El archivo y el campo
Historia, antropología, modernidad

Saurabh Dube

Colección Antologías

EL COLEGIO DE MÉXICO

EL ARCHIVO Y EL CAMPO
HISTORIA, ANTROPOLOGÍA, MODERNIDAD

EL ARCHIVO Y EL CAMPO
HISTORIA, ANTROPOLOGÍA, MODERNIDAD

Saurabh Dube

EL COLEGIO DE MÉXICO

301.072
D8143a

Dube, Saurabh, 1960-
El archivo y el campo : historia, antropología, modernidad / Saurabh Dube – 1a. ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, 2019.
605 p. : il. ; 22 cm – (Colección Antologías).

ISBN 978-607-462-134-1 (obra completa)
ISBN 978-607-628-517-6
Incluye referencias bibliográficas.

1. Antropología e historia – Metodología. 2. Civilización moderna.

Primera edición, 2019

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho-Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
14110 Ciudad de México, México
www.colmex.mx

© De las ilustraciones: Savi Sawarkar

ISBN 978-607-628-517-6

Impreso en México

ÍNDICE

Abreviaturas 10
Prefacio 11

1. Introducción 23

Primera parte
Subalternos y sujetos

Prólogo 57
2. Insurgentes subalternos 59
3. Tiempo/espacio y sujetos 97

Segunda parte
Casta y secta

Prólogo 131
4. Casta y poder 135
5. Secta y género 193

Tercera parte
Evangelio e imperio

Prólogo 247
6. Cristianismo y colonialismo 251
7. Conversión y traducción 289

Cuarta parte
Legalidades e ilegalidades

Prólogo 325
8. Ley e ilegalidades 327
9. Transgresiones y legalidades 353

Quinta parte
Modernidad e identidad

Prólogo 395
10. Historia y modernidad 403
11. Antropología e identidad 431

Sexta parte
Antropología y arte

Prólogo 465
12. Un retrato 485
13. Varios retratos 537

14. Epílogo 555

Bibliografía 567

Por la amistad, las sonrisas, la música
Eduardo, Gabriela, Gilberto, Julián

ABREVIATURAS

ACDS	Archivo de la Corte Distrital y de Sesiones, Raipur
AD	Agriculture Department
AMC	Archives of the Mennonite Church, Goshen, Indiana
BCRR	Bilaspur Collectorate Record Room
BDVSR	Bilaspur District Village Settlement Records
BRP	Baba Ramchandra Papers
CI	Commerce and Industry
CPG	Central Provinces Government
CPPBECR	*Central Provinces Provincial Banking Enquiry Commitee Report*
DDM	*Der Deutsche Missions Freund*
DSC RR	District and Sessions Court Record Room, Raipur
DTPA	Declaración de testigos de la parte acusadora
EAL	Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri
FS	Folder on the Satnamis
GAD	General Administration Department
IA	Interrogatorio del acusado
J	Juicio/veredicto del juez
LRS	*Report on the Land Revenue Settlement*
MPDP	[Missionary] MP Davis Papers
MPRO	Madhya Pradesh Record Office, Nagpur
MPSRR	Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal
NMML	Nehru Memorial Museum and Library
NRSR	Nagpur Residency and Secretariat Records
PW	Testigo de la parte acusadora
SJ	Sesión judicial
SSD	Survey and Settlement Department
SW	Speeches and Writings
TPA	Testigo de la parte acusadora

PREFACIO

> Hay veces en la vida en las que es absolutamente necesario saber si se puede pensar y percibir de manera diferente de como se puede ver simplemente para seguir viendo y reflexionando.
>
> Michel Foucault

> En esos momentos, la descripción es lo más útil al análisis, ya que cuando no se esperan los hechos se alteran las suposiciones interpretativas y, al hacerlo, pueden "hablar por sí mismos", y no en los tonos anticipatorios de la certidumbre positivista, sino en los ecos nerviosos de la duda limitante.
>
> Peter Redfield

> Debemos tomar nuestra responsabilidad tanto por lo que destruimos como por lo que creamos.
>
> Anne Perry

Más allá de concepciones inmaculadas, nuestros libros con frecuencia nacen de los encuentros de la vida cotidiana. La idea de este volumen en la Colección Antologías de El Colegio de México surgió durante una muy agradable reunión con Gabriela Said. Estaba analizando con ella la propuesta de una editorial española para publicar un volumen antológico de mi trabajo que circulara en el mundo hispanoparlante. Mientras revisábamos mis principales publicaciones en español de las últimas dos décadas, Gabriela consideró que, de hecho, sería una buena idea reunir una gama de mis escritos más destacados, organizados temáticamente, en una antología. Me sugirió que redactara una propuesta, que incluyera la razón y los contenidos del volumen, sin perder de vista la renovada serie Colección Antologías publicada por la presidencia de El Colegio de México. Si la propuesta era aceptable para la presidenta de la institución, el proyecto podría llevarse a un siguiente nivel.

Preparado con la propuesta, mi subsecuente reunión con la doctora Silvia Giorguli fue muy productiva. Por su parte, la presidenta esbozó ideas sobresalientes para dar giros y cambios en la Colección Antologías, poniendo énfasis en el trabajo con metodología interdisciplinaria que aborde las preocupaciones críticas que conjuntan y atraviesan varios centros del Colmex. Esto se adecuaba bien a mis propios planes para un volumen que reuniera consideraciones clave sobre género y poder, tiempo y espacio, conversión y colonialismo, ley y justicia, casta y secta, modernidad y modernismo, y subalternidad e identidad —todas ellas sostenidas con perspectivas de la antropología y la historia, de la teoría social y la antropología histórica, del archivo y el campo. Tanto el enfoque como el hecho de que la mayoría de mis materiales se basan en la región del sur de Asia —junto a Asia y África, y el resto del mundo— resultaron atractivos para la doctora Giorguli, pensando en ampliar el alcance de una Colección Antologías rejuvenecida. Claramente, había un posible libro, incluso uno sustancial, en el horizonte.

Esta posibilidad se concretó en una larga reunión con Gabriela Said. En ella, Gabriela trazó imaginativamente consideraciones clave sobre la organización de la antología. En la conversación surgieron asuntos que especialmente tenían que ver con mi papel como autor y editor (de mi propia obra) al mismo tiempo (o igualmente) que como artesano y curador de una exposición/instalación de mis fabricaciones. En conjunto, se pusieron en juego preocupaciones sobre el desentrañamiento de la lógica —conceptual y metodológica, teórica y empírica— del volumen, y la disposición de los términos para el desarrollo del trabajo. Todo esto pudo sugerir nuevas conexiones entre las distintas partes y la trayectoria general de mi trabajo. En otros términos, el propósito de la antología en discusión no era simplemente reunir algunos de mis escritos previos, sino escoger con prudencia y organizar críticamente estos estudios en subsecciones temáticas, que exigirían nuevas asociaciones entre aquéllos, para que se convirtieran en un nuevo estudio. Así, nació un libro.

Con base en mis diálogos con Gabriela y Silvia, el propósito del libro sería, al mismo tiempo, desarrollar e impulsar la valiosa Colección Antologías de El Colegio de México. Por un lado, el libro propuesto continuaría con la tradición de investigación empírica y base metodológica presente en los diversos volúmenes de la serie. Por otro lado, el esfuerzo de este volumen sería expandir el alcance de la colección poniendo en juego perspecti-

vas teóricas, críticas y multidisciplinarias más amplias. Todo esto también en correspondencia con los esfuerzos recientes de El Colegio de México por avanzar hacia una investigación explícitamente interdisciplinaria y una activa colaboración entre sus centros.

