

VERDADES QUE REVELAN VERDADES: INSCRIPCIONES INDÍGENAS DE UN CRISTIANISMO COLONIAL

SAURABH DUBE

El Colegio de México

EN ESTE ENSAYO SE EXPLORAN algunas cuestiones relativas a los escritos de los catequistas indios.¹ Entre las obras —muy pocas—, producto del trabajo académico crítico que emprenden exámenes de los catequistas nativos, se halla el influyente ensayo de Homi Bhabha titulado “Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May, 1817”.² Bhabha inicia sus cavilaciones sobre los escritos culturales de la colonia con el sorprendente momento de la Epifanía y la enunciación que rodea al milagroso descubrimiento del “libro inglés”. De manera algo perversa inicio este ensayo con otro atisbo: el descubrimiento anodino de los escritos vernáculos de un cristianismo colonial.

Objetos perdidos

Hace algunos años, ya tarde en un día de verano, al hurgar en la densa arboleda de los archivos históricos de la Eden Archi-

¹ Este ensayo constituye una pequeña exposición de un libro que se basa en los escritos de catequistas de la India central: Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito inédito. Agradezco a Rubén Chuaqui, Leela Dube, Paul Greenough, David Lorenzen y Manuel Ruiz sus comentarios acerca de este proyecto. Una versión anterior de este texto se presentó en la mesa sobre “Writing Selves, Inscribing Others: Metropolitan Sites and Indian Locations”, Boston, Association of Asian Studies Annual Meetings, marzo de 1999. Gracias asimismo a Ishita Banerjee Dube y Jael Silliman, participantes en esta mesa, por sus comentarios.

² Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

ves and Library, Webster Groves, Missouri, encontré un delgado escrito mecanografiado, uno más de tantos. No se veía distinto de los abundantes informes trimestrales y anuales que de manera rutinaria enviaban los misioneros de la German Evangelical Mission Society, destacados en la región de Chhattisgarh de la India central, a su sede en Estados Unidos. De hecho, al principio pensé que lo que tenía ante mis ojos era una copia traspapelada de uno de esos informes. Pero entonces vi la leyenda en mayúsculas al comienzo de la primera página, “DEL DIARIO DE UN CATEQUISTA INDIO”, seguida de un breve pasaje explicativo (entre paréntesis):

(Al consultar los viejos archivos de estancia de la misión de Mahasamundra [Mahasamund] encontré varios diarios de catequistas, en los cuales éstos escribieron informes para el misionero acerca de sus jornadas hacia las aldeas y las aldeas-bazares o mercados. Los siguientes incidentes son una selección de los informes de un catequista fechados de septiembre de 1911 a abril de 1912.) M. P. D.³

He trabajado lo suficiente en los archivos de la Eden Library, estudiando los informes y colecciones privadas de los misioneros, como para saber que las iniciales M. P. D. corresponden al misionero M. P. Davis. Este empedernido explorador de cuestiones etnográficas trabajó en Chhattisgarh de 1918 a 1950. Un sello en la esquina superior derecha de la primera página también da cuenta al lector de que este escrito mecanografiado fue recibido por la sede de la German Evangelical Mission Society en Saint Louis el 14 de octubre de 1921.

¿Qué contenían los diarios que tanto cautivaron la atención de M. P. Davis? ¿Por qué este misionero mecanografió y envió fragmentos de uno de los informes de estos catequistas a la sede en Estados Unidos, poco después de iniciar su voca-

³ Todas las citas de esta parte están tomadas de “From the diary of an Indian Catechist”, mecanografiado, documento enviado por el misionero M. P. Davis, que ofrece extractos de los informes de un catequista (cuyo nombre no se menciona) correspondientes al periodo de septiembre de 1911 a abril de 1912. M. P. Davis, Papers, Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri (en lo sucesivo EAL). Hice una edición de este breve escrito mecanografiado, junto con un diario mucho más extenso de este catequista que cubre el periodo de 1908 a 1911, los cuales forman parte de Dube, *Native Witness*.

ción evangélica y trabajo educativo en la India? Lleno de intriga, proseguí la lectura.

Hoy fui a la aldea K. y estuve con el pueblo hindú. Dijeron: “¿Acaso nuestros dioses Ram y Ganesh son menos que tu Jesucristo?” Les dije sí, al haber estado en el mundo como ustedes y yo también son pecadores ante Cristo. El día del juicio final veremos que como ustedes y yo ellos también estarán ante Él para ser juzgados y no sólo Ganesh y Ram sino todos los santos de ustedes estarán ante el Dios vivo Jesucristo, pues sólo él es un camino de arrepentimiento. (Nótese que el catequista concibe a los dioses hindúes como meros seres humanos históricos, a quienes la gente deificó poco a poco —M. P. D.) Escucharon con atención, sólo un hombre murmuraba: toda tu gente le da el nombre de Jesucristo, y siempre nos hablas de Él, pero no nos cuentas otros relatos interesantes (sobre cosas seculares —M. P. D.).

En [la aldea] L. pregunté a los padres por qué no mandan a sus hijos a la escuela con regularidad, pero parecen ser un pueblo extraño y tímido, orgulloso y cruel, que ni siquiera teme a los oficiales. Después fui a la aldea K. y prediqué, pero sus mentes estaban llenas con la adoración de las imágenes y cuando se enojaron dijeron: siempre dices que nuestras costumbres religiosas son desvergonzadas, y estás lleno de este nombre Jesús. Cada ocho días vienes y nos enseñas [cosas] de tu Isa Massih (Jesús el Mesías —M. P. D.). El cacique de la aldea dijo: de esta manera atraerás al pueblo hindú a tu Jesús. Después mientras predicaba en el bazar noté que la gente escuchaba con atención, pero un hombre malo preguntó: dices que nuestro Ramchandra murió y que tu Jesús está vivo, déjanos ver a tu Jesús viviente. Contesté, lee la palabra de Dios y sabrás.

Estas primeras dos anotaciones del diario transmitían algo del tenor de la escritura que incitó y mantuvo el interés de M. P. Davis. El texto que seguía en las tres páginas siguientes era igualmente notable, y repito un último ejemplo aquí.

En [la aldea] B. dijo un hombre: ven y únete a nosotros, sé un seguidor de Kabir (un reformista [*sic*] satnami —M. P. D.), él puede salvarte de todo tipo de enfermedades. Cuando le pedí que me contara la vida de Kabir y de Ram guardó silencio, porque sabe que algunas de sus hazañas son demasiado malvadas para ser relatadas. Veinte hombres escucharon. En el Bazar primero vinieron los niños a escuchar, después vinieron los viejos, pero nadie dijo nada. Al último preguntó una anciana: ¿qué clase de historia cuenta esta persona? Y le conté la vida de Cristo para que todos los presentes pudieran oírla. Cuando ya me regresaba me preguntó un *malguzar*: ¿Tu Jesús enseña a matar animales?

Dije yo: primero dime por qué algunos de tu casta matan animales, entonces te contestaré. Dijo: tendrán lo que merecen.

Al mismo tiempo, incluso antes de que acabara yo de leer este fragmento donde el catequista interroga a la secta y la casta en Chhattisgarh, lo cual aparece al final del texto mecanografiado, mi agudizada emoción y fascinación dieron paso a un sentimiento más difuso de incomodidad y ansiedad.

