ginawan din niya ng paraan. Samantala ay medyo humupa na ang kontrobersya sa paligid ng akda ni Chibber ngunit hindi rin masasabing natapos na ang debate. Kapansin-pansin na lumabas ang kritika ng PP at ng PC na apat na taon lamang ang agwat at ilang taon lamang pagkaraan ng pandaigdigang krisis pampinansya ng 2007–2008 na sinasabing nagbalik kay Marx sa intelektwal na agenda sa Amerika at Europa.

Sa aking palagay, nagkakatagpo ang aking kritika sa PP at ni Chibber sa PC, higit sa lahat, sa aming paggigiit sa minimal o manipis na bersyon ng Marxistang konsepto ng mga “relasyon ng produksyon” at “uring panlipunan.” Matingkad ang pagkakahawig ng aking mga puna sa salin at komentaryo ni Salazar ng *Communist Manifesto* nina Marx at Engels (2000) sa mga puna naman ni Chibber sa pagtalakay ni Chakrabarty (2000) sa ilang pormulasyon ni Marx sa *Das Kapital* (2017).

Para lamang maging higit na malinaw ang batayan ng diskusyon ay magbibigay rito ng kaunting

paliwanag hinggil sa konsepto ni Marx ng “sahurang paggawa” (“wage labor” o “Lohnarbeit”). Ayon kay Marx, ang unang panlipunang batayan ng sahurang paggawa ay ang paghiwalay ng manggagawa sa mga kasangkapan sa produksyon. Binansagan ni Marx sa *Das Kapital* ang malawakang prosesong ito ng “paghihiwalay” bilang “primitibong akumulasyon” (o, mas wastong salin ng “*ursprüngliche Akkumulation*,” “unang akumulasyon”). Sa pamamagitan ng prosesong ito ay binabakuran, inaangkin, at ipinapailalim sa legal na konsepto ng pribadong pag-aari ang mga lupain, katubigan, kabundukan, kagubatan, at iba pang rekurso na maaaring dating komon na magagamit sa ikabubuhay ng lahat. Ang isang importanteng transpormasyon na hinihiling ng kapitalismo sa ganitong konteksto ay ang panlipunang pangingibabaw, bilang dominanteng konsepto ng pag-aari, sa ibabaw ng lahat ng iba pang modalidad nito, ng konseptong burges ng indibidwal at eksklusibong karapatan sa pag-aari. Dulot ng lubusang pagkakahiwalay ng manggagawa sa mga kasangkapan sa produksyon, ang natatanging pag-aari na lamang na natitira sa karaniwang manggagawa ay ang kanyang lakas-paggawa na sinasabing “malaya” niyang maibebenta bilang isang kalakal sa pamilihing paggawa. May ilang istruktural na hangganan sa mga posibleng aksyon ng mga indibidwal na lilitaw sa mga lugar kung saan umiiral ang ganitong mga relasyong pamproduksyong kapitalista. Halimbawa’y maaaring magpasya ang manggagawa na hindi na niya ibebenta ang kanyang lakas-paggawa sa kapitalista at hindi na siya maghahanap ng trabaho. Kung ganito ang kanyang desisyon ay may iba’t ibang posibleng mangyari depende sa kanyang indibidwal na kalagayan ngunit sa pangkalahatan ay nakaamba sa kanya at sa kanyang pamilya ang banta ng kahirapan at pagkagutom kung hindi siya magbebenta ng kanyang lakas-paggawa. Walang ibang ikinabubuhay ang manggagawa kundi ang sahod. Sa ganitong proseso ay nasasanay ang mga manggagawa sa ganitong paraan ng pag-iral bilang isang halos likas na realidad. Sa katunayan, ang mas realistikong senaryo kaysa manggagawang ayaw maghanap ng trabaho ay ang larawan ng manggagawang desperadong naghahanap ng trabaho sa lansangan. Itinutulak siya ng kumakalam na sikmura ngunit walang anumang trabahong mahanap. At kung siya ay makahanap ng trabaho, ang sahod naman niyang matatanggap bilang kapalit ng kanyang mga oras ng paggawa ay nakatakda lamang sa pinakaminimum na halagang kinakailangan niya upang

maireprodyus ang kanyang payak na buhay, upang siya ay makabalik sa susunod na araw at makapagtrabaho muli. Madalas na mas mababa pa nga sa minimum na ito ang natatanggap ng manggagawa dulot ng kumpetisyon sa pagitan ng maraming manggagawang walang trabaho sa pamilihang paggawa. Ayon nga kay Marx, ang isang taong isinilang sa hanay ng uring anakpawis ay isang taong “ihinagis” (“*geschleudert*”) sa pamilihan ng paggawa.

Malinaw na nagiging realidad lamang ang abstraktong iskemang ito ng sahurang-paggawa sa mga konteksto ng mga kongkretong kasaysayan, lipunan, kultura, at wika. Sa mga kongkretong konteksto lamang na sapin-sapin, malapot, at masalimuot nagkakaroon ng bisa ang ganitong mga ugnayang panlipunan at ang mga istruktural na hangganan nitong itinatakda. Hindi ito likas na unibersal, hindi rin eternal. Gayunman, may mga proseso ng “unibersalisasyon” ang ganitong mga ugnayang panlipunan na masalimuot, hindi pantay, at iba-iba ang bilis, lalim, at tindi sa iba’t ibang dako ng mundo (Ahmad 1998).

Ang mga Hamon at Suliranin ng Abstraktong Paggawa kay Chakrabarty at “Sahurang Paggawa” kay Salazar

Ano ang pagtingin nina Chakrabarty at Salazar sa maikling Marxistang salaysay na ito ng karaniwang buhay ng manggagawa? May pagkakahawig ang mga posisyon nina Chakrabarty at Salazar sa usaping ito ngunit may malalalim ding pagkakaiba (Talahanayan 1).

Para mas mabisa ang pagsusuri sa mga argumento ni Chakrabarty ay kailangan munang balikan ang konsepto ng “abstraktong paggawa” (“*abstrakte Arbeit*”) ni Marx na tinalakay niya sa *Das Kapital*. Mauunawaan lamang ito kapag itinatapat sa katambal nitong konsepto na “kongkretong paggawa” (“*konkrete Arbeit*”). Ang kongkretong paggawa ay ang partikular na paggawa na nakatuon sa produksyon ng isang partikular na produkto. Halimbawa’y ang paggawa ng tinapay ay ang kongkretong paggawa ng panadero. Ang pagtahi ng damit ang kongkretong paggawa ng sastre. Ang paggawa ng sapatos ang kongkretong paggawa ng sapatero. Ang tanong ay kung paano maipagpapalit ng sapatero sa gayon ang kanyang mga sapatos para sa tinapay o para sa damit? Para kay Marx, maipagpapalit-palit sa isa’t isa ang mga produktong ito ng kongkretong paggawa dahil sa pagpapailalim ng

mga ito sa sukat ng paggawa na naka-abstrakto sa mga kongkretong partikularidad ng proseso ng produksyon. Sa ganitong antas ng abstraksyon ay nagiging iisang uri ng paggawa na lamang na maipagtutumbas sa isa’t isa ang lahat ng magkakaibang mga paggawang kongkreto. (Ang isa sa mga mahalagang bahagi ng proseso ng abstraksyong ito ay ang tinalakay din ni Marx na “panlipunang kinakailangang panahon ng paggawa.”) Itong paghugot ng mga kongkretong paggawa upang maipagtumbas-tumbas sa isa’t isa ang nagpapalitaw sa konsepto ng “abstraktong paggawa” na wala nang anumang taglay na partikularidad ng kongkretong paggawa.