El archivo y el campo: historia, antropología, modernidad proporciona una interpretación distinta de la antropología histórica y de la historia antropológica. El trabajo reúne una variedad de mis escritos sobre imperio y nación, comunidad y género, Estado y subalternidad, religión y política, y modernidad e identidad, incluida la formidable interacción entre estos temas en todo el mundo. En conjunto, los capítulos no sólo se basan en una imaginativa investigación de archivo y campo, sino también ofrecen consideraciones más amplias sobre las disciplinas, la metodología y la teoría.

¿Cuál es el razonamiento principal que rige al libro? Aquí, las cuestiones cruciales son las siguientes: ¿cómo hemos de entender la antropología histórica y la historia antropológica? ¿Estas formas de conocimiento son meramente indagaciones que reúnen las metodologías y técnicas de dos disciplinas que se dan por sabidas? Como el libro muestra, al responder estas cuestiones, mi propuesta consiste en aproximar la antropología histórica y la historia antropológica de una forma que permita repensar sus disciplinas constituyentes y su más amplia interacción. Hacer esto es ir más allá del delineamiento del diálogo entre la antropología y la historia para asistir más bien a sus reelaboraciones críticas y renovaciones mutuas. Más aún, esto significa rastrear las maneras como las conexiones compartidas por la historia y la antropología se basan en suposiciones comunes y negaciones mutuas, vinculadas a procesos más amplios de la modernidad y las formaciones del conocimiento moderno. Finalmente, todo esto es para explorar la investigación de archivo y el trabajo de campo no como procesos prefigurados y previamente conocidos, sino como metodologías que requieren un examen más detallado y crítico. En otras palabras, el libro busca indagar en las interpretaciones conocidas de la antropología y la historia, así como presentar las consecuencias generales del encuentro y el cruce de estas investigaciones.

Lo que está en juego son las formas como, en años recientes, los antropólogos e historiadores han repensado la teoría, el método y la perspectiva, de manera que los materiales de archivo se han leído a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha enganchado a la imaginación histórica. Todo esto ha abierto de modo significativo preguntas sobre la natu-

raleza misma del "archivo" y del "campo". Sobre estos desarrollos, el trabajo da dos pasos simultáneos: une las ópticas antropológicas con los registros históricos para explorar la intercalación del significado social y la práctica humana, y combina las reflexiones históricas con las exploraciones etnográficas para articular la interacción entre cultura y poder en los mundos sociales. De esta manera, *El archivo y el campo* vincula la narrativa y la teoría de formas que interpretan lo extraño como familiar y acceden a lo familiar como algo extraño, lo mejor para perturbar nuestras nociones de extrañeza y familiaridad respecto a los mundos históricos y los contemporáneos.

Ahora bien, la estructura del libro es clara. Tras una larga introducción sustancial y crítica y un breve epílogo que es imaginativo y sugerente, el texto está dividido en seis partes con un prólogo y dos capítulos cada una. Pero más allá de la estructura está la sensibilidad. Aquí, mis inclinaciones se dirigen a aligerar lo serio con lo juguetón, considerando lo juguetón como un empeño propiamente serio. Mis orientaciones conllevan cuestionar la separación entre el trabajo y la vida, reconociendo la manera en que se juntan y se escinden, iluminando mutuamente nuestras preocupaciones críticas y perdurables suposiciones, nuestros deseos impacientes y concepciones subyacentes, nuestros más grandes miedos y peores pesadillas. Mis discernimientos llevan a cuestionar las arrogancias de la autoridad, a confrontar las seducciones de la jerarquía, a enfrentar las perversiones del privilegio —en cada caso, para mejor desaprender la autoridad, el privilegio y la jerarquía. Sobra decir que todo esto es un asunto de pensamiento y práctica, necesariamente imperfecto, por supuesto.

Éste es el espíritu que recorre las diferentes partes y los distintos movimientos del trabajo. Como no es de extrañar, la organización de *El archivo y el campo* es críticamente cualitativa en lugar de fácilmente cronológica; formativamente temática en lugar de simplemente factual, de modo que la narrativa y la teoría trabajan en conjunto, y lo conceptual y lo empírico, nunca separados, están profundamente arraigados en los procedimientos y protocolos del trabajo. A esto sólo se sigue, por consiguiente, que al describir la estructura del volumen desistiré de presentar simples resúmenes de sus contenidos; en su lugar proveeré una serie de yuxtaposiciones exploratorias, que revelen el tono, el tenor y la textura del estudio, y sugieran los posibles términos de su novedad.

Para comenzar, la introducción une consideraciones clave sobre la contingencia de las formaciones de conocimiento y los requerimientos de pen-

samiento mediante dos demandas contrapuestas que abundan en nuestro presente: a saber, representaciones reificadas de la modernidad que combaten con simplistas esfuerzos de retórica anti Ilustración. Además, este ejercicio introductorio señala la importancia de considerar los problemas y las posibilidades de lo poscolonial como una categoría-entidad, al mismo tiempo que repiensa las disciplinas de la historia y la antropología, poniendo especial atención en sus mutuas articulaciones respecto a la temporalidad, así como en sus fundamentos comunes en los regímenes de la modernidad (capítulo 1).

Si éstas son preocupaciones que fortalecen el volumen, la primera parte, "Subalternos y sujetos", sólo las lleva más adelante al centrarse en conocimientos críticos. Por un lado, construyo una genealogía de la labor de los estudios subalternos como parte de la más amplia formación de las historias desde abajo, regresando a una de mis primeras piezas de producción académica (capítulo 2). Por otro lado, al recurrir a una de mis más recientes publicaciones, examino el proyecto de Subaltern Studies, las interpretaciones decoloniales y las perspectivas poscoloniales desenmarañando sus articulaciones explícitas e implícitas del espacio y el tiempo. En juego están las formas como estos esfuerzos heterodoxos reproducen las representaciones hegemónicas a la vez que analizan figuraciones no certificadas, incluso extrañas, del tiempo y el espacio. De esta manera, tocan asociaciones familiares y desenredan enunciaciones inusuales sobre estos conceptos y procesos. No obstante, estas perspectivas críticas también producen activamente y fabrican asiduamente espacio y tiempo *dentro* de su práctica epistémica (capítulo 3).

Esto prepara el terreno para que aborde las preocupaciones clave de *El archivo y el campo* conjuntando tres proyectos amplios de antropología histórica que he llevado a cabo durante las últimas tres décadas. Iniciados simultáneamente, al menos en retrospectiva, aquí se encuentra mi construcción de una historia y etnografía de los últimos 200 años de una casta-secta "intocable", herética, los satnamis de Chhattisgarh en India central; mi estudio sobre los enredos evangélicos entre misioneros euro-estadounidenses y grupos indios subalternos durante los últimos 150 años, que abarca historias culturales de Norteamérica y pasados etnográficos de India central, y mi investigación sobre la interacción entre la ley/justicia del Estado y las legalidades/ilegalidades populares en la primera mitad del siglo xx, una vez más en la región de Chhattisgarh.

En "Casta y secta" comienzo por cuestionar teorías centrales de poder y casta en los estudios antropológicos (y del sur de Asia) ahondando en perspectivas desde los márgenes, los pasados y las representaciones de los satnamis. Aquí, intercalo consideraciones sobre economía política, derivadas de diferentes archivos de todo el mundo, con representaciones culturales del poder, recopiladas durante el trabajo de campo entre la comunidad en la región de Chhattisgarh (capítulo 4). Al mismo tiempo, desenmaraño las contradicciones y discrepancias —y las fisuras y fracturas— dentro de la comunidad satnami captando las posibilidades críticas del género —especialmente cuestiones del ritual y el mito, el matrimonio y el parentesco— con base una vez más en archivos tanto gubernamentales como no oficiales, y en cercanas interacciones en el campo (capítulo 5).