¿Dónde estaban los “varios diarios de catequistas” que menciona el misionero en sus observaciones preliminares? Mi ansiedad aumentó cuando llegué al final del texto mecanografiado. Allí el misionero M. P. Davis escribió a máquina (en su acostumbrado estilo immaculado):

(Desde que escribí lo anterior, se encontró otro diario, más antiguo, de 1908. Este último es mucho más interesante que los mencionados, pues fue escrito con más detalle y en una fecha en que el trabajo era bastante reciente en esta parte del distrito de Raipur. Extractos de este diario posiblemente serán enviados después.) M. P. D.

Mis incursiones preliminares en el trabajo de campo —una práctica del “trabajo de campo histórico” sobre religión y comunidad en Chhattisgarh orientado hacia archivos históricos (y visiones textuales) tanto como hacia formas etnográficas de entender (y aprehensiones cotidianas)— no habían arrojado siquiera un débil eco de la existencia de tales documentos. ¿Cuántos diarios había? ¿Yacían a merced de la polilla en algún empolvado armario desconocido de la región? ¿Qué había sido del “otro diario, más antiguo, de 1908” que “fue escrito con más detalle”? ¿Acaso todos estos tesoros estaban arrumbados en alguna parte de los archivos de la Eden Library?, u horror de horrores, ¿habían sido destruidos?

Ya eran pasadas las diez de la noche. Debía poner fin a esa jornada. Tras una noche sin sueño regresé temprano por la mañana al día siguiente a mi lugar de labor y exasperación. Al cabo de 40 minutos, al final de una búsqueda frenética, un raído registro bautismal atrajo mi atención. Como el papel de este registro era frágil, sacaron fotocopias de su contenido, que ya había consultado en otro momento, sin tener el propio registro en las manos. En esta ocasión, al levantar las tapas y

los papeles con sumo cuidado, bajo un desordenado archivo de fes de bautismo, descubrí unos papeles escritos a mano. Mucho más que los meros extractos (medio) prometidos por M. P. Davis, se trataba del diario “más antiguo”, completo, con sus 249 páginas, que detallaba los encuentros cotidianos de un catequista en su prédica de Cristo en las arenas locales por los alrededores de Mahasamudra de enero de 1908 a octubre de 1911.

El manuscrito —con otro diario, mucho más breve, de otro catequista— fue enviado a Saint Louis, posiblemente a fines de la década de los cincuenta. No fue por previsión histórica, o curiosidad etnográfica, o interés en antigüedades, o fascinación “misiológica” que el manuscrito atravesó mares para llegar a lejanas tierras. Más bien, el desconocido diario de un oscuro catequista indio fue empacado junto con los demás artefactos documentales y rastros textuales del proyecto misionero y enviado a Estados Unidos porque la misión estaba reduciendo paulatinamente sus actividades en la India independiente. Tal vez no venga a cuento decir que todavía hay que encontrar los “varios diarios de catequistas”, pero mi búsqueda persiste.

Viajeros

Su paso por Nagpur, capital de las recién creadas Provincias Centrales del imperio indobritánico, fue fugaz, y había llegado el momento en que algunos conocidos se habían reunido para darles la despedida.⁴ En el verano de 1868, en la mañana de un día en que se sentía el peso del intenso calor, ante una pequeña congregación de la Free Church of Scotland, el reverendo Oscar Lohr y su esposa, sumidos en sus pensamientos y oraciones, acomodaron a sus tres pequeños hijos y sus pertenencias, cuidadosamente empacadas, en unas carretas tiradas

⁴ Lo que se relata en los siguientes tres párrafos se basa principalmente en “Autobiography of Oscar Lohr”, mecanografiado, EAL. Véase asimismo Theodore Seybold, *God's Guiding Hand: A History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Filadelfia, United Church Board for the World Ministries of the United Church of Christ, 1971.

por bueyes y especialmente arregladas para la ocasión. Para el primer misionero de la German Evangelical Mission Society, que proseguía este camino dispuesto por la Providencia, éste era el último trecho de un largo viaje que había comenzado en Elizabeth, Nueva Jersey (o incluso antes, en Laehn, Silesia). Oscar Lohr se erguía ante el sendero que se extendía hacia Raipur, centro administrativo de la región de Chhattisgarh, y de ahí continuaba a los alejados páramos de la India central. ¿Conduciría una mano guiadora al misionero y su familia al corazón de Chhattisgarh para vivir entre la gente a la que había venido a servir?

Lohr apenas podía figurarse los perdurables efectos de este arduo viaje, a bordo de tres carretas tiradas por bueyes, por las “tierras salvajes” —según el misionero, unas tierras salvajes hechas de un calor implacable y abrumadoras cantidades de polvo, muchos animales peligrosos en los bosques y la falta de una civilización elemental en los habitantes— de las planicies de la India central. Desde luego, Lohr sabía que era un “pionero”. La estructura de sentimientos y las formas de evocación que fundamentaban este reconocimiento recibían su perfil de formas de entender más amplias, propias de la empujada colonización del oeste americano. De manera más específica, y algo más cercana, la impresión de Lohr de ser un pionero surgía en buena medida del deseo expreso de la German Evangelical Mission Society de que su primer misionero llevara a cabo una labor evangélica entre un pueblo indio que aún esperaba oír la Palabra.⁵

No obstante, las representaciones de los rigores de un viaje notable también se trazaban sobre —de hecho, incesantemente atraídas e inflexiblemente recubiertas por— una narración más grande, más dominante. Al conjuro de los muchos encantamientos de la figura metafórica del pionero, este viaje primerizo de Lohr a Chhattisgarh (en el espacio y en el tiempo) llegó a articular relatos de las vicisitudes misioneras en la India central —bastante moldeadas en el estilo de relatos similares de América del Sur, África y Asia oriental— todos bajo

⁵ Véase Saurabh Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, vol. 29, núm. 1, 1995, pp. 171-201.

la batuta del (de los) relato(s) del Nuevo Testamento acerca de los trabajos de los apóstoles. ¿Acaso las carretas en que viajaba la familia de Lohr no eran sólo “transportes de dos ruedas, sin muelles ni asientos”, y por único amortiguador una (gruesa) capa de paja y por única sombra un techo de estera? ¿No tiraban de las carretas bestias de carga terriblemente lentas, “bueyes capaces de caminar a lo mucho a cuatro millas por hora”? ¿No tenían que viajar los Lohr de noche, protegidos de las panteras (y también de los bandidos) por una partida de policías proporcionada por un amigable oficial británico, y pasar el día en posadas del gobierno que les daban refugio del sol y de los calurosos vientos? Y aun así, ¿pudo la familia Lohr librarse de una horrible irritación de la piel que se manifestó en furúnculos, “una condición originada por el calor y el polvo que estaba en todas partes y que en la estación seca a menudo alcanza un pie de profundidad en los caminos rurales”? De hecho, según un testimonio oral contemporáneo dado a nosotros por un ex obispo proveniente de la Iglesia menonita de la India, la fundación del cristianismo en la India central está condensada en el viaje de Oscar Lohr de Nagpur a Raipur, y este relato finaliza con la proclama de que el misionero fue un “Apóstol para el oprimido pueblo de Chhattisgarh”.⁶

Breves inicios

En 1868 el reverendo Oscar Lohr de la German Evangelical Mission Society dio inicio al trabajo misionero en Chhattisgarh. Lo que atrajo a este misionero pionero a la región fue un grupo llamado los satnamis,⁷ quienes según revelaron las averiguaciones preliminares de Lohr, eran paganos diferentes: consti-

⁶ Testimonio oral del obispo J. G. Malagar, Dhamtari, enero de 1995.