Batay sa kanyang masalimuot na pagbasa kay Marx, ipinapalagay ni Chakrabarty na nagkakaroon ng bisa ang “abstraktong paggawa” hindi lamang sa pagpapalitan ng mga kalakal sa pamilihan o sa istandardisasyon at disiplinarisasyon ng paggawa sa loob ng pabrika, nakatuon din ang “abstraktong paggawa” sa paglusaw o pagwaksi ng lahat ng katangian ng manggagawa bilang tao na humihigit sa kanyang pagiging kinatawan ng abstraktong paggawa. Ibig sabihin, sinisikap nitong iwaksi ang lahat ng bagay na walang kinalaman sa paglikha ng tubo tulad ng kanyang etnisidad, relihiyon, lokal na lengguwahe, at iba pang katangiang hindi tuwirang nagsisilbi sa reproduksyon ng kapital. Ang layunin ng mga pananaliksik ni Chakrabarty sa gayon ay ang pagpapalitaw ng mga aspekto ng pag-iral ng tao na hindi napapaloob sa “abstraktong paggawa” upang maisakasaysayan ang nagsasariling katatagan at pag-iral nito. Ito ang kasaysayang pinahalalagan ni Chakrabarty na diumano’y nasa labas ng unibersalistang kasaysayan ng kapital. Ayon nga kay Chakrabarty, may unibersal na kasaysayan ng kapital na nalilikha ng tunay na paglaganap nito sa buong mundo. Binabansagan niya itong “Kasaysayan 1.” Ang kasaysayan naman ng mga bagay na umiiral nang independyente at hiwalay sa kapital ay binabansagan niyang “Kasaysayan 2.” Dulot ng eskstensibo at masalimuot na pagkatalakay ni Chakrabarty ay hindi na rito mapapasok ang maraming kompleksidad ng ugnayan sa isa’t isa ng Kasaysayan 1 at Kasaysayan 2. Sapat nang banggitin dito na para kay Chakrabarty, may kapangyarihan ang Kasaysayan 2 na manaka-nakang pigilan, sagkaan o biguin ang unibersalisasyon ng kapital ng Kasaysayan 1. Sa kabilang banda naman, ayon sa paglalarawan ni Chakrabarty, laging sinisikap ng patag, makinis, at homojenus na Kasaysayan 1 na pangibabawan,

wasakin, lusawin at iwaksi ang Kasaysayan 2. Ayon nga sa kanya, “*The disciplinary process in the factory is in part meant to accomplish the subjugation/destruction of History 2*” (Chakrabarty 2000, 67). Batay sa sipi mula kay Chakrabarty, ang kanyang natutukoy na kahinaan ng Marxistang perspektiba ay ang labis nitong pagkakatuon at pagkiling sa unibersalistang Kasaysayan 1 na diumano’y humahantong sa hindi makatwirang pagsasaisantabi sa mga Kasaysayan 2. Gayumpama’y hindi niya tinatanggihan ang bisa at pag-iral ng Kasaysayan 1. Ayon sa kanya’y kailangang matuto ang historyador na lumagi sa mga punto ng pangkasaysayang pagtatagpo ng ng Kasaysayan 1 at Kasaysayan 2. Ngunit sa kabila nito, mababatid sa akda ni Chakrabarty na nais niyang sulatin ang Kasaysayan 2, hindi lamang kaugnay, kundi, higit sa lahat, bilang kasalungat ng Kasaysayan 1. Sa ganitong paraan ay ipinapalagay niyang maisasalba ang natatanging kasaysayan ng India mula sa unibersalistang mga galamay ng Kasaysayan 1.

Nakapagtataka ang ganitong mga pananaw ni Chakrabarty. Unang-una, ang pagawaan ay hindi lamang isang abstraksyon. Sa kabila ng iba’t ibang antas ng istandardisasyon at higit na episyenteng pagsasaayos ng mga pagawaan ay nagtataglay pa rin ang mga ito ng iba’t ibang katangian na hindi maihihiwalay sa daigdig sa labas ng kanyang binabanggit na mga “*factory gate*.” Halimbawa’y may iba’t ibang katangian ang ugnayan ng mga manggagawa sa isa’t isa at sa kanilang mga bisor na hindi basta na lamang mahihiwalay sa lipunan at kulturang nasa labas ng pagawaan. Ikalawa, sa kabila ng posibleng praktikal na pagsasaabstrakto ng paggawa sa pabrika hanggang sa antas na tila nagmumukha na lamang ang paggawa bilang abstraktong pagbuhos ng lakas, hindi masasabing nagaganap nang pantay-pantay ang ganitong proseso. Hindi pa rin maiiwasan ang patuloy na pag-iral ng kongkreto at magkakaibang katangian ng paggawa sa loob ng isang pabrika at sa iba’t ibang pabrika at lugar ng produksyon. Ikatlo, sa pangkalahatan ay walang kinalaman sa patuloy na operasyon ng pabrika o sa pagkamal ng tubo ng kapitalista ang patuloy na pagsasabuhay ng mga manggagawa ng kanilang mga kultura, relihiyon, paniniwala, lengguwahe, indibidwalidad, atbp. Ang karaniwang mahalaga lamang para sa kapitalista ay ang kakayahan ng manggagawang magtrabaho para sa kanya sa isang batayang antas ng kasanayan at produktibidad sa loob ng ilang takdang oras. Ang eskwela, lalo na ang antas elementarya, ang simula ng