Posteriormente, en "Evangelio e imperio" me dirijo principalmente a la rica veta de registros sobre misioneros en América del Norte en combinación con el trabajo de campo entre misioneros euro-estadounidenses y sus descendientes en el Medio Oeste de Estados Unidos y entre conversos al cristianismo en India central. Esto me permite rastrear la contradictoria ubicación de la empresa evangélica dentro de los imperativos del imperio, cuyo(s) proyecto(s) misionero(s) a la vez sostiene(n) y reprende(n) al (los) régimen(es) colonial(es). También me posibilita trazar la producción simultánea de hegemonías domésticas y de una modernidad evangélica, de culturas coloniales y de un cristianismo vernáculo, incluyendo especialmente el papel del género y la comunidad, el significado y el poder en estos terrenos (capítulo 6). Con base en esta discusión, también recorro las texturas de una nueva fe, a la vez colonial y vernácula, esto es, de un cristianismo indígena, su alma y sustancia. Estos asuntos están encarnados en escritos de catequistas "nativos" indios, subordinados en la jerarquía eclesiástica, en los que se ponen en juego cuestiones más amplias sobre la traducción y la Biblia, la conversión y el cristianismo —cada uno como concepto y práctica (capítulo 7).

Estos términos de la historia antropológica toman un giro diferente en "Legalidades e ilegalidades", donde me concentro en los enredos entre la ley colonial-moderna y las legalidades populares-coetáneas. El ejercicio se deriva de un proyecto basado en un archivo tremendamente raro y extraordinariamente rico —cuyo descubrimiento es narrado en el prólogo de la sección— junto con mi investigación de campo. El esfuerzo implica compromisos con materiales legales que los leen, a la vez, contra *y* junto con la veta

archivística. Aquí, la rutina se reivindica ante la justicia y los derechos surgen desde dentro del meollo de la economía política —las formaciones particulares de los derechos de propiedad, los regímenes de ingresos, las estructuras de renta y los bienes comunes disputados—, pues éstos son aprovechados y articulados poderosamente mediante conjuntos emergentes de ideas, renovadas matrices de prácticas (capítulo 8). Al mismo tiempo, las transgresiones cotidianas y sus castigos sacan a flote los nexos entre género y parentesco, vecindario y enemistad, distribución de la propiedad y relaciones entre castas. Ahora la ley estatal/moderna aparece en los dominios de las legalidades/ilegalidades populares como una justicia extraña *y* como un recurso para producir nuevas patologías, sujetos reelaborados, afectos reorganizados, enemistades repensadas y solidaridades rehechas —en las vidas cotidianas de las aldeas y comunidades (capítulo 9).

Las siguientes secciones hacen cambios en sus representaciones de la narrativa y la teoría, sus figuraciones del archivo y el campo. En "Modernidad e identidad" recurro a la teoría social, la filosofía política y otra investigación en las humanidades críticas para rastrear los mutuos embrollos entre las oposiciones cotidianas, los encantamientos rutinarios, las rupturas temporales y las jerarquías espaciales de una procedencia moderna. Aquí se encuentran producciones de espacio y tiempo, antinomias y seducciones, como representación hegemónica y supuestos cotidianos. Los modelos espaciotemporales en discusión no sólo aclaran las distinciones y coincidencias entre modernidad, modernización y modernismo (como se discute en el prólogo de esa quinta parte), sino también revelan cómo las seducciones y antinomias, lejos de ser abstracciones analíticas, sugieren más bien atributos ontológicos, dimensiones empíricas, de los mundos donde vivimos, los espacios y tiempos que habitamos y articulamos (capítulo 10). A continuación, la discusión sobre identidad y modernidad se basa en una variedad de escritos de historia, antropología y teoría social, que ahora son leídos y reconfigurados de nuevas maneras. Aquí, me aproximo a las identidades en referencia a procesos espacio-temporales muy amplios de formaciones de sujetos, insinuando a la vez individualidades particulares y agrupaciones colectivas. Esto hace posible desentrañar las identidades culturales/históricas no como separadas, sino como fuertemente constitutivas de la modernidad, por medio de la asociación íntima de las identidades en la constitución de la colonia y el imperio, los pasados y las comunidades, la nación y la globalización a través de los continentes (capítulo 11).

En "Antropología y arte", las asociaciones son íntimas e intensas, los archivos son visuales y viscerales, las narrativas son pictóricas y personales, y la teoría surge de dos campos, cada uno entendido ampliamente. En el primer capítulo, que ha sido el más complicado de escribir en mi vida (y vocación), entretejo preocupaciones sobre historia y antropología (y las disciplinas) con consideraciones sobre historias de vida (y biografía). Hago esto para presentar un retrato de mi padre como hombre joven y adulto, como académico y administrador. En esta exploración del trabajo y la vida de un antropólogo, sociólogo y hombre de muchos lugares, S.C. Dube, las cuestiones clave son: ¿cómo reconocer los reclamos de parentesco para rastrear más bien los lazos que unen: la tribu, la aldea, la nación? ¿Cuál es el rol que se tiene aquí entre las intimidades del autor (yo mismo, formado como historiador) y el sujeto (mi padre, un fundador de la antropología/sociología en el subcontinente indio)? ¿Qué carga de afecto y teoría asume la narrativa al relatar las tensiones constitutivas de una vocación y una vida, entendidas no necesariamente como "un conjunto"? (capítulo 12).

Subsecuentemente, pongo atención en los términos del arte modernista en el subcontinente indio, revisando las formas estéticas y el siglo xx. Aquí entran en juego tímidas rupturas con tradiciones artísticas anteriores en el sur de Asia, que trabajan en conjunto con reclamos urgentes para superar el pasado de las estéticas previas en el subcontinente. Estas rupturas y tales reclamos están modulados de diversas maneras por el imperio y la nación, el comunitarismo y el nacionalismo, la memoria y la historia, lo mítico y lo primitivo, una independencia fracturada y una Partición violenta, lo político y lo poscolonial, el género y la sexualidad, el cuerpo y el dolor, lo épico y lo contemporáneo (capítulo 13). Por un lado, la extraña yuxtaposición del arte con la antropología nos demanda considerar cómo las figuras del imperio y la nación han conjuntado de forma diferente las ciencias sociales modernas y el arte modernista en el sur de Asia. Por otro lado, como el prólogo a esta sección da a entender, el reconocimiento y la interpretación de surgimientos críticos en el arte y las disciplinas necesitan enfrentar los desafíos lanzados por un expresionismo y una iconografía *dalit*. De esta manera, tales surgimientos críticos requieren poner atención a la fuerza de las hermenéuticas visuales y las literalidades inescapables, cada una de las cuales señala con el dedo las mentiras del progreso y las seducciones de la nación —en el arte, las disciplinas y los mundos en general.

Las yuxtaposiciones críticas y sus reflexiones, que estructuran, dan forma y organizan *El archivo y el campo*, recorren el libro desde este prefacio hasta su epílogo. De hecho, más que un intento por hacer una recapitulación magistral, al final se ofrecen viñetas de narrativa y teoría, cada una de las cuales está atada a la otra. De regreso a mi propia ubicación en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, planteo preguntas sobre los límites cruciales y las posibilidades críticas de lo poscolonial como una categoría y un proceso. Esto me permite, a su vez, articular de nuevo los requerimientos para repensar la modernidad y sus márgenes, para seguir los escándalos de Occidente y la nación, para pensar los términos de una historia sin garantía, para enfrentar los incesantes enredos entre el poder y la diferencia. Hacer todo esto para entender mejor la ansiedad de la autoridad y su inflexión por parte de la alteridad, la configuración de la subalternidad formada por el poder y su productividad (capítulo 14).