⁷ Sobre los satnamis, véase Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1998. Véase también Saurabh Dube, “Costuras al tiempo: ribetes de la historia y tejidos de los pasados de la India Central”, *Estudios de Asia y África*, vol. 34, núm. 110, México, El Colegio de México, 1999; y “El lugar y el momento propicios: temas sobre organizaciones religiosas en la India central”, *Estudios de Asia y África*, vol. 31, núm. 100, México, El Colegio de México, 1996, pp. 291-317.

tuían un grupo monoteísta cuyo “credo” se oponía a la idolatría y a la casta. Para el misionero esto era una conexión providencial. Así lo quería el Señor. ¿No sería liberada la grey una vez que fuera testigo del Señor? Pero los satnamis no aceptaron la llegada del milenio y rechazaron su “destino”. Si bien ofrecían tentadoras esperanzas para obras de “conversión en masa”, con todo los satnamis eludían el control *civilizado* del proyecto misionero, al dirigir sin descanso el “contacto cultural” hacia curiosos fines.

Los misioneros siguieron arando el campo y sembrando las semillas de la fe. La vacilante empresa de conversión en la región poco a poco creció a partir de lazos de parentesco y los prospectos de una mejor vida a la sombra de la economía paternalista de las misiones. La empresa misionera se expandió en la región a lo largo de las siguientes tres décadas. Para fines del siglo XIX, a los miembros de la German Evangelical Mission Society se les habían unido misioneros de otras confesiones, principalmente los menonitas de la American y de la General Conference Mennonites, los Discípulos de Cristo y los metodistas. El trabajo misionero se extendió lentamente rebasando a la comunidad de los satnamis. Al mismo tiempo, estos diferentes conversos al cristianismo (y otros pueblos de Chhattisgarh) siguieron entendiendo los mandatos misioneros e interpretando las verdades evangélicas mediante los filtros de las culturas cotidianas. Asimismo participaron en la creación de un cristianismo vernáculo y colonial, sacando partido de las energías de sus benefactores evangélicos al actuar como cómplices sabedores y como víctimas desafortunadas. Los misioneros cuidaban de una siembra extraña y recogieron una aciaga cosecha.⁸

Enraizadas en muchos lugares de las escrituras, estas metáforas de una agricultura cultivable se fundieron por sí solas con los tropos de una procedencia pastoral. Así, por ejemplo,

⁸ Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, “Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1995; “Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties”, en J. Huntnyk y R. Kaur (eds.), *Travel-Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Books, 1999; e “Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, 41, 1992.

la siembra que se cuidaba también era el rebaño pastoreado. Por separado y juntos, estos tropos formaron parte del guión de la misión civilizadora del Salvador. Para principios de este siglo, las señales más importantes —las letras rojas y los pasajes en púrpura— del guión de la misión civilizadora del Salvador ya estaban operando en la India central. Empero, la elaboración de este guión siguió una dirección bastante diferente de la que abrigan las esperanzas de Oscar Lohr y los deseos de sus sucesores evangélicos. A lo largo de los siguientes cien años, el teatro mutuo de los enredos evangélicos fue montado por misioneros occidentales, conversos indios y pueblos de Chhattisgarh. En desafío a la devoción de los misioneros, el guión de la misión civilizadora sufría a menudo un pesado retoque a manos de comparsas que les robaban la escena a los protagonistas principales. Negación de los deseos de los misioneros, el guión de la misión civilizadora incesantemente se vio subvertido en medio de extrañas formas de imaginar y novedosas realidades y, excediendo las expectativas de los misioneros, se refundió implacablemente dentro de los dramas locales que repetidamente volvían a trazar los límites entre el autor, el actor y el público.

Lo que relato aquí son aspectos de esta historia, aprovechando fragmentos de los diarios que descubrí en Webster Groves, Missouri.⁹

Fuentes y textos

En la medida en que la historia cultural ha alcanzado su mayoría de edad, sus practicantes también han madurado, y hoy

⁹ Como ya dije, estoy terminando un libro basado en los escritos de estos catequistas: Dube, *Native Witness*. De hecho, este trabajo forma parte de un proyecto mucho más amplio, un estudio del encuentro evangélico en la India central a lo largo de los últimos 140 años. Como un puente que une a las historias culturales de Norteamérica y las historias etnográficas de la India central, este proyecto más amplio examina por una parte la ubicación contradictoria del proyecto misionero en la fabricación de culturas coloniales de dominación, y explora la interfase entre la teología protestante y las prácticas misioneras, y por la otra, los principios de casta y secta y las dinámicas de las culturas cotidianas en la creación de un cristianismo vernáculo.

día, pocos de entre las filas de los historiadores de la cultura —o, dependiendo de la predilección del lector crítico, historiadores sociales o etnográficos— insistirían en que una nueva historia presupone nuevas fuentes. No obstante, las nuevas fuentes ayudan, en particular cuando el “asunto de leer la evidencia como texto no se cancela por el descubrimiento de nuevos testimonios”, sino que más bien se “plantea de nuevo con cada descubrimiento [original] de este tipo”.¹⁰ Me parece que en el meollo de la práctica de la historia, las fuentes del historiador, su capital, siempre han sido algo más y bastante menos que instrumentos estables y autónomos para hacer representaciones realistas, concepción de las fuentes que ha animado las abstracciones tanto de los defensores como de los críticos de un historicismo ingenuo. Con todo, en años más recientes también ha habido un reconocimiento cada vez mayor entre hordas de historiadores (y también en ámbitos más amplios) de que los rastros discursivos aprovechados y trabajados para desenredar pasados y crear historias son artefactos culturales forjados de maneras complejas. Estas fuentes e historias (inter)penetran otras (inter)textualidades. Nada podría ser más cierto en cuanto a los “textos” que nos ocupan, los informes, uno largo y dos cortos, de tres catequistas indios desconocidos, y a mis argumentos y exégesis. Ahora bien, no digo esto en nombre de una autorreflexión solipsista que a menudo apenas es más que una treta para una velada exaltación propia. Declaro esto con modestia, reconociendo de inmediato la intratabilidad de las palabras de los catequistas y el artilugio de mi propia escritura.