disiplinarisasyon na pinagdadaan ng mga indibidwal para masanay sa kalakaran sa loob ng pagawaan. Tulad ng nababanggit ni Chakrabarty, maaaring may mga aspekto ng kultura, relihiyon, paniniwala o lengguwahe na higit na sumasalungat o sumasagka sa episyenteng pagkamal ng tubo ngunit nareresolba ang ganitong bagay sa iba’t ibang pamamaraan at hindi lamang sa pamamagitan ng pagwawaksi sa mga ito. Maaaring may mga pagbabagong gagawin sa pamamalakad ng pagawaan. Maaaring maglagay ng altar sa loob ng pagawaan o magtakda ng mga lugar ng pananampalataya kung kinakailangan ang mga ito. Maaaring basahin ng mga mamumuhunan ang mga aklat ni Tomas Andres tungkol sa partikularidad ng *human resources management* sa Pilipinas (Andres 1997). Maaaring isapraktika na lamang ng mga manggagawa ang mga bagay na mahirap gawin sa loob ng pagawaan sa labas ng pagawaan o sa kani-kanilang mga tahanan. Halimbawa’y kung Ingles ang pakikipag-usap ng mga *seaman* na Pilipino sa kapitan ng kanilang barko ay hindi naman nangangahulugan ito na i-Inglesin na rin nila ang kanilang mga kapwa Pilipino sa barko, o i-Inglesin na rin nila ang kanilang mga kamag-anak kapag tinawagan nila ang mga ito sa *satellite phone*. Maaari ring maiwaksi nang ganap ang ilang kaugalian ngunit masasabing mas pambihirang nagaganap itong huli. Ang mas kapansin-pansin ay ang katatagan at estabilidad sa pangkalahatan, sa kabila ng iba’t ibang anyo at tindi ng mga kontradiksyon, ng pangkulturang daigdig ng manggagawa. Episyente ang kapitalismo, hindi dahil pinakikialaman nito ang lahat ng bagay at pinapatag ang lahat, episyente ito dahil ang pinakikialaman lamang nito ay ang pinakakinakailangang pakialaman at wala nang iba. Malayo sa realidad ang malabangungot na bisyon ni Chakrabarty ng paglamon at paglusaw nang buong-buo ng abstraktong paggawa sa lahat ng nasa labas nito, kahit pa ituring ito bilang isang walang katapusang proseso. Ang abstraktong paggawa at kongkretong paggawa ay dalawang mukha lamang ng iisang penomeno.

May pagkakahawig ngunit may malalim ding pagkakaiba ang lapit ni Salazar sa usaping ito. Kapansin-pansin na mas radikal kay Chakrabarty ang kanyang pagtakwil sa Marxismo. Inilalarawan ni Salazar ang usaping ito bilang dalawang uri ng pagpapakahulugan. Taliwas sa PC, na bukas sa paglalarawan sa usaping ito bilang pakikitunggali ng partikular laban sa unibersal. Para kay Salazar, isa itong

tunggalian sa pagitan ng isang partikular lamang na nagpapanggap na unibersal, ang “Kanluran,” at ng isa pang partikular, ang realidad ng mga Pilipino. Hindi gaanong malinaw ang istatus ng unibersal o ng mga proseso ng unibersalisasyon, kung mayroon man, sa loob ng PP. Maaaring mas malapit pa ang PP kaysa PS sa tinatawag na ganap na relatibismong pilosopikal na hindi tinatanggap ni Chakrabarty (2000, 83). Hindi sentral sa diskusyon ni Salazar kung mayroon ba talaga o walang kapitalistang mga ugnayang pamproduksyon sa Pilipinas sa anyo ng naipaliwanag na sa itaas hinggil sa sahurang paggawa. Para sa kanya, ito’y usapin ng lubusang hindi pagkakatugma, sa isang banda, ng wastong pananaw na nagpapatampok ng panloob at pansariling dinamismo ng “sariling kalinangan at kabuuan” ng mga “manlulubid” at “sigarera,” kaharap ng Kanluraning pananaw ng Marxismo na, sa kabilang banda naman ay lumulusaw at nagsasasantabi rito. Sa ganitong punto de bista, kapag ginawang paksain ng Pilipinong historyador ang pagsasailalim o pakikipagsalungat ng mga manggagawa sa mga kapitalistang ugnayang pamproduksyon ay napapaloob na sila agad-agad sa isang kasaysayang hindi sa kanila. Sapagkat ayon kay Salazar, ang tunggalian na ito ay tunggaliang eksklusibong nakapaloob lamang sa kultura at kabihasnang Kanluranin. Ang kapitalismo at ang pagsusuri ritong Marxista ay mga manipestasyon lamang ng kultura at kabihasnang Kanluranin na walang anumang kinalaman sa Pilipinas. Hindi lehitimo, hindi posible, at hindi makatarungan sa gayon ang paggamit ng mga “banyagang konsepto” ng Marxismo, halimbawa’y ang sahurang paggawa, para suriin ang realidad ng mga Pilipino.

Nakapagtataka ang ganitong mga proposisyon ni Salazar. Totoo bang walang kabuluhan at saysay ang pag-aaral ng penomeno ng sahurang paggawa sa Pilipinas? Maaari tayong magpaikot-ikot sa ibig sabihin at etimolohiya ng “sahod,” at gayundin ng mga pakahulugan ng “paggawa.” Maaari rin nating saliksikin sa mga diksyonaryo ang ideya ng “paghahanapbuhay” at iba pang kahalintulad na termino. Pero ang kahahantungan pa rin nito ay ang realidad ng “sahod” bilang isang partikular na halaga na ibinabayad ng mamumuhunan sa isang manggagawa para sa ilang oras ng kanyang buong panahong paggawa. Maaari tayong makipagtalakayan sa mga manggagawa sa pabrika o bukid upang malaman kung ano ang karanasan nila bilang mga manggagawang tumatanggap ng sahod. Maaaring pag-usapan kung

nakasasapat ba para sa kanilang kaginhawahan at ng kanilang pamilya ang sahod na ito. Mapag-uusapan din ang pagkakaiba ng sahod ng mga manggagawang kontraktwal na babae at lalaki. Maitatanong din ang kalagayan ng mga manggagawa kung wala silang trabaho o walang mahanap na trabaho. Ano ang kanilang ginagawa? Paano nila napakakain ang kanilang mga pamilya?

Kung babalikan natin ang puna ni Chibber kay Chakrabarty, nangangahulugan ba ang ganitong pagtutuon sa penomeno ng “sahurang paggawa” na mawawala na at maisasantabi na ang lahat ng usaping pangkultura, pangkasaysayan, pangwika, o pang-indibidwal? Kung babaling naman kay Salazar, nangangahulugan ba na naging mga “Europeo” na ang mga Pilipino o tinatrato sila bilang mga Europeo kapag pinag-uusapan ang sahurang paggawa sa kontekstong Pilipino? Nagiging mga “Amerikano” ba sila kung sasabihing halos walang makain ang isang pamilya dahil walang mga trabaho ang nanay at tatay at wala rin silang pag-aaring anumang kasangkapan sa produksyon dahil ang lahat ay nasa pribadong kamay na ng mayayaman? Kung mapatutunayang may mga ganito ring mga bagay na nangyayari sa Indonesia, Thailand o Timog Korea, nawawala na ba ang natatanging kultura at kasaysayan ng mga bansang ito? Ang kawalan ba ng serbisyong pang-edukasyon at pangkalusugan ng ordinaryong mamamayan dulot ng pananaig ng mga mga neoliberal na polisiya ng Estado ay nangangahulugan na wala nang sariling kasaysayan ang mga mamamayang ito? O ito ba ay isang walang halagang kasaysayan? Sa katunaya’y marami pang ibang aspekto at mukha ang kasaysayan na maaaring pagbalingan ang mga historyador. Maraming mas kaiga-igayang paksa kaysa kahirapan. Halimbawa ang pag-aaral ng baybayin at mga sinaunang sulatin ng mga Pilipino (Guillermo et al.; 2017). Iisang aspekto lang ng ating kasaysayan ang abang kasaysayan ng ating mga manggagawa, manggagawang-bukid, at magbubukid. Hindi naman pinipilit ang mga historyador at mag-aaral ng lipunang Pilipino na bigyan nila ng pansin ang maliliit na bagay na ito. Ngunit kung seseryosohin ang mga sinasabi ni Salazar ay agad nang maituturing na namamali at hindi lehitimo ang trabaho ng iilan na nga lang na gumagawa ng ganitong mga pag-aaral.