Todo esto tiene implicaciones más amplias. En primer lugar, el espíritu de las yuxtaposiciones y el carácter juguetón, la combinación de teoría y narrativa, constituyen concretamente los distintos prólogos que abren cada una de las seis secciones del libro. Aquí se encuentran el ángel del progreso de Walter Benjamin, quien merodea imperceptiblemente, haciéndonos necesario confrontar la historia contra la veta de las visiones desarrollistas; la formación, a comienzos del siglo XIX en la remota India central, de una casta-secta que subvirtió entrecruzamientos de lo divino, el ritual y las jerarquías sociales del hinduismo; una conferencia en Heidelberg a finales de la década de 1990 que nos recuerda que los misioneros pioneros del pasado comparten mucho con los académicos evangelizadores de hoy; el alcohólico anónimo, Sattar, que me condujo al nacimiento de un archivo; los atributos viscerales y terrenales de las representaciones y distinciones de la modernidad, que sugieren los vínculos íntimos y las diferencias clave entre la modernidad, el modernismo y la modernización; y la obra formidable y la vida vulnerable del artista expresionista dalit, Savi Sawarkar, cuya vocación nos invita a aproximarnos de nuevo al arte y la casta, la nación y el género, el pasado y el presente, la historia y lo contemporáneo.

En segundo lugar, de aquí se sigue que las categorías críticas que subyacen tras *El archivo y el campo* no están fácilmente separadas, cada una en su sección. Así, a lo largo del libro, las visiones de género ayudan a desentrañar los términos del poder como algo que está y siempre ha estado rela-

cionado con el género. Esto quiere decir que, al rechazar el aislamiento del género para facilitar su interacción con otras categorías analíticas importantes, veo las cuestiones de género como inherentes a los silencios y tartamudeos del colectivo de Estudios Subalternos (capítulo 2); a las desigualdades y jerarquías dentro de la casta-secta satnami (capítulo 5); a la articulación paternalista y patriarcal de la empresa evangélica (capítulo 6); a la producción patrilineal de las legalidades e ilegalidades en la vida cotidiana de la aldea, siempre en diálogo con la misoginia de la ley y la justicia del Estado (capítulo 8); a la expresión de las identidades históricas de género en las formaciones sexualizadas de la colonia y el imperio, los pasados y las comunidades, la nación y la ciudadanía (capítulo 11), y a los retratos de lo subalterno, siempre relacionado con el género, en el arte expresionista dalit (capítulo 13).

Muy acorde con esta atención al lugar formativo del género y la sexualidad en las relaciones históricas de producción y reproducción, aprobación y apatía, y cultura y clase, el concepto-proceso de comunidad también recorre el libro. Como no es de extrañar, y como debería estar claro a partir de la explicación precedente, la comunidad encuentra diferentes configuraciones históricas y distintos enlaces analíticos en mis análisis de los estudios subalternos, la casta-secta satnami, los entrelazamientos evangélicos, las disputas entre aldeas, las identidades culturales y el arte expresionista. Éstos sólo son dos ejemplos. Hay un punto más amplio. Es justo con este ánimo que, a lo largo del trabajo, no separo ni segrego fácilmente la colonia de la nación, el significado del poder, lo subalterno de lo dominante, la alteridad de la autoridad. Más bien, entiendo que los elementos constitutivos de cada uno de estos binarios se moldean entre sí, de modo que su unión y separación son indicativos de lógicas compartidas, donde el uno está profundamente imbricado en el otro y se iluminan recíprocamente —no sólo empírica, sino también críticamente.

En tercer y último lugar, abordo cómo el lector podría acercarse a *El archivo y el campo*. Éste no es un libro que deba leerse necesariamente de principio a fin. Aparte de su considerable tamaño, el volumen está organizado de una manera conceptual, de modo que el lector se puede aproximar separadamente a las diferentes secciones, según su interés. Por un lado, incluso es posible descartar la introducción y comenzar con una u otra de las seis partes, aunque el capítulo introductorio sugiere el tono y el tenor, el sentido y la sensibilidad del libro como un todo. Por otro lado, incluso

en una sección específica, sus dos capítulos pueden leerse por separado, aunque puede ser útil empezar con el prólogo correspondiente para conocer los antecedentes. Todo esto quiere decir que hay ciertas repeticiones ineludibles y menores en el trabajo. Al mismo tiempo, tengo la esperanza y la convicción de que el lector intrépido que comience con este prefacio y prosiga su lectura hasta el epílogo no encontrará fastidiosas las repeticiones, sino como una ayuda para la memoria. De hecho, dicho lector descubrirá las lógicas internas y los protocolos formativos que subyacen y rigen la imaginación y la institución del trabajo —no sólo su organización sino su arquitectura, no sólo su estructura sino su sensibilidad, no sólo sus argumentos sino sus yuxtaposiciones, no sólo su intención seria sino su lado juguetón. Es decir, tal lector puede encontrar el despliegue crítico del volumen en sus historias, en su construcción hermenéutica en capas.

Debe quedar claro que *El archivo y el campo* no sólo conjunta la narrativa y la teoría, la investigación de archivo (incluyendo los repositorios visuales) y el trabajo de campo (incorporando los ámbitos académicos). Más bien, lo hace para reconfigurar la "situación normal" de los campos y archivos, la teoría y la narrativa. De esta manera, los capítulos del libro abordan cuestiones de castas-sectas indígenas y evangelismo colonial, de género y comunidad, de legalidad e ilegalidad, de modernidad e identidad, de artes modernistas y disciplinas modernas, de sujetos de la modernidad y sujetos modernos, así como de historiografía y etnografía, de teoría social y práctica cultural. En conjunto, desentrañan las extensas, críticas y lúdicas disposiciones para la lectura y la escritura, el aprendizaje y el olvido de lo aprendido, el objeto y el sujeto, la investigación y la metodología. Así, este libro intenta articular los mundos sociales y las concepciones académicas como espacios constituidos por la combinación de procesos, que son contingentes y contradictorios; por los conocimientos, que son hermenéuticos y analíticos; por los imaginarios, que son afectivos y personificados, y por los sujetos, que son sensoriales y espectrales.

Al final, por lo que respecta a la variedad de sus temas empíricos, sus cuestiones conceptuales, sus preocupaciones metodológicas y sus ambiciones teóricas, *El archivo y el campo* refleja profundamente la autonomía intelectual y la libertad académica que El Colegio de México me ha proporcionado durante más de dos décadas. He encontrado que la institución y su gente han puesto en mí, por igual, su confianza (firme y vacilante), aceptación (cierta e incierta) y afecto (reticente y generoso). A continua-

ción se encuentra, entonces, una pequeña ofrenda ante una deuda impagable de veinte años. De la misma manera como mi deuda con Ishita Banerjee-Dube no se puede pagar: ella ha mantenido el mundo en su lugar, incluso cuando ha puesto el mundo al revés. Sin duda, mi enorme gratitud hacia Eugenia Huerta y Antonio Bolívar se basa en su grata presencia como increíbles editores y generosos amigos: esta combinación me ha enseñado mucho sobre cómo vivir una vida ética y afectuosa. Es en armonía con la lógica de nuestros mundos que este libro está dedicado a cuatro amigos que han entrelazado vida y música, vocación y sonrisas en una asombrosa historia hecha de muchos cuentos: Eduardo (Eguiarte), Gabriela (Said), Gilberto (Conde) y Julián (Margules) —en orden alfabético, por favor.

Ciudad de México, febrero de 2018

1. INTRODUCCIÓN

Nacido de padres antropólogos, pasé mis primeros 12 años en la pequeña ciudad universitaria de Sagar en India central. Esto abrió el camino para mis encuentros tempranos con los lenguajes vernáculos y las culturas de la provincia. Más tarde me fui a vivir a Delhi, donde cursé mis estudios en instituciones que mostraban una inclinación hacia las imaginaciones conscientemente metropolitanas. En general, mis años formativos se vieron empapados de una persistente sensación de mundos que convergían, pero también de ámbitos que se daban cita en formas curiosas, excéntricas y contradictorias. Eternamente difuso pero siempre palpable, este cúmulo de emociones y modos de pensamiento e interpretación "encarnados" —como los habría descrito Michelle Rosaldo— me condujo a buscar mi vocación en el estudio de la historia y la antropología.[1] Los capítulos contenidos en este libro reflejan las intersecciones, que yo mismo he experimentado, entre la metrópoli y los márgenes, lo cosmopolita y lo vernáculo, el inglés y el hindi, la historia y la antropología.