Cristianismo, conversión, colonialismo: antropologías e historias

Los últimos años han presenciado notables desarrollos en el estudio del cristianismo y la conversión en contextos coloniales. Gran parte de este crecimiento ha surgido de elaboraciones

¹⁰ Shahid Amin, “Approver’s testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 167.

de etnografías de talante histórico y versiones de historias con imaginación etnográfica. La alianza mutua y diálogo crítico entre antropólogos (de cierta estirpe) e historiadores (de una clase particular) han conducido a frescas formulaciones de la antropología y la historia. Las agendas antropológicas han servido para dar una perspectiva histórica a los principios organizadores del significado y de la práctica en los campos institucionales y arenas cotidianas en el pasado y en el presente. Los análisis históricos han desembocado en ricas exploraciones etnográficas de las variedades de conocimientos del colonizador y del colonizado, y de los estilos de vida de los misioneros occidentales y de los conversos indígenas. El trabajo de campo se ha (re)fundido en un diálogo con la imaginación histórica, y los archivos se han (re)definido mediante lecturas etnográficas. De hecho, en elaboraciones clave de este cuerpo más reciente de escritos, la mezcla de historia y antropología ha creado por sí misma campos inextricablemente unidos de antropología histórica e historia antropológica.¹¹

Esto no significa negar los perdurables encantamientos de los supuestos atemporales y los persistentes legados de historicismos ingenuos en estas arenas.¹² Más bien, lo que quiero decir es que se han planteado nuevas preguntas, reexaminado viejas cuestiones y trazado nuevos caminos en el estudio de las culturas del cristianismo y del colonialismo a través de los distintos continentes. En lugar de pasar revista a un detallado catálogo de los diferentes escritos en este campo —una tarea que es dificultosa e innecesaria aquí— ofrezco las líneas generales de dos brechas críticas, traslapadas, en la antropología histórica de los encuentros evangélicos. Se trata de un examen indicativo y selectivo, delineado por las cuestiones que dejan sentir su influencia en nuestras lecturas de los diarios de los catequistas de Chhattisgarh.

¹¹ Véase una discusión más amplia del diálogo entre la historia y la antropología y de las culturas coloniales en Saurabh Dube, "Introducción: Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Dube (comp.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (trad. de Germán Franco), México, El Colegio de México, 1999, pp. 10-94. En esta sección, sólo ofrezco referencias clave, a título indicativo.

¹² Nicholas Thomas, *In Oceania*, Durham, Duke University Press, 1998.

Había una vez caricaturas rivales del misionero que lo pintaban como el infame agente del imperio y el altanero benefactor de los nativos, y dominaban el debate histórico y antropológico, convirtiéndolo en discusiones con claros tintes ideológicos.¹³ Más recientemente, las serias limitaciones de tales categorías binarias se han vuelto aparentes.¹⁴ Análisis matizados han tratado, mediante formas instrumentistas, de entender el poder y visiones heredadas del progreso para desenmarañar los vínculos clave entre las formas culturales y las implicaciones políticas del proyecto misionero. Por una parte, agudos análisis de las “tensiones del imperio” han dejado al descubierto las profundas divisiones entre los modelos de colonización de los administradores coloniales y las imágenes del imperio de los misioneros. Tales lecturas también han realzado las diferencias clave entre los planos de construcción de los emisarios evangélicos y las agendas de otros colonos.¹⁵ Por la otra, ha habido perspicaces reconocimientos de las contradicciones en el fondo del proyecto misionero. Tales escritos han subrayado que los modelos (y metáforas) de la modernidad y los proyectos (y prácticas) del progreso llevados hacia las colonias por los misioneros elaboraron y cuestionaron el poder imperial en las fronteras y en las ubicaciones metropolitanas.¹⁶

¹³ Por ejemplo, Emmanuel Ayandale, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914*, Londres, Longman, 1966; Anthony Dachs, “Missionary Imperialism: The case of Bechuanaland”, *Journal of African History*, 13, 1972, pp. 647-58; y Monica Wilson, “Co-operation and Conflict: The Eastern Cape Frontier”, en M. Wilson y L. M. Thompson (eds.), *The Oxford History of South Africa*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1969.

¹⁴ Por ejemplo, Jean Comaroff y John Comaroff, “Christianity and Colonialism in South Africa”, *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22.

¹⁵ Por ejemplo, John Comaroff, “Images of Empire, Contest of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa”, *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 661-685; y Dube, “Issues of Christianity”. Véase también a Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Para una crítica de las versiones “monolenguistas” de los Comaroff de la hegemonía europea, véase Derek Peterson, “Translating the Word: Dialogism and Debate in Two Gikuyu Dictionaries”, *The Journal of Religious History*, 23, 1, 1999, en particular pp. 34-35; y J. D. Y. Peel, “For Who Hath Despised the Day of Small Things? Missionary Narratives and Historical Anthropology”, *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 581-607.

¹⁶ Por ejemplo, Ussama Makdisi, “Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity”, *American Historical Review*, 102, 1997,

Estos énfasis simultáneos han acompañado y dejado sentir su presencia en las discusiones críticas del lugar de significados implícitos y formas explícitas de comprensión —las transcripciones subterráneas y los monumentos imponentes— de las artes cotidianas y las señales espectaculares de la civilización occidental en la articulación del cristianismo en los contextos coloniales. Algunos de estos ejercicios se han enfocado en la participación de los misioneros en la creación de culturas coloniales de dominación. No obstante, otros se han caracterizado por incluir consideraciones críticas de los eslabonamientos del poder colonial y la autoridad imperial con esquemas lingüísticos y prácticas discursivas, que involucraron la participación misionera en estas arenas. Las implicaciones políticas y conexiones coloniales del proyecto misionero, según ha salido a la luz, a menudo yacían en terrenos culturales y ámbitos discursivos. Con todo, esto no era un simple asunto de imperio político ejercido por medios ideológicos. La ubicación ambivalente del proyecto misionero dentro de culturas coloniales de igual manera revela el carácter contingente, contradictorio y contestatario de la colonización, enraizado en una dinámica de amplio espectro entre el significado y el poder.¹⁷

pp. 680-713; Dube, "Travelling Light"; y Nicholas Thomas, "Colonial conversions: difference, hierarchy and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 366-389.

¹⁷ Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991; David Scott, "Conversion and demonism: colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Walter Mignolo, "On the colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 301-330; y *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1993. Véase asimismo Ann Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of*

Cuestiones de la interacción entre conocimiento y autoridad también son centrales para varios estudios que en diversas formas han profundizado en varias versiones de cristianismo vernáculo, un segundo tema definitorio en la antropología histórica reciente de los enredos evangélicos en las arenas coloniales.¹⁸ Una vez más, trabar debates críticos con modelos previos y significados anteriores ha tenido un papel crítico en esto. Estos escritos han desafiado los supuestos simplistas —engastados en crónicas de inclinaciones misioneras generadas por los historiadores eclesiásticos así como por otros académicos— que durante mucho tiempo sostuvieron que los conversos e Iglesias cristianas en las colonias realizaron un rompimiento fundamental con las instituciones indígenas y las culturas locales a imagen y semejanza del impulso modernizador de sus patrones misioneros.¹⁹

De maneras implícitas y explícitas, las descripciones más recientes de las versiones vernáculos del cristianismo han puesto entre signos de interrogación el extenso legado de dos planos dominantes de la conversión religiosa: los traslapados esquemas del (de los) prototipo(s) psicológico(s) y el (los) modelo(s)

Empire: Bourgeois Cultures in a Colonial World, Berkeley, University of California Press, 1997; y Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Polity Press, 1994.

¹⁸ Por ejemplo, Pier M. Larson, "Capacities and modes of thinking: intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 968-1002; Geoffrey White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993; los ensayos en el número especial dedicado a "Africans Meeting Missionaries" (editado por Derek Peterson y Jean Allman), en *The Journal of Religious History*, 23, 1, 1999; Rafael, *Contracting Colonialism*; Comaroff y Comaroff, *Revelation and Revolution*, vol. 2; Dube, "Paternalism and Freedom"; y Peel, "Day of Small Things".