Sa aking pagtingin ay wasto ang kritika ni Chibber kay Chakrabarty lalo na sa sentral na usapin ng interpretasyon ng abstraktong paggawa. Hindi kinakailangang ituring na Eurosentriko o “maka-

Kanluran” agad ang mga perspektiba at lapit sa humanidades at agham panlipunan na nagtutuon ng pansin at pagsusuri sa mga kapitalistang ugnayang pamproduksyon, sa India man ito gawin o sa Pilipinas, o maging sa iba pang bahagi ng daigdig kung saan matatagpuan ang ganitong mga ugnayang pamproduksyon. Sa kabila ng pangkalahatang pagkakatugma ng mga Marxistang kritika ng PP at PC ay marami ring dapat punahin kay Chibber mismo. Kapansin-pansin na walang anumang bahid ng pagpapahalaga o interes sa penomenong pangwika si Chibber, at halos wala rin tungkol sa kultura. Sa katunayan, ang kawalan ng ganitong mga dimensyon ay isang bagay na ipinagmamalaki niya at isa rin ito sa mga dahilan kung bakit maituturing na ganap na “eksternalista” o panlabas ang kanyang kritika sa PC. Dulot nito ay hindi niya nabigyan nang sapat na pagpapahalaga at pagkilala ang ilang positibong kontribusyon at kalakasan ng kaisipang PC. (Naiiba ito sa mga kritika ni Aijaz Ahmad na mas sensitibo sa mas maraming dimensyon ng mga argumento ng PC.)

Ang Sentralidad ng Problema ng Pagsasalin at ang Pag-Iwas ni Chibber dito

Para simulan ang kritika kay Chibber mismo, dapat himayin nang mas masinsinan ang kanyang sentral na konsepto ng minimum na unibersal na interes ng tao na nagsisilbing impetus sa pagtataguyod ng kanyang pansariling “*well-being*” (Chibber 2013, 191). Ang interes sa “*well-being*” na ito ang ipinapalagay ni Chibber na pangunahing tumutulak sa manggagawa upang ipaglaban ang pagpapabuti ng kanyang kalagayan bilang manggagawa. Paulit-ulit na iginigiit ni Chibber na ang sinasabi niyang unibersal na interes na ito ay laging nakalubog sa mga natatanging kultura, wika, at kasaysayan. Gayunman, sa kabila ng lahat ng kanyang pagtanggap, nananatiling isang abstrakto at halos biolohistikong, pre-lingguwistikong ideya ang kanyang konsepto ng “*well-being*.” Ito rin ang napuna ng karamihan ng kanyang mga Marxistang kritiko bilang pinakamahinang bahagi ng kanyang argumento (Murthy 2015). Ang “*well-being*” na ito ay isang abstraktong unibersal na tila nakaprograma sa tinatawag na “kalikasan ng tao” o “*human nature*.” Marahil ay natatangay rin dito si Chibber ng ilusyon na ang anumang nabibigkas sa wikang Ingles ay agad-agad nang umaakyat sa lupalop ng unibersalidad at siyentipikong nyutralidad. Ngunit

tulad ng lahat ng iba pang salita, ang salitang Ingles na “*well-being*” ay may sariling mga denotasyon at konotasyon na ispesipiko at partikular lamang sa loob ng wikang Ingles. Kapag isinalin ito sa Tagalog bilang “kaginhawahan” ay may lumilitaw na isang anyo ng pagkakahawig, at kung tayo’y tagasalin, nakakakita rin tayo ng isang mayamang posibilidad ng pagsasalin, ngunit malinaw para sa sinumang tagasalin na hindi maaaring maging buong-buong magkalapat ang mga sistema ng konotasyon at denotasyon na kaugnay ng “kaginhawahan” sa Tagalog at ng “*well-being*” sa wikang Ingles. Sa isang banda, mapapansin sa anyo nito na ang “*well-being*” ay tila isang *calque* mula sa Pranses na *bien-être*. Marami nang pumansin kung gaano kahirap, kung hindi man imposible, ang pagsasalin sa Tagalog ng mga salitang *being* (Ingles), *être* (French), o *Sein* (German). Sa kabilang banda naman, ayon kay Salazar ay malapit ang konsepto ng “ginhawa” sa “hininga” (Salazar 1982) na hindi tuwirang makikita sa “*well-being*” kahit paikot-ikutin at bali-baliktarin pa ito. Ngunit sa kabila ng ganitong mga pagkakaiba, ang padaplis na pagtatagpo ng “*well-being*” at “kaginhawahan” ang batayan ng praktikal na pagka-maisasalin ng dalawang salita na ito sa isa’t isa. Nasabi na rin ito ni Walter Benjamin tungkol sa pagkakaiba ng German na *brot* at French na *pain*. Pareho, sa pangkalahatan, ang kanilang tinutukoy (*Gemeinte*) ngunit ganap na magkaiba ang “paraanng-pagtukoy” (*Art des Meinens*) (Benjamin 2017).

Sa katunayan, magagandang terminong pag-aralan itong “*well-being*” at “kaginhawahan” dahil hindi nakukulong ang mga ito sa usaping pangwika lamang kundi malinaw na umaapaw patungo sa materyal na penomeno ng pag-iral ng tao. Kahit higit sa usaping materyal ang tinutukoy ng “*well-being*” at ng “ginhawa,” malinaw rin naman na may tinutukoy ang mga itong materyalidad, lalo na ang materyalidad ng katawan. Maaaring magbigkas ng mga pangungusap tulad ng “Hindi ako nagugutom. Hindi ako namamatay sa gutom. May nakakain ako kahit papaano. Maginhawa ang aking pakiramdam.” Marahil may iba’t ibang pamamaraan ng pagpapahayag ng ganitong mga kaisipan sa iba’t ibang wika. Nakatitiyak din, tulad ng sinabi ni Marx mismo sa *Das Kapital*, na ang mga kinakailangan ng tao para mapahupa ang kanyang nararamdamang gutom o pagkauhaw ay hindi lamang “pagkain” o “inumin” sa abstrakto kundi pagkain at inumin na nakabatay sa kanyang kinalalagyang partikular na kultura,

lipunan, at kasaysayan. Ang pagsasalin ng mga salitang katulad ng “well-being” at “kaginhawahan” sa iba’t ibang wika ay maaaring lumikha ng isang serye ng mga magkakahawig na salita. Halimbawa’y sa Melayu, ang katumbas nito ay ang magandang salitang *kesejahteraan* na may sariling masalimuot din at natatanging mga sistema ng denotasyon at konotasyon. Kapag matamang pinagmasdan ang mga salitang *kaginhawahan* at *kesejahteraan* ay makikitang may pagkakaiba ang dalawang ito ngunit sa kanilang pagkakaiba ay nagbubukas pa rin sa tahanan ng dalawang wikang ito ng posibilidad ng pagsasalin. At bagama’t maaaring makatuklas ng mga wika o kultura na walang kahawig na konsepto sa “well-being” o “kaginhawahan,” sa ngayon ay parang isang serye ang mga salitang ito na tumuturo sa iisang heuristikong unibersal na ideya ngunit laging may kongkretong anyo na hindi maaaring mahubad. Magkakadugtong-dugtong ang mga pagtutumbasang ito ng mga hindi ganap na magkakatumas.