DESCUBRIMIENTOS CASUALES

Al igual que los intereses duraderos y las energías intelectuales, los encuentros fortuitos y los descubrimientos accidentales suelen dar forma a los temas y a las pautas de la investigación y la escritura, en particular dentro del campo de las humanidades. Éste también es el caso de mi propio trabajo. Durante mis estudios de licenciatura y mientras hacía la maestría, me abrí camino como aprendiz de historiador en el proyecto de Subaltern Studies (véanse los capítulos 2 y 3). Aquí encontré formas intelectuales de imaginar

[1] Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 149.

y pasiones políticas que cuestionaban las certezas de la teoría de la modernización, las consabidas verdades de la hagiografía nacionalista y las certidumbres del marxismo dogmático, todo lo cual revelaba perspectivas bastante nuevas del estudio de la sociedad, de la historia, la cultura y el poder. Desde el principio mi compromiso e involucramiento con los estudios subalternos fue total, pero crítico.[2] Por eso no es de sorprender que, poco más tarde, preparándome para comenzar mis propias investigaciones, me interesara extender los planteamientos de los estudios subalternos, y en general de las historias escritas desde abajo, mediante la combinación de las perspectivas de la historia y la antropología. Me pareció que sería importante en el contexto del sur de Asia cambiar el enfoque, distanciarlo de los momentos de abierta rebelión por parte de los grupos subordinados y dirigirlo a pautas de significados y matices de la resistencia subalterna. En específico, deseaba explorar las negociaciones, cuestionamientos y respuestas subalternas de la dominación y el poder en los lenguajes religiosos. Lo que aquí estaba en juego era el acoplamiento de la aparente pasividad, dominación y resistencia de las vidas de los grupos subordinados, y el lugar decisivo de la religión y la casta en la estructuración de las creencias y las prácticas subalternas.[3]

Al borde de estas cuestiones y problemas que tenía en mente, busqué un sujeto (subalterno) que tuviese relevancia para mi investigación. Las inquietudes de mis pesquisas de juventud hallaron plena realización en las contingencias de un accidente biológico: mis padres, hace mucho tiempo, llevaron a cabo sus trabajos de doctorado en un lugar apartado de la India central.[4] Como estaban familiarizados con los satnamis de Chhattisgarh y toleraban mis preguntas, me sugirieron que enfocase mis trabajos sobre este grupo de intocables y herejes que habían desafiado a la autoridad de castas y al poder ritual en diversas formas. Sin embargo, dada la pobreza

[2] Véanse, por ejemplo, Saurabh Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985, pp. 445-448, y Dube, "On Siddiqui, On Guha", *Contributions to Indian Sociology*, 34, 108, 1985, pp. 329-330. Ambos textos fueron escritos mucho antes de que empezara a hacer mis propias investigaciones.

[3] Véase Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156.

[4] Leela Dube, *The Gond Woman*, tesis doctoral inédita, Universidad de Nagpur, 1956; S.C. Dube, *The Kamar,* Lucknow, Universal, 1951.

en general del archivo histórico en materia de esfuerzos subalternos en escenarios cotidianos, la investigación no podría haber proporcionado material suficiente más que para dos o tres ensayos escuetos sobre el tema, de no haber sido por los hallazgos fortuitos en el archivo y (más tarde) durante el trabajo de campo que acudieron en mi ayuda. En 1987 descubrí un texto extraordinario, un material que versaba sobre tradiciones orales, que había sido sustraído de la India central en los años veinte y más tarde recuperado en el norte de India en la década de 1970 (véase el capítulo 5), y que condujo a otros hallazgos de materiales históricos en archivos que algo prometían, ubicados a cientos, incluso miles de kilómetros del lugar de su producción, desde Nueva Delhi hasta Londres y Saint Louis, Missouri. Estas fuentes de archivos sirvieron para destacar la importancia de la recolección de testimonios orales y del trabajo de campo etnográfico en general.

Al final, mediante una monografía, un libro y varios artículos construí una historia antropológica de los satnamis intocables, heréticos y subalternos a lo largo de los últimos 200 años.[5] Mi relato interpretativo de los esfuerzos, enfrentamientos y experiencias satnamis delinea las conjunciones particulares de casta y secta dentro de la comunidad, para destacar su negociación y cuestionamiento del tono del poder ritual que define de maneras muy diversas al hinduismo. Al mismo tiempo, mis investigaciones al respecto también destacan cómo, dentro de la comunidad, los patrones de significado y de poder, en particular los que se enfocan en las cuestiones de género, se han empapado de ambigüedad y de una reproducción de las formas de inequidad.

[5] Por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950,* Albany, State University of New York, 1998; Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh 1900-1950*, documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilization, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993; Dube, "Myths, symbols and community"; Dube, "Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950", en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 513-550; Dube, "Rite place, rite time: On the organisation of the sacred in central India", en Joseph T. O'Connell (ed.), *Organisational Aspects of Socio-religious Movements*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1999, pp. 115-136, y Dube, "Entangled endeavours: Ethnographic histories and untouchable pasts", *Comparative Studies of South Asia, Middle East and Africa* (antes *South Asia Bulletin*), 18, 1, 1998, pp. 82-94.

Más descubrimientos casuales de otras fuentes de archivos y documentos extraoficiales, materiales históricos y etnográficos peculiares, acabaron por sustentar mis indagaciones sobre la religión, la comunidad, la ley y el poder en la India colonial y poscolonial. A la caza de actas judiciales que guardasen relatos sobre conflictos entre arrendatarios satnamis y terratenientes de casta alta, actas por otra parte perdidas desde hacía mucho tiempo, y tras un encuentro totalmente fortuito con un hombre extraño y triste, fui a dar con un archivo judicial completamente desconocido. Esto ha desembocado en un proyecto, que sigue en curso, sobre la interacción entre la ley colonial moderna y las legalidades populares contemporáneas, que ha dado lugar a importantes preguntas sobre las vinculaciones mutuas entre Estado y comunidad (véanse los capítulos 8 y 9).[6] De manera relacionada, explorando el encuentro de los satnamis con los misioneros evangélicos en archivos de Londres y Saint Louis, me enteré de la existencia de ricas colecciones de materiales misioneros en los estados de Kansas e Indiana, Tennessee y Nueva Jersey. La investigación que llevé a cabo con estas fuentes y el trabajo de campo que realicé en India desembocaron en un gran estudio sobre el encuentro evangélico en los siglos XIX y XX, un proyecto que une las historias culturales de Norteamérica con los pasados etnográficos de la India central, algunos de cuyos aspectos se verán más adelante (véanse los capítulos 6 y 7).[7]

A pesar de sus diferencias, estos proyectos se articulan y motivan entre sí. Aquí, los descubrimientos accidentales y los encuentros fortuitos han

[6] Para más detalles de este proyecto, véase Saurabh Dube, "Colonial law and village disputes: Two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict. Oxford Readings in Sociology and Social Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444; Dube, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 2, 1996, pp. 171-201 (este texto también apareció en *Sapina. Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, Stanford, 9, 3, 1996, pp. 3-40).