¹⁹ En cuanto a esto hay cantidad de estudios. Para tomar algunos ejemplos del trabajo académico sobre el sur de Asia, véanse Henry Whitehead, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-53; James C. Manor, "Testing the barrier between caste and outcaste: the Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur District 1920-1940", *Indian Church History Review*, 5, 1971, pp. 27-41; G. A. Oddie, "Christian conversion in Telugu country, 1860-1900: a case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian Delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79; Duncan B. Forrester, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, 1980.

paulino(s) de conversión al cristianismo.²⁰ Por un lado, ha habido un cuestionamiento de las concepciones singulares de la conversión al cristianismo que pintan a la conversión religiosa como un proceso ante todo individual. Entender la conversión como un traspaso de la afiliación religiosa primaria en el que cada individuo toma una decisión racional entre fes distintas y que compiten entre sí, y en seguida actúa sobre la base de esta elección mediante la creencia sincera personal y una participación comprometida en una comunidad en Cristo, es algo que está actualmente en tela de juicio de manera vigorosa. Lo que está en juego aquí son críticas de esquemas trasladados que durante mucho tiempo han articulado lincamientos del trabajo académico con genealogías del protestantismo. Por otro lado, ha habido un desafío a las oposiciones omnímodas de esquemas seductores —basados en las tradiciones weberianas, pero que también extienden el trabajo del propio Weber— que explican la conversión al cristianismo en el Tercer Mundo como resultado de una búsqueda de significado ante la arremetida de la modernización en estos remotos teatros. Lo que está en juego aquí son críticas a supuestos teleológicos que sostienen semejantes esquemas omnímodos. Me refiero a los esquemas que contemplan la puesta en marcha de los procesos de conversión como originada por la incapacidad de las cosmologías tradicionales, enraizadas en los microcosmos locales, para dar cuenta de las transformaciones a gran escala y el mundo más amplio de un universo macrocósmico traído por la modernidad. Me refiero también a esquemas que hablan de la disolución determinada de las fronteras microcósmicas, la cual inevitablemente conduce a los individuos a doctrinas universales, alejándolos de las divinidades locales, e inexorablemente empuja a la gente lejos de los dioses menores para acercarlos a un ser supremo. Por último, esta interrogación ha puesto en un primer plano la manera en que el propio “concepto mismo de conversión conserva su connotación de percepción de sentido común europeo”, lo que también coloca entre signos de interrogación a

²⁰ Una visión panorámica de las cuestiones y posturas examinadas en este párrafo se halla en Robert Hefner, “Introduction: World Building and the Rationality of Conversion”, en Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*.

la cuestión de si la conversión puede ser usada como una categoría analítica significativa por sí misma.

He aquí las palabras de dos antropólogos, fuera de África, cuyas palabras se ubican en el contexto de Tswana del sur, palabras y maneras que tienen una importancia mucho más amplia:

Así que el problema persiste: ¿qué tan bien capta [el concepto de conversión] la sumamente variable, a menudo gradual, con frecuencia implícita y demostrablemente "sincrética" manera en que las identidades sociales, los estilos culturales y las prácticas rituales de los pueblos africanos [y de otros lugares del Tercer Mundo] se transformaron a raíz del encuentro evangélico? ¿Qué tan bien plasma la compleja dialéctica de invasión y contragolpe, de desafío y resistencia, puesta en marcha entre pobladores como los de Tswana del sur [y mucha, mucha gente más]? Había aquí, después de todo, una política de la conciencia en la cual la propia naturaleza de la conciencia era el objeto mismo que estaba en disputa.²¹

En armonía con este testimonio, los estudios de la antropología histórica del cristianismo y del colonialismo han examinado los muchos significados y mutaciones y las varias facetas y focos de los procesos de conversión. Lejos de hacer de la conversión una categoría analítica privilegiada e independiente, las mediaciones múltiples y las experiencias expresivas de hacerse y ser cristiano se han entendido como parte de una lógica más amplia de la constitución de identidades y formas de imaginar novedosas, y la creación de nuevas fes y prácticas.²² En consonancia con estos énfasis, mi trabajo más amplio sobre los enredos evangélicos trata de discutir cómo la Palabra y el Libro, la Sagrada Familia y los santos cristianos,

²¹ Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1991. Sin embargo, véase también Pell, "Day of Small Things".

²² Además de las referencias indicadas en la nota 17 *supra*, sobre el sur de Asia, véase por ejemplo, Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in Southern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; R. L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual among the Yakoba, Madras*, Oxford University Press, 1993.

la Virgen y el Diablo, los apóstoles del Nuevo Testamento y los mártires de la escuela dominical fueron aprehendidos y apropiados por comunidades de conversos en contextos coloniales. A la luz de estas formas de entender, trato de explorar también las maneras en que las artes occidentales de la civilización y las señales evangélicas de la ilustración —notaciones del tiempo, concepciones del espacio, percepciones del trabajo, prácticas del ocio, lo apropiado de la vestimenta, el poder de la escritura, la eficacia de la medicina misionera y la autoridad de la arquitectura— se refundieron y elaboraron mediante los lenguajes de un cristianismo vernáculo. En varios puntos de contacto, los misioneros llegaban a perder la iniciativa, y otras percepciones domaban sus esfuerzos. Al mismo tiempo, las creencias y prácticas de los cristianos nativos a menudo recibían la influencia contingente de los símbolos de poder y la refracción de los mensajes de autoridad por medio de las rejillas de las categorías vernáculas.²³

En conjunto, las dos brechas que se intersecan en la antropología histórica del cristianismo y el colonialismo y cuyas líneas generales he expuesto, apuntan a una lógica compartida de los pasados mutuos de los enredos evangélicos. Los procesos de conversión y traducción dentro de los encuentros evangélicos fueron asuntos que se influían recíprocamente, donde se involucraba una interacción entre la metrópoli y los márgenes, las agendas de los misioneros y las iniciativas de los conversos, y los deseos de los colonizadores y los sueños de los colonizados.

Viejas verdades y verdades nuevas

Al prolongar los énfasis analíticos de este impresionante *corpus*, resulta crítico tener en cuenta el hecho de que la base archivística de varios estudios del cristianismo y de las conversiones en contextos coloniales, descansa en materiales textuales que se originan de manera primaria en los misioneros occidentales y en los conversos y funcionarios que ocupaban

²³ Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Histories and Postcolonial Pasts*, manuscrito inédito, s. f.

puestos altos en las jerarquías eclesiásticas indígenas. En cuanto a esto, es pertinente indicar tres matices. En primer lugar, no sugiero que tales fuentes son el único conjunto —la única sustancia— de evidencia material sobre la cual se apoya la causa de la antropología histórica de los encuentros evangélicos. Nada más lejos de ello. Hemos notado que construcciones del pasado características de este género han sido avaladas por compromisos mutuos y muchos intercambios entre el archivo y el trabajo de campo. De ello se sigue que varios escritos en la etnografía emergente de los enredos evangélicos se caracterizan por un impresionante trabajo de campo que se ha llevado a cabo en un diálogo con las sensibilidades históricas. En segundo lugar, también resulta crítico reconocer tanto la enorme variedad como el inmenso valor de los escritos de los misioneros occidentales en el estudio de la evangelización colonial. Por último, la escasez de escritos de los trabajadores al servicio de la misión que ocupaban puestos bajos y de los conversos indígenas no debería sorprendernos. Se han escrito cantidades de libros acerca del analfabetismo —que se caracteriza por una plétora de significados— de los subalternos sin educación.