Marami ring interesanteng nasasabi si Chakrabarty sa kanyang akda tungkol sa pagsasalin. Sa katunaya’y malaking kahinaan ng kritika ni Chibber ang hindi man lang niya pagbanggit sa mga ito. Kakatwa ito dahil masasabing nakabatay ang pundamental na distinksyon ni Chakrabarty sa pagitan ng Kasaysayan 1 at Kasaysayan 2 sa kanyang ipinag-ibang dalawang anyo ng pagsasalin na binansagan niyang “sosyolohikal” at “di-sosyolohikal.” Bagama’t hindi binabanggit ni Chakrabarty si Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ay malaki ang pagkakatulad ng kanyang ginawang distinksyon sa ginawa rin ng German na pilosoper sa pagitan ng “*Dolmetschen*” (pag-interpretar) at “*Uebersetzen*” (mismong pagsasalin) (Guillermo 2009). Ayon kay Chakrabarty, ang sosyolohikal na pagsasalin ay tumutukoy sa pagsasalin sa pagitan ng dalawang wika na dumadaan sa isang panggitnang “unibersal” o “sosyolohikal” na kategorya. Halimbawa nito ay ang mga salitang “well-being” o “rights” na ipinapalagay ni Chibber na may unibersal na buod na madaling maisasalin sa lahat ng iba pang wika. Samantalang ang “di-sosyolohikal” na pagsasalin naman ay ang pagsasalin na walang pinagdadaanang unibersal na termino sa pagitan ng dalawang salitang ipinagtutumbas. Inihalintulad niya ang unang moda ng pagsasalin sa pagpapalitang kalakal sa pamamagitan ng midyum ng pera, samantalang ang ikalawa naman ay parang barter. Para kay Chakrabarty, dito sa ikalawang uri ng pagsasalin mababatid ang hindi maiwawaksi at

hindi masasaid na pagkakaiba-iba ng mga wika sa isa’t isa. Nanatili si Chibber sa abstraktong konsepto ng “well-being” dahil hindi niya sinubukan itong tingnan mula sa eksperimental na lente ng pagsasalang di-sosyolohikal tulad ng iminumungkahi ni Chakrabarty.

Labis na minadali ni Chibber ang kanyang pagkapit sa pre-lingguwistiko at unibersalistang nosyon ng “well-being.” Gayunman, lalo pang lumalalim ang mga problemang kaakibat nito dulot ng pagtalon ni Chibber mula sa abstraktong ideya ng “well-being” patungo sa mas historikal na pakikibaka ng mga unyon at ng mga kilusang anakpawis na sinasabing nagsusulong at nagtatanggol nito (Chibber 2013, 147–148). Inilarawan niya ito bilang pakikibaka para sa “rights” o “karapatan.” Malinaw sa historikal na rekord ng Europa (at dito’y walang tumatanggi sa obserbasyon ni Chibber) na ang mga pangunahing nagsulong ng ideya ng karapatan para sa nakakaraming mamamayan sa loob ng nakaraang humigit-kumulang dalawang dantaon ay ang mga samahang anakpawis, mga unyon, at kilusang Kaliwa. Kapansin-pansin din na ang mga naghaharing uri sa bawat bansa ng Kanlurang Europa ang laging nagsumikap bumangga, sumagka, at magtakda ng mga limitasyon at hangganan sa mga karapatang pangmasa’t panglahat. Upang gawin ito ay madalas na hindi nangimi ang mga estadong gumamit ng dahas ng pulis at ng militar. Kung titingnan naman ang pangkasaysayang rekord ng Pilipinas, masasabing totoo rin na ang pangunahing nagtaguyod, nagpakalat, at naggumiit ng konsepto ng “karapatan” sa pagkakasalin nito sa Tagalog at sa iba pang wika sa Pilipinas sa loob ng mahigit isang daang taon ay ang mga unyon, samahan ng mga anakpawis, at mga radikal na kilusan. Masasabing may kasaysayan na rin ang salitang “karapatan” sa loob ng mga wika sa Pilipinas. Ngunit ang pagsasalin at paghihram ng isang konsepto katulad ng “karapatan” ay hindi maihihiwalay sa mas malalawak na mga sistemang pangkaisipan na kinapapalooban nito. Dulot ng panunuot at paglaganap ng mga kapitalistang ugnayang pamproduksyon sa Pilipinas, nangailangan din ng bagong mga bokabularyo na tutugon sa kaakibat nitong bagong mga kondisyong panlipunan.

Kongklusyon

Sinasabing dala-dala ni Isabelo de los Reyes ang *Das Kapital* ni Karl Marx sa kanyang maleta pag-uwi niya sa Pilipinas mula Espanya noong 1902. Sinikap