[7] Véanse, por ejemplo, Saurabh Dube, "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1 y 2, 1992, pp. 37-63; Dube, "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995, pp. 171-201, y Dube, "Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999. También, Saurabh Dube, *In Other Tongues: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, en preparación.

sido apuntalados con lecturas críticas de la teoría y elaboraciones específicas de una historia antropológica. Estos modos de lectura y escritura están estrechamente vinculados a mis intereses más generales por las culturas de escritura de la historia y la práctica etnográfica.[8]

ENCANTOS PERSISTENTES

Más que una historia de India, lo que este libro ofrece es una serie de capítulos incrustados en una historia antropológica que trabaja con materiales del sur de Asia, articulando un amplio conjunto de inquietudes.[9] Junto con mis demás proyectos de investigación y escritura, este texto pretende elaborar un espacio alternativo, apartado de las dos concepciones dominantes enfrentadas.[10] Por una parte, es importante cuestionar las autoritarias formas de imaginar del eurocentrismo, para también cuestionar las agresivas autorrepresentaciones de las tradiciones postilustradas y las modernidades occidentales. Después de todo, más allá de las representaciones naturalizadas de la violencia como algo puramente físico, la violencia epistémica ya forma una parte importante de nuestro aquí y ahora, definiendo los turbios mundos en que vivimos. Por otra parte, es de importancia igualmente considerable guardarse de adoptar y reproducir las varias corrientes superficiales de la retórica antiilustrada presentes hoy día. Pretender reificar e idealizar tradiciones y comunidades no significa solamente construir un nuevo nativismo. Además de esto, es burlarse de los sujetos de las humanidades y las ciencias sociales, someter a escarnio a los pueblos que están en la base misma de las intervenciones políticas y culturales.

[8] Algunos aspectos sobre los encuentros legales, evangélicos y coloniales, así como mis intereses más generales por las culturas de escritura de la historia y práctica etnográfica, se encuentran en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

[9] Esta sección abreva continuamente en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. xi-xiii. Quiero dejar constancia de que sus elementos principales fueron esbozados tras mi primer contacto con algunas cuestiones de la cultura literaria e intelectual en Bogotá, con motivo de una conferencia sobre "Pasado-tiempo-futuro" en los medios académicos colombianos.

[10] Para algunas discusiones, relacionadas pero independientes entre sí, sobre una alternativa o "tercer" espacio, véanse Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994; Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge, 1997, en particular pp. 165-173.

Las raíces del problema son muy hondas.[11] Desde hace ya mucho tiempo, sumidos como estamos en las modernidades coloniales y poscoloniales occidentales, nuestros pensamientos han estado regidos por un conjunto crucial de oposiciones y antinomias. Nos han condicionado en las academias —y fuera de ellas— a separar las sociedades occidentales, dinámicas y complejas, con historia y modernidad, por un lado, de las comunidades no occidentales, simples y religiosas, arraigadas en el mito, la tradición y el ritual, por el otro. Este modo de pensar es, de hecho, bastante más persuasivo e insidioso de lo que uno podría (o querría) imaginarse: incluye simultáneamente grandes reductos de pensamiento ideológico conservador, ideólogos de izquierda, pensadores liberales, ONG radicales, alternativas primitivistas y *New Age*. Mientras una facción ensalza la modernidad y la razón de Occidente, la otra glorifica la tradición y las comunidades no occidentales. (Nótese cómo las diferentes formas de imaginar que operan en este caso particular denotan, con mayúscula y en singular, los objetos de deseo que ellas mismas han elegido, de tal suerte que, figurativamente hablando, nos encontramos frente a la Modernidad y la Razón, la Tradición y la Comunidad.) La lógica subyacente es una sola: con frecuencia, ambos lados están reflejándose el uno al otro.

Aquí, las imágenes amplias de una sola modernidad suprimen los visos de las muchas modernidades contradictorias y abigarradas que han definido nuestros pasados y que siguen constituyendo una presencia palpable. Las reificaciones de la tradición dejan poco espacio a las formas como las

[11] Como ya he expresado antes, aunque la declaración que sirve de base a esta sección fue escrita sin ningún libro o artículo a la mano, lleva la impronta de mis ideas sobre una variedad de obras. Aquí, mi reconocimiento es en particular para cuatro escritos contemporáneos que repentinamente me abrieron nuevas puertas: John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press, 1985; Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, y Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. Véanse también Roger Bartra, *El salvaje artificial*, México, Ediciones Era, 1997; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994, y Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

tradiciones van siendo continuamente construidas (a veces de un día para el otro), diversamente debatidas y, de manera diferenciada, elaboradas en, a través y a lo largo del tiempo. Estas materializaciones suelen pasar por alto el hecho de que las tradiciones y las modernidades son el producto de las energías combinadas de los grupos superordinados y subordinados, de la fuente de recursos compartidos por los colonizadores y los colonizados. Pero aún hay más. La división binaria entre tradición y modernidad genera y al mismo tiempo es mantenida por otra serie de oposiciones homólogas, las cuales ya mencioné antes, oposiciones entre mito e historia, ritual y racionalismo, emoción y razón, magia y modernidad y, por supuesto, las antinomias entre esos dos conceptos-metáfora convertidos en fetiche que son la comunidad y el Estado.

Es importante que estudiemos con detenimiento estas oposiciones. Como una intervención sobre las políticas del pasado, este ejercicio puede también incluir sugerencias para una política de lo posible. Si queremos regresar a la oposición entre Estado y comunidad, muchas veces nos es indispensable entender las muchas formas como los símbolos del (de los) Estado(s) pueden ser aprovechados por las comunidades para organizar legalidades y construir patologías. Retratar las comunidades y las tradiciones líricamente, como si estuvieran fuera del alcance de las formas académicas de imaginar y libres del poder del Estado, tiene muchos encantos; por ejemplo, ponerlas en tela de juicio como un desafío —romántico y por lo tanto poderoso— a las formas estatistas de imaginar. Pero esto oscurece las múltiples implicaciones de la refundición de las formas académicas de imaginar y del poder del Estado en la constitución de las comunidades y la creación de las tradiciones.

Al mismo tiempo, también es importante evitar ver al Estado como el fetiche de un mero conjunto de instituciones y políticas, como un punto concreto de poder abstracto. Por el contrario, también es necesario analizar los Estados como variedades de las formas de imaginar. En otras palabras, los Estados (y las naciones) son también, por así decirlo, estados anímicos: son las maneras como las señas de la nación y los símbolos del Estado son refundidos y recreados imaginativamente por los pueblos y las comunidades, en su práctica plena de significados, construcciones de cartografías creativas que definen espacios en el tiempo y lugares en la historia. Reconocer esto es ir más allá (sin reificar ni convertir en fetiche) de las formas como los Estados se representan a sí mismos, y entender mejor las estrategias de dominación y poder hegemónico de las naciones.

Finalmente, para concluir este breve cuestionamiento de las omnímodas oposiciones que ejercen su dominio sobre la academia en contextos occidentales y no occidentales, sugiero que podemos ganar mucho si nos apartamos de las fronteras de oposiciones binarias entre la magia y lo moderno y entre la razón y la emoción. Pues al hacerlo nos enfrentamos conscientemente a la espectacular y silenciosa magia de las modernidades; para poner un ejemplo, considérense los muchos encantos de la danza de mercancías en un supermercado o en una calle céntrica, aclamada por los fantasmas del dinero en los escenarios de la vida cotidiana. También nos enfrentamos a las muchas formas como las emociones crean modos de razonamiento dentro de las prácticas inveteradas, incluyendo la edificación de prácticas sociales sobre construcciones de lo que debe ser una persona, los marcos de referencia y contextos de significado mediante los cuales pueden ser percibidas y elaboradas. Habiendo aprendido tantas cosas de estudios con inquietudes analíticas varias pero con una sensibilidad crítica mutua —estudios que cubren un espectro que se extiende a lo largo de numerosas culturas en diferentes continentes—, así como de mis propios escritos anteriores, *El archivo y el campo* da un pequeño paso adelante en el estudio a fondo de algunas de las grandes oposiciones que articulan las tradiciones y las modernidades.