Dicho esto, sigue siendo valioso reconocer que una ausencia de las voces y visiones de los trabajadores más modestos de la misión puede marcar ciertos límites incluso a las reconstrucciones históricas más imaginativas en el campo de los enredos evangélicos. De hecho, lo que hace a esta falta todavía más lamentable es que los catequistas y los lectores de las escrituras, en general muy abajo en la jerarquía del proyecto misionero, a menudo recogían la batuta en la definición de los distintos énfasis de la fe y el significado en las arenas locales. Junto a la refundición por parte de los conversos de las artes y señales del proyecto misionero, estos énfasis fueron los que condujeron a la creación de diferentes versiones de cristianismo vernáculo. Es evidente que mi fortuito descubrimiento del infinitamente detallado diario manuscrito y los dos documentos más breves de catequistas indios de baja jerarquía cobra importancia aquí.

En los escritos de los catequistas, sus modos de argumentación, a primera vista, parecen recubiertos de estrategias de

clausura del discurso, poco más que incesantes reiteraciones de las verdades eternas de la “verdad” cristiana.

Jueves 8 [de abril de 1908] Patherpali. Unos cuantos aldeanos estaban haciendo cunas de las antiguas, me senté junto a ellos. Les prediqué y entre tanto llegó un bardo. Le pedí que cantara una canción. Cantó las glorias de los reyes hindúes que no están en la tierra, y las glorias de héroes que no dejaron huella en la tierra a excepción de ser mortales. [Así que dije] moriremos igual que ellos. Pero hay Uno que permanecerá tal como fue y es. Gobernó a todos y Suyo es el verdadero Reino. Entonces dije [que] el que quiera estar en el Reino de Dios debe creer en Jesucristo porque Su Reino no tendrá fin y los que mueran creyendo en Él hallarán un Reino lleno de gloria tras la muerte.²⁴

Cada vez, a cada paso, los dedicados trabajadores de la misión resolvían la discusión de manera terminante con sus adversarios religioso-ideológicos en nombre y mediante la “verdad” de Cristo.

No obstante, los diarios también nos llevan a otros conjuntos interrelacionados de cuestiones. En primer lugar, permiten una exploración del proseguimiento por parte de los trabajadores cristianos indígenas de prácticas itinerantes de proselitismo, una discusión de la prédica de la Palabra tal y como dejaba su huella y serpenteaba dentro de los ritmos cotidianos de la vida, el trabajo, el ocio en la sociedad aldeana de Chhattisgarh. Como ya he mostrado en otro lugar, encontramos a los catequistas hablando con labradores mientras hacen tejas y toman un descanso en los campos, discutiendo aspectos de la fe con gente apiñada cerca de los vendedores de dulces, argumentando con tenderos en los mercados de la aldea y con los *malguzares* (propietarios de aldea), y entreteniéndolos a ancianas y niños curiosos con sus *bhajans* (canciones devotas) sobre Cristo. Las imágenes son vividas y atractivas, y también destacan las novedosas cuestiones para una historia etnográfica de la transformación de los mundos occidentales en la arenas cotidianas mediante formas locales del viaje.

²⁴ Anotación del 8 de abril de 1908 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL. Este diario es el más exhaustivo y cubre el periodo de enero de 1908 a octubre de 1911. Forma la base de Dube, *Native Witness*.

Además, los modos de argumentación de los catequistas, al enfrentarse a preguntas y argumentos familiares e ingeniosos, revelan ajustes que incluyen articulaciones alternativas de las doctrinas cristianas. Estos desarrollos estaban estrechamente unidos a las novedosas construcciones de los catequistas de las divinidades, creencias y rituales del hinduismo y del islamismo.

Jueves 31 [de agosto de 1911]. Cuando iba hacia Pathera Pali, los granjeros estaban sentados en la casa del malguzar en Pitia Jhar. Me dijeron que como el camino hacia Pathera Pali está muy enlodado y anegado y es muy difícil en muchos lugares, sería mejor que platicara con ellos pues no estaban haciendo nada. La plática comenzó por cosas familiares en las que estaban interesados; después de un rato la conversación pasó a Ram Chander y Ganesh. Como no sabían quienes eran Ram Chander y Ganesh, me pidieron que les dijera quiénes eran y cuál era su principal fin por el que habían encarnado. Les dije que sólo eran hombres como nosotros. Su deseo de honor, gloria y guerra son las principales cosas en sus vidas. Ram no era Dios porque actuaba de maneras tales que no prueban que sea una encarnación de Dios. Engañó y mató traicioneramente a Rawan, no sabía dónde estaba su hermano Lachhman [Lakshaman], era un adúltero, estaba enamorado de Sita, su esposa. Como Dios es un Espíritu Santo no puede cambiar sus atributos, si [Ram] fuera una encarnación no podría haber pecado. El *Ramayana* es un libro que canta sus alabanzas, el autor del libro fue ampliamente recompensado por sus trabajos. Incluso en estos días, si alguien saca un libro en alabanza de algún rajá espera obtener algún premio por ese trabajo, con ánimos [parecidos] un gran *pandit* que se llamaba Tulsi Das sacó un libro para conmemorar la memoria del rajá de Ayodhya, rajá Ram Chander, y éste es el único libro que canta las alabanzas de Ram Chander por sus hazañas heroicas, si es que hay alguna. Comparen a Cristo y Ram, la diferencia es como la que hay entre el cielo y la tierra, Ram no vino a salvar a los pecadores, por ello son tontos si lo adoran, a quien no hizo nada y no podría hacer nada por ustedes, mientras que Cristo sufrió por todos los pecadores del mundo. Los que creen en Él se salvarán voluntariamente, porque Su vida fue preciosa a ojos de Dios, y [Jesús] fue como un pecador por nosotros. La siguiente objeción en cuanto a la matanza de animales está bastante clara, que también matan de hambre a los animales que trabajan para ustedes, matan pequeños reptiles e insectos y miles de hormigas han muerto bajo sus pies. El Creador mismo creó animales tales que viven de comerse a otros animales. Sabía muy bien que habría dolor en su muerte, no obstante su sabiduría sobrepasa nuestra comprensión de lo que hizo. En esto se quedan callados, no pueden decir palabras imprudentes en contra de Su voluntad y sabiduría, etcétera.