niyang ipasok ang konsepto ng “karapatan ng mga manggagawa” (*derechos de los obreros*) at malaon ay pinag-usapan na ng mga lider obrero sa Pilipinas ang mga kaisipan at mga akda ng mga komunista at anarkista sa kanilang mga popular na pahayagan, polyeto at mga aklat na nakasulat sa Tagalog at iba pang wika sa Pilipinas. Pagkaraan ay inilathala sa mga pahina ng pahayagan ng mga Sakdalista ang ilang bahagi ng unang tsapter ng *Das Kapital* na isinalin sa Tagalog noong 1930 (Guillermo 2020). Isinalin naman ni Mohammad Hatta, ang unang bise-Presidente ng Indonesia, ang ilang bahagi ng unang tsapter din ng *Das Kapital* sa Bahasa Indonesia noong 1933 (Guillermo 2013/2014). Sa mga panahon ding ito nangyari ang resepsyon sa Japan at China ng prinsipal na akda ni Marx ngunit buong mga salin na ang kanilang inilathala, sa wikang Japanese noong 1920–24 at sa Chinese naman noong 1938 (Ishikawa 2002). Hindi na kinakailangang banggitin pa na ang mga pagsasalin na ito ay masasalimuot na penomenong pangwika, pangkultura, at pangkasaysayan na hindi maisasantabi bilang mga walang orihinalidad na panggagaya at pangongopya. Isinalin din pagkaraan ang mga akda nina Marx at Engels at ng mga sumunod sa kanilang sina Lenin at Mao sa napakaraming mga wika sa daigdig. Sa Pilipinas ay kumalat at lumaganap ang mga salin ng mga akda ng mga lider at manunulat na ito sa mga unibersidad, sa mga komunidad ng mga maralitang tagalungsod, sa masisikip na opisina ng mga militanteng unyon, hanggang sa pinakamalalayo at pinakaliblib na mga lugar sa mga bundok, pulo, at kagubatan. Kamangha-mangha ang aktibong pagsalin ng kanilang mga akda ng mga organisasyon katulad ng Partido Komunista ng Pilipinas (PKP-1930 at PKP-MLM) lalo na sa isang bansang hindi halos nagsasalin tulad ng Pilipinas. Wala ritong mga salin ng mga kumpletong akda nina Rousseau, Hobbes, Locke o J.S. Mill. Wala ring mga salin ng mga Derrida o Foucault o Habermas ngunit sa mga inaalikabok na mga maliit na aklatan ng mga unyon sa mga maralitang komunidad ay makakakita ng mga salin ng mga akda ni Marx, Lenin, at Mao. Bukod-tanging naging napakahalaga ng pagsasalin para sa mga radikal na kilusan sa Pilipinas, dahil ang hangad ng mga ito’y ang pagpapalawak at pagpapalalim ng panloob na talastasan sa hanay mismo ng uring anakpawis (Hau 2000). May iba pa bang mga kilusan o institusyong pampulitika sa Pilipinas na nagkaroon ng ganitong hangarin?

Wala sa hinagap ni Chibber, at wala ring anumang

pagbanggit sa kanyang akda, sa buong kasaysayan ng panlipunang pagsasalin na ito na maaaring nagbunga ng mga malawakang diyalogong panlipunan sa iba’t ibang kultura, pamayanan, at lipunan. Dahil dito ay lumilitaw na hindi lamang abstrakto ang kanyang iskema kundi may katangian ding *monolohikal*. Taliwas dito, ang mga salitang “kaginhawahan” at “karapatan” ay pinag-usapan, pinagdebatehan, ipinaglaban, at pinagmuni-munihan ng maraming henerasyon ng mga anakpawis. Ang pagkakasangkot ng ganitong mga salita sa diyalohikal at materyal na praktikang panlipunan ang dahilan kung bakit hindi maaaring maituring na pirmi at hindi nagbabago ang kanilang mga kahulugan at, gayundin, ng iba pang kahalintulad na salita. Samakatwid ay naging bahagi ang mga ito ng isang mapanlikha at diyalohikal na prosesong panlipunan. Maraming boses ang nag-aambagan sa pagbibigay ng panlipunang hugis at buhay sa mga salitang ito na taliwas sa nag-iisa at monolohikal na tinig na bumababa mula sa lupalop ng abstraksyon ng mga konsepto ng “well-being” at “rights” ni Chibber. Sa dulo ay humahantong ang abstrakto at monolohikal na iskema ni Chibber sa pagmamaliit ng anumang maaaring mapanlikhang ambag sa pagbabagong panlipunan ng mga tradisyonal, komunal, hindi-kapitalistang anyo, praktika at konsepto ng pag-aari, pagbabahagihan, at pagtutulungan. Taliwas sa ilang teorista ng modernisasyon, hindi dapat ituring ang mga ito bilang simpleng mga labi ng pre-kapitalistang mga paraan ng pag-iral na tiyak na maglalaho at mawawaksi sa hinaharap. Totoong may mga bahagi ang mga ito na naipapaloob, naiaangkop, nababago o nalulusaw ng mga dominanteng sistema ng produksyon ngunit mayroon ding mga aspekto ang mga ito na patuloy na nananatiling mga pangkamalayan at praktikal na batis ng mga posibleng alternatibong kaayusang panlipunan at pang-ekonomiya sa hinaharap. Para kay Chibber ay malinaw na sekundaryo lang ang mga ito kung ikokompara sa mga itinuturing niyang subok nang mga modernong pamamaraan ng pagkilos, pakikibaka, at pag-oorganisa na nadebelop sa Kanluran. Para sa kanya ay tila wala nang maidaragdag sa *repertoire* na ito. Taliwas kay Chibber, si Marx mismo ay kumilala sa mayamang potensyal ng mga tradisyon. Magandang halimbawa ang kanyang mga maagang sulatin tungkol sa batas na nagbabawal ng pagnanakaw ng kahoy (Bensaid 2021). Nagpasa noong 1842 ng mga batas sa Trier sa Germany na ipinagbabawal sa mahihirap kahit ang pagpulot ng mga tuyong sanga na panggatong

sa mga gubat na may mga pribadong nagmamay-ari. Sa kanyang mga sanaysay tungkol dito, ipinatampok ni Marx ang mga aspekto ng “kinaugaliang batas” (“*Gewohnheitsrecht*,” na maisasalin bilang “*customary law*” o, sa Malay, “*hukum adat*”) na kumikilala sa karapatang mabuhay ng mahihirap at nagugutom. Iginiit niya na ang tinatawag niyang “kinaugaliang batas ng mahihirap” (“*Gewohnheitsrecht der Armuth*”) ang maituturing na pinakamayamang batis sa pagbubuo ng mga batas na makapagwawasto sa namamayani sa estado na mga konsepto ng “abstrakto” at absolutong indibidwal na pagmamay-ari na burges. Mahalagang pansinin din na kabilang sa huling mga sulatin ni Marx ang kanyang mga liham tungkol sa mga komuna sa Rusya na ipinapalagay niyang maaaring maging “batayan ng panlipunang pagbabanyuhay” sa bansang iyon. Mariin ding nilinaw ni Marx sa mga liham na ito na ang inilarawan niyang transisyon mula pyudalismo patungong kapitalismo sa *Das Kapital* ay eksklusibo lamang para sa mga bansa ng Kanlurang Europa (Shanin 1983).