A CONTRAPELO

Argüir en este tenor no significa presentar las cosas en una escala teórica de dimensiones definitivamente épicas, convirtiendo a la teoría en una piedra de toque de la verdad. Más bien, es indicar los términos más generales de debate en que se inscriben los argumentos, las orientaciones y las afirmaciones de este libro, ya que me encuentro escribiendo estas líneas en mi actual domicilio institucional en un centro de investigación latinoamericano, donde se llevan a cabo estudios sobre Asia y África. Permítaseme, por tanto, detenerme en las cuestiones que están en juego en la crítica simultánea de las formas eurocentristas de imaginar y las visiones indigenistas-nativistas que ya he esbozado antes, mencionando también las perspectivas poscoloniales.[12]

[12] Estas cuestiones más generales se discuten con mayor detalle en Dube, *Stitches on Time*. Encontrarán un desarrollo mucho más amplio y más apegado al contexto en Saurabh

Para decirlo directamente, la bestia de la poscolonialidad es una criatura curiosa.[13] Con el propósito de mostrar la naturaleza de esta bestia y sugerir lo que la bestia nos podría decir respecto a los temas que estamos analizando, me remito a un texto que con razón ocupa un lugar fundamental en las discusiones contemporáneas sobre la poscolonialidad: "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", de Dipesh Chakrabarty.[14] Tanto el título del ensayo como su lectura de la historia a contrapelo tienen implicaciones importantes en las cuestiones que nos ocupan.

En su ensayo, implícitamente construido contra el telón de fondo de la interrogación de Heidegger de una razón legisladora del significado, Chakrabarty enfoca su atención sobre la "historia" como un discurso producido en el ámbito institucional de las universidades. Aquí, Chakrabarty da razón convincente de las formas como Europa sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias. Dicho de otro modo, lo que en los escenarios académicos y las concepciones cotidianas se designa como "indio", "brasileño", "chino" o "mexicano" no es más que una serie de variaciones sobre un mismo tema que podríamos llamar la "historia de Europa". Aunque admite que "Europa" e "India" son términos "hiperreales" que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, Chakrabarty señala con dedo crítico la manera como Europa —en el "mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder"— es reificada y celebrada como sede y escenario del nacimiento de lo moderno.

En resumidas cuentas, Europa funciona como un referente tácito que predomina en los discursos de la historia.[15] Abriéndose paso entre las lecturas críticas y las nuevas e imaginativas representaciones de la filosofía europea (Husserl y Marx), los escritos en inglés de autores indios (Michael Madhusuddan Dutta y Nirad Chaudhari), las nuevas representaciones coloniales británicas (Alexander Dow y James Mill) y las historias radicales

Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial del *SAQ*: *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002.

[13] He expuesto mis formas de entender las perspectivas poscoloniales en Saurabh Dube, "Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*.

[14] Dipesh Chakrabarty, "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, pp. 623-658.

[15] *Idem*.

del sur de Asia (el esfuerzo de Subaltern Studies), Chakrabarty desentraña las consecuencias de otorgar un privilegio teórico a Europa como eje universal de la modernidad y la historia. La historia de India acaba siendo plasmada en términos de los principios irrevocables del fracaso, la carencia y la ausencia, ya que siempre se la mide en comparación con el mundo occidental.[16]

Hay que dejar en claro que el cuestionamiento que se hace aquí del privilegio epistemológico concedido a Europa como la sede de lo moderno no tiene nada que ver con un rechazo apresurado de la erudición occidental por motivo de raza o nacionalidad de sus autores. Pero esto no es todo. El énfasis crítico que yo he extraído de la respuesta de Chakrabarty a la pregunta "¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" involucra la importancia de inquirir sobre lo que no se dice en las disciplinas académicas y de cuestionar lo que no se piensa en las posturas políticas-intelectuales. Al extender este planteamiento a las cuestiones que aquí nos ocupan, estoy lanzando mi red sobre un espacio bastante amplio.

Desde hace mucho tiempo, en los ámbitos occidentales y los escenarios no occidentales, las formas dominantes de entender los patrones del pasado y las concepciones influyentes del diseño de las sociedades han sido modeladas por una separación persistente entre las comunidades tradicionales (por lo general no occidentales, aunque no siempre), por un lado, y las sociedades modernas (en general, pero no exclusivamente, occidentales) por el otro. Estas antinomias son al mismo tiempo un legado duradero de la idea de la historia universal procedente de la Ilustración europea y una representación desmesurada de la modernidad occidental que intenta rehacer el mundo a su propia imagen y semejanza. Con el tiempo, esta separación analítica e ideológica se ha ido elaborando de diversas maneras en las tradiciones postilustradas (y la erudición contemporánea) y refundiendo dentro de las modernidades no occidentales (y las críticas actuales a Occidente), que se caracterizan por diversas censuras y celebraciones de la tradición y por reificaciones y rechazos concretos de la modernidad.

[16] Más adelante, Chakrabarty construye en su ensayo una lectura alternativa de la historia analizando los pasados de una modernidad colonial en Bengala; también esboza una propuesta más amplia de "provincializar a Europa". He examinado este importante ensayo tanto en Dube, "Introducción", *Pasados poscoloniales*, como en Dube, *Stitches on Time*. Véanse también los capítulos 2 y 3 de este libro.

No obstante, estas posturas dispares han podido ser reunidas gracias a su implícita dependencia y explícita reproducción de las oposiciones absolutas entre tradición y modernidad, emoción y razón, que ya hemos analizado.[17] Aunque a grandes rasgos son equivalentes, estas oposiciones se han expresado en varias permutaciones y diversas combinaciones, así como los elementos que las constituyen se han impregnado de un valor contradictorio y una prominencia contraria. A este respecto, resulta relevante que podamos ver los programas de estudio de las distintas disciplinas de humanidades y ciencias sociales como sustentados por estas oposiciones binarias. Basten dos ejemplos. Por un lado, las concepciones clave de las religiones (y de la antropología, como el estudio del otro inevitable) favorecieron durante largo tiempo el estudio del ritual, la magia y el mito como algo definitivamente ajeno a lo moderno. Por el otro, las formas influyentes de comprender la política (y la historia, plasmada a imagen y semejanza de una ciencia social rígida), al ser aplicadas a los Estados modernos, los individuos racionales, los intereses maximizados y las cronologías lineales siguieron tomando la ruta opuesta.[18] Aquéllas privilegiaban al primer elemento y éstas apoyaban al segundo término de cada una de las oposiciones binarias antes mencionadas, y ambas pretendían desplazar o minimizar el término gemelo de cada uno de los elementos de su elección. Al mismo tiem-

[17] Véase Dube, *Untouchable Pasts*.

[18] Esto no implica rechazar importantes excepciones dentro de estos esfuerzos académicos ni pasar por alto los cambios significativos que han estado al acecho en las concepciones científicas humanistas y sociales, sino únicamente indicar las grandes pautas de formación y las disposiciones fundacionales más amplias de estas disciplinas, que conforman legados duraderos a lo largo del tiempo. Además, cabe señalar que las persistentes oposiciones binarias en cuestión han sido fundamentales en la formación de los análisis de las religiones en el Occidente moderno, fundados en la suposición dominante de que a partir de la Reforma cristiana, en el Occidente moderno, la religión ha experimentado una profunda transformación, convirtiéndose en un asunto más bien privado y bastante tolerante. Con frecuencia, las tradiciones, los rituales y las creencias de estas religiones en Occidente han sido presentadas como si estuvieran fuera de, y al mismo tiempo incluidas en, los procesos de la modernidad, del desencanto (de los conocimientos) y de la secularización. Por último, los métodos que se inclinan por establecer una "gramática universal de las religiones" han tendido a demarcar un ámbito separado de lo "sagrado", antes y más allá de todo lo que yace fuera de este campo heurísticamente privilegiado. Sobre el segundo punto, véase en especial Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

po, los términos así exorcizados o devaluados mediante estrategias propias de cada disciplina no perdían su lugar en el espectro ni su presencia trascendental en la definición de la división del trabajo entre disciplinas. Por el contrario, tendían a mantener (y suspender) simultáneamente las disposiciones sancionadas (y las ambiciones transgresivas) dentro de las disciplinas. Delineándose mutuamente, los elementos (supuestamente) ausentes y los términos (presuntamente) presentes de las oposiciones binarias de la teoría social animaban y al mismo tiempo eran orquestados por un plan maestro del pasado, el presente y la posteridad, gobernado por las polaridades entre tradición y modernidad. Estos encantos duraderos persisten incluso aquí y ahora.