Sobre todo, debemos buscar la salvación. Creó todo cuanto vemos para nuestra comodidad y servicio, pero deshacernos del pecado y sus consecuencias es nuestro primer deber. Buscar la voluntad de Dios y tratar de complacerlo de cualquier manera que podamos, tal es el motivo que siempre debe estar dentro de nosotros. La única imagen de Dios fue Jesucristo, quien estaba libre de pecado y ofreció su santo cuerpo por todos nosotros. Si desprecian este ofrecimiento que es gratis para ustedes, serán considerados responsables de sus actos ya sean buenos o malos, pero seguir añadiendo dios a dioses [a su olimpo] con eso pecan más y más.²⁵

Sábado 6 Mahasamund [marzo de 1909] Lachmi Seth Marwari. En la tienda de un hombre se juntó algo de gente muy contenta con la festividad de Holi. También había algunos brahmines. Govind Prashad, etc., quien también disfrutó de la festividad. Hice una pregunta de una manera irónica [es decir, que a ellos] les gusta Holi porque es la famosa festividad de los hindúes. Los amigos se vuelven a ver con gran contento, las hijas dejan a sus maridos y visitan a sus madres, los hermanos que viven lejos se reúnen en esta festividad, los parientes se vuelven a ver y se bendicen unos a otros, los enemigos se hacen amigos en este día. Se cocina buena comida, se hacen buenas ropas, se mezclan los colores con agua y se salpican como un gesto de felicidad, todo mundo está jovial y alegre. En pocas palabras, es una festividad de gozo en la que se baila y canta. Pero hay un gran mal que se le acompaña [se le ata] que la hace muy grata a los hindúes y todos los hindúes se complacen mucho porque es el único día del año que tienen la oportunidad de decir lo que quieren sin ningún miramiento para con el honor de las mujeres. El lenguaje más soez y sucio se usa en presencia de madres, hermanas, esposas e hijas. El brahmín Govind Pershad dijo, no tiene nada de malo pues se ha hecho de generación en generación y sólo es un día al año que se hace esto, pero no siempre [todos los días]; también es parte de su religión, dijeron los demás brahmines.²⁶ En respuesta dije que si cocinas una buena comida todo el año y un día le echas veneno, ¿no matará ese veneno al que la coma? Por ello tu vida religiosa y piadosa queda totalmente destruida este día. Si dices que Dios lo ha ordenado, es contra la naturaleza de Dios porque siendo santo no permitiría que se cometiera ningún pecado. No da su licencia para que se consienta el pecado, más bien odia al pecado y al que lo comete. Semejante Dios que te permite pecar no es Dios ninguno, es mejor seguir al Dios de los cristianos y ésta es una religión pura para todos porque cumple el deseo del hombre. Tu razón queda tan destruida que no puedes captar la idea de la

²⁵ Anotación del 31 de agosto de 1911 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL.

²⁶ La festividad de Holi se caracteriza por inversiones que afectan a las conductas de la vida diaria.

pureza y la santidad de Dios, por ello estás bastante conforme con una religión que se acomoda a tus malvadas inclinaciones de la mente. Sólo el cristianismo puede curar la enfermedad de tu razón y mente y afirma que lo hace.²⁷

Jueves 14 [de marzo de 1909]. Salí de Sanja Gori, llegué a Khariar. Entrevista con Mohammad Farid Khan [quien es sirviente de] Sheo Narain Singh Deo, hermano menor del rajá, y [de] Kishan Pal Singh, tío del rajá.

Entrevista con un tendero brahmín.

Hubo una conversación conmigo y dos niños mahometanos y también con un dulcero en cuya tienda estábamos todos. Los mahometanos me preguntaron por qué abandoné el mahometismo. Contesté que no hay salvación en el mahometismo, porque Mahoma, como está escrito en el Corán, pide perdón por sus pecados a Dios, así que cómo puede salvar a otros si él mismo es culpable. Se le dijo al dulcero que si Ram no pudo salvar a Sita de Ravan, entonces no puede salvar a otros, y ¿de qué sirve adorar a Sita y a Ram? El dulcero y los mahometanos se quedaron callados.

Entrevista con el rajá y su hermano menor Sheo Narain Singh Deo y Kirpal Singh tío del rajá.

El bazar. Ver el bazar en especial al anochecer [allí], me rodearon varios paganos educados quienes por pura curiosidad querían oír algo acerca del cristianismo y discutir.

Los hindúes uno por uno fueron derrotados, siendo que sus objeciones tienen algo de religioso y algo de supersticioso. Luego vino el turno de los mahometanos. Según las enseñanzas del Corán [dije yo] Ibrahim [Abraham] se llama Khalil Ullah, Musa [Moisés] [se llama] Kalim Ullah, e Isa [Cristo] [se llama] Ruh Allah; [entonces] les pregunté a los mahometanos que definieran al espíritu y qué significaba "Isa Ruh Allah", los mahometanos dijeron que contestarían si iba a su tienda, o mañana. Todos me dejaron uno por uno. Me parece que esta gente está muy ansiosa por conocer el cristianismo, porque no han tenido la oportunidad de escuchar cosas acerca de él. No conocen su propia religión y cuando oyen objeciones en contra de su propia religión los incita a preguntar para dar respuesta a alguien. 30 presentes.²⁸

²⁷ Anotación del 6 de marzo de 1909 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL.

²⁸ Anotación del 14 de marzo de 1909 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL.

A medida que este catequista pasaba de una aldea a otra, tuvo una serie de encuentros variados: algunas personas “bromeaban acerca de cosas tales tan malas [posiblemente comentarios libidinosos y mundanos sobre la noción de la inmaculada concepción] que no las pude escribir”; otros le dijeron a él y entre sí que “Jesús sólo es una especie de encarnación inglesa”; y el catequista rechazó una invitación para asistir a una festividad de una aldea: “No podía participar en cosas tan perversas, porque Dios odia la adoración de ídolos, por lo que la hambuna está ahora más fuerte”. El catequista siguió su camino. Al final, estos pasajes subrayan que en los diarios un distintivo modo de escritura —cierto de la “verdad”, incierto del lenguaje, el cual se cierra sobre sí mismo— revela indicios de un mundo fluido de discurso religioso popular en el cual los significados de una nueva fe se debatían y contestaban mediante una reiteración y reinterpretación de lo familiar y lo antiguo.

Por separado y juntos, estos movimientos sugieren la refracción de los mensajes de los misioneros al pasar a través de los filtros de categorías determinadas. Dicho de otro modo, los escritos de los catequistas resaltan la arrogación de la iniciativa a la misión civilizadora del Salvador por parte de un cristianismo vernáculo y colonial —una traducción de las verdades del proyecto misionero a diferentes usos de la Palabra, a diversos significados del mundo, a sentidos dispares de los seres cristianos, a distintas versiones de las alteridades indias—. Es evidente que los escritos de los catequistas sugieren lecturas que a la vez elaboran y extienden un trabajo académico más reciente sobre culturas coloniales, conversiones coloniales y cristianismo colonial.

Cautivadores catequistas

En la última sección de este ensayo, permítaseme recoger dos fragmentos de los diarios que tratan de aquellos conceptos-metáforas clave de la ciencia y la superstición.