Sa Pilipinas naman, maaaring tingnan bilang mga halimbawa ang isinulong ng mga organisasyon ng mga magsasaka na mga kilusang “bungkalan” (Unyon ng mga Manggagawa sa Agrikultura 2017). Ang bungkalan ay ang pana-panahon at sama-samang paglilinang ng mga magsasaka sa mga nakatiwangwang na lupain sa malalawak na hacienda at plantasyon na eksklusibong pag-aari ng malalaking panginoong may-lupa at korporasyon. Sa ganitong paraan ay maaaring magkaroon ng sapat na makakain ang mga pamilya ng mga magsasaka at manggagawang bukid sa panahon ng taggutom (*tiempo muerto*). Nakasalalay ang tagumpay ng mga bungkalan sa mga kaugalian na bayanihan, damayan at suyuan (o palitan ng paggawa). Itong huli ay may iba’t ibang katawagan tulad ng “saup-saup” (Kapampangan), “aglayon” (Waray), “hunglunan” (Bicolano), at “luyo-luyo” (Cebuano). Nagpatuloy pa rin ang mga gawaing bungkalan sa Hacienda Luisita pagkaraan ng naganap na masaker noong Nobyembre 16, 2004 kung saan pitong magsasaka ang pinatay ng militar. Maaalala rin noong Oktubre 20, 2018 nang pinagbabaril ng mga armadong lalaki ang mga magsasakang kasapi ng National Federation of Sugar Workers (NFSW) na nagsasalo-salo lamang sa kanilang hapunan pagkatapos ng isang buong araw ng pagsasagawa ng “luyo-luyo” sa kanilang bungkalan sa Hacienda Nene, Sagay City, Negros Occidental (Ellao 2018). Siyam sa kanila ang pinatay. Sa kanyang

pag-aaral ng kasaysayan ng mga Lumad sa Mindanao, nabatid din ni Arnold Alamon na ang kulturang Lumad ay maaaring maging mayaman na batis sa pagtataguyod ng mga alternatibong kaayusang panlipunan at pampamayanan na nakabatay sa pagbabahagihan ng komunidad at ng sustenableng ugnayan sa kalikasan (Alamon 2017).

Para sa abstrakto at monolohikal na unibersalismo ni Chibber, lumilitaw na palamuting panlabas lamang talaga ang wika at kultura. Para sa kanya ay hindi talaga magbabago o magagalaw ang teorya sa pinakabuod nito kahit saan pa mang bahagi ng daigdig ito mapadpad. (Nagkakaroon lamang ng saysay ang wika at kultura marahil bilang mga pamamaraan ng “pagpapaningas ng damdamin” ng pakikibaka sa gitna ng labanan o pamamaraan ng pagtitiyak ng pagpapanatili ng rebolusyonaryong diwa ng isang kilusan sa pangmatalagan, kaharap ng mga hindi maiiwasang kompromiso ng kasalukuyan.) Ang implikasyon nito ay tila nasabi na ang lahat ng makabuluhang masasabi sa loob ng abot-tanaw ng umiiral na global na sistema. Kakatwa ang ganitong diumano’y mapagpalayang pag-iisip na pinatatahimik kung hindi man binubusalan ang mga tinig ng mga dantaon nang sinupil na sambayanan. Wala ritong espasyo para sa pagtatanong, pag-eeksperimento, pag-iimbento, at pagtuklas. Wala ritong posibilidad ng paglukso sa isang kinabukasang hindi ganap na makikinita. Hindi pedagogikal ang lapit ni Chibber kundi anti-pedagogikal. Isa itong teknokratikong konsepto ng pagbabagong panlipunan at rebolusyon. Dulot ng pagkapit ni Chibber sa abstrakto at monolohikal na konsepto ng kalikasan ng tao ay nanganganib mahulog ang kanyang teorya sa bulgar na materyalismo, kung hindi man ito talagang nahulog na nga. Mapupuna rito, sa isang banda, ang Eurosentrikong pagtatanghal sa dakilang mga intelektwal, na mga katulad at kauri niya, at sa kabilang banda nama’y makikita ang pagmamaliit sa anumang maiaambag sa kaisipang mapagpalaya ng mga manggagawa sa piketlayn at ng mga magsasakang naglulunsad ng mga okupasyon sa mga hacienda at plantasyon na hindi kanila. Dahil isinasantabi ng mga intelektwal ang ganitong mga praktikang pangmasa na diyaloikal at materyal ay madalas nilang itinuturing na walang orihinalidad at kopya lamang ang kamalayan at kaisipang anakpawis sa Pilipinas. Nabasa na nila ang lahat-lahat nito sa kanilang mga aklat. Wala itong kasaysayan at wala ring sariling dinamismo. Maaalala ang mapagmaliit na pahayag ng Marxistang

si Francisco “Dodong” Nemenzo, na sa itinagal-tagal nito rito ay wala pa ring dakilang naiaambag ang Pilipinas sa Marxismo (Nemenzo 1992). Walang halos ipinagkaiba rito ang palagay ni Salazar na maihananay ang buong tradisyon ng kilusang manggagawa sa Pilipinas sa kaisipang *xerox copy* na purong deribatibo at walang anumang orihinalidad.

Ayon kay Benjamin, ang pagsasalin ay nakapagpapalitaw ng mga bagong kahulugan na hindi kailanman maaaring matuklasan sa orihinal na akda. Para sa kanya, ang mga akdang naglalaman ng higit sa “impormasyon” lamang at may tunay na katangian

ng pagka-maisasalin ang maaaring magtaglay ng “mapanlikhang lakas” (*Keimkraft*) at maaaring may kakayahan ding “patuloy na mabuhay” (*Fortleben*) (Benjamin 1977). Napalilitaw ang mapanlikhang lakas na ito sa pamamagitan ng pagsasalin. Ang mga kongkretong unibersal (Losurdo 2019, 185) na nakalubog sa diyalohikal at materyal na praktikalang panlipunan ang tanging makapagbibigay sa mga tradisyon ng pakikibaka ng mga anakpawis ng hindi masusukat na mapanlikhang lakas at ng kakayahang patuloy na mabuhay at maghangad ng tagumpay patungo sa hinaharap.

Talananayan 1: Mga sipi mula kina Chakrabarty at Salazar

<p>The fact is, that worker at the factory represents a historical separation between his/ her capacity to labor and the necessary tools of production (which now belong to the capitalist) thereby showing that he or she embodies a history that has realized this logical precondition of capital. <i>This worker does not therefore represent any denial of the universal history of capital.</i> Everything I have said about “abstract labor” will apply to him or her.</p> <p>While walking through the factory gate, however, my fictional person also embodies other kinds of pasts. These pasts, grouped together in my analysis as History 2, may be under the institutional domination of the logic of capital and exist in proximate relationship to it, but they also do not belong to the “life process” of capital. They enable the human bearer of labor power to enact other ways of being in the world—other than, that is, being the bearer of labor power. We cannot ever hope to write a complete or full account of these pasts. They are partly embodied in the person’s bodily habits, in unselfconscious collective practices, in his or her reflexes about what it means to relate to objects in the world as a human being and together with other human beings in his given environment. Nothing in it is automatically aligned with the logic of capital.</p> <p>The disciplinary process in the factory is in part meant to accomplish the subjugation/destruction of History 2.</p> <p>(Chakrabarty 2000, 66–67)</p>	<p>Bilang “epeкто”/bunga ng paglaganap ng Burgesya at ng mga taglay nitong sibilisasyong Europeo, hindi esensiyal sa mga “manlulubid” at “sigarera” ang kanilang pagsulong at kaunlaran sa loob ng sariling kalinangan, tanggapan mang mayroon sila nito.</p> <p>Sumusulong lamang sila bilang mga manggagawang ginagamit/ pinagsasamantalahan ng, at samakatwid ay sumasalungat laban sa, dambuhalang paglaganap ng Kaburgisan sa kanilang piling.</p> <p>Hindi sila umiiral at sumusulong ayon sa maaaring naririyang nang dinamiko/dinamismo ng kanilang sariling kalinangan at kabuuan.</p> <p>(Marx & Engels 2000, 151)</p>
--	--