Sábado 4 [de abril de 1908] Khaira. Narayan Gaura estaba ocupado haciendo canastas; cuando lo llamé su esposa no quiso que lo distrajera

de su trabajo. De todas maneras me hizo algunas preguntas acerca de la deidad que él adoraba, o sea el Sol. Le expliqué que el Sol es sólo la masa de un gran fuego más grande que la Tierra y el hombre puede hacerla por métodos científicos, por ello cualquier cosa hecha por el hombre no es superior al hombre, por ello el hombre no adorará ninguna cosa que sea inferior a él. No adoras las esteras y canastas que haces, tampoco un alfarero adora el cántaro que hace, ni el hombre que hace cerillos [los] adora. Sólo se debe adoración a Aquél que creó todas las cosas mediante su palabra y no a esas cosas que son creadas por Él. Nada más oyó esto Narayan se puso a fumar opio (*madak*) con ganas. 5 presentes.²⁹

Jueves 30 [de abril de 1908] Torenga Parao. Los banjaras son una clase de gente que se dedica al comercio, quienes cargan sus bueyes con grano u otras mercancías para llevar a vender a otros lugares donde estas cosas son caras o muy necesarias. Estos [banjaras de Torenga Parao] vinieron de las fronteras de Cuttack en 15 días y fueron [allá] a vender tabaco y de regreso para[ron] aquí. Al preguntar me enteré de que adoran a Aswari Deo para que les ayude con sus mercancías. Preguntaron además sobre la construcción del Ferrocarril de este lado y lamentaron mucho que si viniera de este lado, su comercio se vendría abajo. Dijeron también que el carro del Ferrocarril no podía [ser] maneja[do] excepto que se sacrificara un animal a él. Hay un vagón rojo (del correo) en el tren en el que el Deo vive y ayuda a la marcha del tren. Dije que son muy tontos por creer todas estas cosas sin hacer una investigación. Ven la Máquina de Coser, ¿hay algún Deo que trabaja dentro de ella? No. La Máquina de Coser no es más que piezas de hierro unidas entre sí, el intelecto del hombre la hizo y si tuvieran el intelecto suficiente podrían hacer una también. Así es [el caso] también de la máquina que impulsa semejante convoy largo de vagones, no hay nada en ella más que carbón, fuego y agua, si quieren verlo ustedes mismos pueden ir y trabajar allí y convencerse ustedes mismos. Si no muestran su sensatez en estas cosas que ven y nada más creen lo que dicen otros que son ignorantes como ustedes, cómo creen que hay un Aswari Deo que no han visto para nada. Sólo hay un Gran Dios lo que [el cual] es reconocido por todos y sabemos que existe porque se ha revelado a sí mismo ante el hombre. No quiere el chivo de ustedes para un sacrificio, todo el mundo le pertenece, y es el poseedor de todo [...] recuerden no hay Deo entre Dios y el hombre. Es una falsa imaginación de hombres ideada para asustar a los que son ignorantes y sacar partido de su estupidez. 8 presentes.³⁰

²⁹ Anotación del 4 de abril de 1908 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL.

³⁰ Anotación del 30 de abril de 1908 tomada del diario de un catequista (cuyo nombre no se menciona), manuscrito, 83-5, EAL.

¿Cómo hemos de leer estos fragmentos? Además de los escritos de los catequistas, tengo ante mí dos textos, el ensayo de Homi Bhabha “Signs taken for Wonders” y el texto reciente de Gyan Prakash publicado en *Subaltern Studies IX*, “Science Between the Lines”.³¹ Mientras las cavilaciones de Bhabha empiezan y terminan por el extraño caso de Anand Messeh, uno de los primeros catequistas nativos de la India, Prakash considera la autorización e institución de la ciencia occidental en la India colonial. Así que no es sólo como maravillosos signos de los tiempos poscoloniales que estos textos han llegado a mi escritorio. De hecho, hay mucho que es valioso y sugerente en el examen de Bhabha de la presencia ambivalente y la autoridad agonística del discurso cultural colonial, y en las preguntas que plantea en cuanto a la productividad del discurso colonial. De manera similar, la noción de Bhabha de la producción de la hibridación por parte del discurso colonial, es elaborada provocadoramente por Gyan Prakash en su refundición de la “segunda colonización” de la India mediante la ciencia y la modernidad como un proceso de *traducción*. En pocas palabras, ambos escritos complican de manera crítica la eficacia del poder colonial al rastrear sobre él los efectos y anhelos de la hibridación y el remedo, la contención y la contingencia. No obstante, aquí es también donde surgen los problemas de estos textos, en particular en las lecturas de los pasajes de los catequistas de la India central: tanto Bhabha como Prakash colocan todo enunciado, representación y declaración de las arenas coloniales como predicados de un discurso dominante. Es una ironía que la atención misma prestada a la escisión de los escritos culturales del colonialismo y a las fracturas del guión maestro de la ciencia occidental, convierta también estos discursos dominantes en inflados campos de fuerza que instrumentan y someten, calibran y contienen cada acción y cada enunciación en las ubicaciones coloniales.

Así que regresamos al escrito del catequista: “Le expliqué que el Sol es sólo la masa de un gran fuego más grande que la Tierra y el hombre puede hacerla por métodos científicos”. Y

³¹ Bhabha, *The Location of Culture*; Gyan Prakash, “Science between the Lines”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996.

otra vez: "Así es [el caso] también de la máquina que impulsa semejante convoy largo de vagones, no hay nada en ella más que carbón, fuego y agua [...] cómo creen que hay un Aswari Deo que no han visto para nada. Sólo hay un Gran Dios lo que [el cual] es reconocido por todos y sabemos que existe porque se ha revelado a sí mismo ante el hombre". Todo esto no es sólo cuestión de literalidad y una letanía que convierte al catequista de Bhabha, Anand Messeh, tanto en una metonimia de la presencia colonial como en una máscara subversiva del remedo colonial. En estos fragmentos, la ciencia y la fe aparecen como excesos y como fetiches que no pueden contenerse en el fetichismo de la forma y la caracterización estética del poder que señalan la imagen escindida del discurso colonial de Bhabha y el doble fantasmal de la modernidad occidental de Prakash.

En un momento cargado de retórica e ironía, Bhabha pone fin a su ensayo haciendo dos preguntas. Tanto la retórica como la ironía son asuntos serios, y vuelvo a plantear aquí sus preguntas para pasar en seguida a contestarlas.

Bhabha pregunta: "¿Y qué hay del discurso nativo? ¿Quién sabe?"³² Pero quizá también sabemos, señor Bhabha. Los escritos de los catequistas sugieren que la dialéctica del imperio y la ilustración podían forjar perdurables vínculos entre el poder colonial y el saber cristiano; pero las complicidades clave aquí se han visto acompañadas e interrogadas por refundiciones de las verdades misioneras a través de los filtros de culturas vernáculas.

Bhabha pregunta: "¿Y cuál es la importancia de la Biblia? ¿Alguien sabe?"³³ Pero posiblemente también sabemos, señor Bhabha: los escritos de los catequistas indican que los lenguajes maestros de la razón y la raza podían establecer durables eslabones entre la civilización y el Salvador; pero las estrechas conexiones en estas arenas se acompañaron y sufrieron la subversión de la refundición de los lenguajes evangélicos a través de las rejillas de las formas vernáculas de entender.

³² Bhabha, *The Location of Culture*, op. cit., p. 121.

³³ *Ibidem*.

Evidentemente, esto no es un llamado de mi parte a exorcizar la réplica del discurso dominante y de la disciplina de la mañosa civilidad. Pero conservo felices recuerdos de la mañana en que encontré el libro vernáculo de un cristianismo colonial. ❖

Traducción del inglés:
GERMÁN FRANCO TORIZ