Mga Sanggunian

- Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Verso, 2019.
- Ahmad, Aijaz. "Postcolonial Theory and the 'Post-' Condition." *The Socialist Register*, tomo 33, 1997, mp. 353–38.
- Ahmad, Aijaz. "The Communist Manifesto and the Problem of Universality." *Monthly Review*, tomo 50, blg. 2, 1998, mp. 12–23.
- Alamon, Arnold P. *Wars of Extinction: Discrimination and the Lumad Struggle in Mindanao*. RMP-NMR, Inc., 2017.
- Andres, Tomas. *Dealing with Filipino Workers Basic Do's and Don't's*. Giraffe Books, 1997.
- Benjamin, Walter. "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows." *Illuminationen*. Suhrkamp Verlag, 1977.
- . *Tableaux Parisiens*. Birnbaum, Antonia at Michael Metayer, mga ed. Suhrkamp Verlag, 2017.
- Bensaid, Daniel. *The Dispossessed: Karl Marx's Debates on Wood Theft and Right of the Poor*. University of Minnesota Press, 2021.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton University Press, 2000.
- Chibber, Vivek. *Locked in Place: State-Building and Late Industrialization in India*. Princeton University Press, 2003.
- . "On the Decline of Class Analysis in South Asian Studies." *Critical Asian Studies*, tomo 38, 2006, mp. 357–387.
- . *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Verso, 2013.
- . "Rescuing Class from the Cultural Turn." *Catalyst*, tomo 1, blg. 1, 2017, <https://catalyst-journal.com/vol1/no1/cultural-turn-vivek-chibber>.
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry*, tomo 20, blg. 2, Winter, 1994, mp. 328–356.
- Ellao, Janess Ann J. "9 Farmers Killed, 3 Wounded in Sagay Massacre." *Bulatlat.com.*, 2018, <https://www.bulatlat.com/2018/10/21/9-farmers-killed-3-wounded-in-sagay-massacre/>.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. The Free Press, 1992.
- Guillermo, Ramon G. "Exposition, Critique and New Directions for Pantayong Pananaw." *Kyoto Review of Southeast Asia*, tomo 3, 2003.
- . *Translation and Revolution: A Study of Jose Rizal's Guillermo Tell*. Ateneo de Manila University Press, 2009a.
- . *Pook at Paninindigan: Kritika ng Pantayong Pananaw*. University of the Philippines Press, 2009b.
- . "Pantayong Pananaw and the History of Philippine Political Concepts." *Kritika Kultura*, tomo 13, 2009c, mp. 107–116.
- . "Notes on Zeus Salazar's Filipino Translation of The Communist Manifesto." *Marxism in the Philippines: Continuing Engagements*, mga ed. Tadem, Teresa Encarnacion at Laura Samson. Anvil Publishing, Inc., 2010.
- . "A Pouring Out of Words: Das Kapital in Bahasa Indonesia Translation." *Kritika Kultura*, tomo 21/22, 2013/2014, mp. 221–240.
- . "Ang Dalawang Piging ng Kapitalistang Modernidad." *Pantayong Pananaw: Pagyabong ng Talastasan, Pagbubunyi kay Zeus A. Salazar*, mga ed. Navarro, Atoy, Mary Jane B. Rodriguez-Tatel, at Vicente C. Villan, PhD. Bahay-Saliksikan ng Kasaysayan/Bagong Kasaysayan, Inc. (BAKAS), 2015.
- . "Sariling Atin: Ang Nagsasariling Komunidad na Pangkomunikasyon sa Disiplinang Araling Pilipino." *Social Science Diliman*, tomo 12, blg. 1, 2016, mp. 29–47.
- , Myfel Joseph Paluga, Maricor Soriano, at Vernon Totanes. *3 Baybayin Studies*. UP Press, 2017.
- . "The Philippines: Das Kapital, Translation, Dissemination, Reception." (Ilalathala pa lamang.) 2020.
- . "Ilang Repleksyon sa Pancasila ng Indonesia at Pantayong Pananaw ng Pilipinas." *Pantayong Pananaw at Paninindigang Pulitikal*, mga ed. Reyes, Wensley M. at Alvin D. Campomanes. Limbagang Pangkasaysayan, 2021.
- Hau, Caroline. *Necessary Fictions: Philippine Literature and the Nation: 1946–1980*. Ateneo de Manila University Press, 2000.
- Ishikawa Yoshihiro. "Chinese Marxism in the Early 20th Century and Japan." *Sino-Japanese Studies*, tomo 14, 2002, mp. 24–34.
- Losurdo, Domenico. *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Editorial Trotta, 2019.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Aisthesis Verlag, 2013.
- Marx, Karl. *Das Kapital, Erster Band*. Neue Textausgabe. Pinamatnugutan ni Thomas Kuczynski. VSA Verlag, 2017.
- Marx, Karl at Friedrich Engels. *Manifesto ng Partido Komunista*. Salin sa Filipino mula Aleman ni Zeus A. Salazar. Bagong Kasaysayan, 2000.
- Murthy, Viren. "Looking for Resistance in All the Wrong Places? Chibber, Chakrabarty, and a Tale of Two Histories." *Critical Historical Studies*, (Spring), 2015, mp. 113–153.
- Nemenzo, Francisco. "Questioning Marx, Critiquing Marxism." *Kasarinlan: A Philippine Quarterly of Third World Studies*, tomo 8, blg. 2, 1992, mp. 7–28.

- Parry, Benita. "The Postcolonial: Conceptual Category or Chimera?" *The Yearbook of English Studies*, tomo 27, 1997, mp. 3–21.
- Salazar, Zeus. "Ang Kamalayan at Kaluluwa: Isang Paglilinaw ng Ilang Konsepto sa Kinagisnang Sikolohiya." *Sikolohiyang Pilipino: Teorya, Metodo, at Gamit*, ed. Rogelia Pe-Pua. Surian ng Sikolohiyang Pilipino, 1982.
- Sapitula, Manuel Victor. *Pook at Paninindigan: A Critical Appraisal of Pantayong Pananaw*. Websayt ng *New Frontiers in Asian Scholarship ng Harvard-Yenching Institute*, 2012, pinost noong Pebrero 27, <http://goo.gl/yZ2tPG>. Nakuha noong Abril 6, 2014.
- Shanin, Teodor. *Late Marx and the Russian Road*. Monthly Review Press, 1983.
- Unyon ng mga Manggagawa sa Agrikultura. *Bungkalan: Ang Karanasan ng mga Manggagawang-bukid ng Hacienda Luisita sa Organikong Pagsasaka at Pakikibaka para sa Tunay na Reporma sa Lupa (Manwal sa Organikong Pagsasaka)*. Sentro ng Wikang Filipino, 2017.
- Warren, Rosie, ed. *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Verso, 2017.