Lejos de ser simples piezas para armar representaciones cargadas de simbolismo pero normativamente benignas, exclusivas de la academia, estas antinomias sancionadas han ocupado un lugar influyente y una presencia engañosa en la fabricación de tradiciones y en la creación de modernidades en los ámbitos occidentales y los escenarios no occidentales. Después de todo, las narraciones primigenias en que se insertan estas oposiciones binarias eran proyectos motivados que consistían "no sólo en observar y registrar, sino en registrar y rehacer" el mundo a imagen y semejanza de su propia idea de la historia universal y su visión de una modernidad singular.[19] Aquí, las diferencias culturales eran plasmadas siguiendo principios de orden y etapas de sucesión que debían transformarse en jerarquías de alteridad, las cuales mostraban una gran variedad de rasgos exóticos y eróticos, duraderos y peligrosos. Al mismo tiempo, las invocaciones de una humanidad común solían *contener* la dialéctica de la raza y la razón, que servía, por ejemplo, para declararse en contra de la esclavitud, pero también para expresarse utilizando las categorías de lo "primitivo" y lo "civilizado".[20]

[19] *Ibid*., p. 269.

[20] Véanse, por ejemplo, Uday Mehta, "Liberal strategies of exclusion", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 59-86; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Véase también Michel-Rolph Trouillot, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

Mientras tanto, en los escenarios no occidentales los nacionalismos anticolonialistas —para poner un solo ejemplo— refundieron los principios de la Ilustración y los conocimientos occidentales para traducir con creatividad y transformar activamente los ideales de la nación soberana y el ciudadano libre inscribiéndolos dentro de las sólidas construcciones de la patria sojuzgada y el súbdito colonizado. Así, se hizo posible elaborar la nación en diversas formas comunitarias. Hoy, en su conjunto, tales pasados y construcciones cuestionan las singulares y unívocas concepciones eurocentristas de las naciones y los nacionalismos.[21] Pero al mismo tiempo, estas formas comunitarias de imaginar la nación y su eventual sustitución por una visión dominante del Estado moderno —aduciendo la "forma única, determinada, demográficamente cuantificable de la nación" como la única forma de comunidad viable dentro de su jurisdicción— fueron moldeadas críticamente por las influyentes oposiciones binarias que se encuentran en el corazón mismo de las narraciones de la historia universal y la modernidad occidental.[22]

Tampoco debe sorprendernos el hecho de que la idea de historia universal y la imagen de una modernidad en singular, bajo distintos y reorganizados aspectos, siga llevando una vida apacible en las postrimerías del siglo xx. Elaborando nuevas versiones de las jerarquías de alteridad —al tiempo que éstas transforman las diferencias críticas en una uniformidad embotadora—, esta idea y esta imagen tienen diversas manifestaciones. Trabajan juntas en los movimientos del capital transnacional mediante los mercados globales, las políticas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los programas de modernización del Tercer Mundo, las elaboraciones acríticas de un mundo feliz de culturas globalizadas e identidades híbridas y los proyectos militaristas y "masculinistas" de la "Bomba hindú" y la "Bomba islámica". Todas estas empresas e ideologías diversas reivindican un parecido categórico con la modernidad reflejada en el mundo occidental reificado. Aquí, la modernidad está plasmada y representada por un proyecto de progreso que funciona por sí solo, y una encarnación del desarrollo que de por sí es evidente. Para decirlo escuetamente, la mo-

[21] Por ejemplo, Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[22] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, p. 238.

dernidad impulsa a los Estados y orilla a las sociedades a cambiar su pasado tradicional (y colonial) por un presente moderno (y poscolonial) y, cada vez más, por un presente-futuro posmoderno (y global), cuyo camino andado es señal tanto de la trayectoria como del final de la historia universal.

Este repaso esquemático de los efectos y afectos de las oposiciones preponderantes no pretende sugerir que con los "fundamentos" de estos elementos binarios formados a partir de la autoimagen ideológica de la modernidad occidental se agote la gama de significados de la acción y la erudición humanas que, implícita y explícitamente, han dado vida a estas antinomias. Tampoco implica que los "orígenes" de estos diseños del pasado, hechos a la luz de la idea ilustrada de la historia universal, reduzcan a un montón de chatarra las variedades de escritura y práctica históricas que, de buen o mal grado (y a sabiendas), se han visto atrapadas en este *telos* del progreso. Hacerlo significaría exorcizar y arrojar de nuestra imaginación y entendimiento diversas energías humanas y pasiones históricas tales que no puedo siquiera empezar a describirlas en este espacio. Significaría también adoptar pautas superficiales de la retórica antiilustrada contemporánea que rechaza las posibilidades (hasta ahora no realizadas) de la democracia y la modernidad, reemplazándolas por un nihilismo elitista. Quizá también significaría atribuir responsabilidades y echarle la culpa a la gente con base en su origen racial o nacional, mediante la política de convertirse en víctimas en los escenarios académicos, una acción que estaría completamente fuera de lugar, además de ser éticamente perniciosa.

Por el contrario, lo que estoy sugiriendo es que las implicaciones de estas oposiciones binarias y las seducciones de este plan maestro constituyen aquello que no se dice y no se piensa en las disciplinas académicas y las metageografías. Inculcan disposiciones que tienden a ubicar a los pueblos y los lugares modernos dentro de la historia, mientras las comunidades y las costumbres tradicionales son relegadas a puntos fuera del tiempo. Fomentan una inclinación a seguir la trayectoria de los pueblos primitivos hacia el progreso, la primigenia transición de la tradición a la modernidad. Generan susceptibilidades con tendencia a plasmar a las comunidades "auténticas" como invariables y bajo el influjo de un encantamiento, ubicadas en un punto anterior a la historia y siempre más allá de lo moderno. Fomentan un gusto por las reificaciones de una modernidad en singular, bajo la figura de un Midas mágico o un Behemoth bestial. Inculcan anhelos de vislumbrar a una comunidad sin fisuras como la virtud

personificada o como un impedimento estorboso. Son muchos los movimientos que podemos encontrar aquí, pero estas imágenes diversas se reflejan unas a otras.

Ahora nos topamos con ciertas preguntas imperiosas. Detrás de los diversos marcos teóricos, ¿cuáles son las cartografías implícitas de los espacios encantados y los lugares modernos, que *autorizan* otras concepciones de las culturas? Más allá de las posturas de los sujetos particulares, ¿qué mapa subyacente de lo sacro y lo temporal es el que *habla* por boca de los varios análisis específicos de las religiones? En otras palabras, ¿qué idea anterior y qué imagen previa son las que hacen que las representaciones de las sociedades se impregnen de la distinción de una voz y del privilegio de una visión? Yo creo que para responder a estas preguntas —renunciando a las insistentes reivindicaciones de voz y agente, que incluyen medidas para montar la escena de la alteridad para obtener autoridad— es fundamental que encontremos la posibilidad de descubrir lugares alternativos, otros sitios donde dar forma al debate intelectual.

SUJETOS SUBALTERNOS

Habiendo declarado mi preferencia por considerar los "sujetos subalternos" como una perspectiva crítica y una orientación teórica, es menester hacer dos aclaraciones. Por una parte, es de crucial importancia que nos percatemos de las limitaciones de exaltar los textos sobre lo subalterno como un ámbito que por su propia naturaleza produce investigaciones éticas sobre la marginalidad y que inexorablemente engendra conocimientos críticos sobre los desposeídos. Por otra parte, es importante observar que no hay nada intrínseco en los relatos de las comunidades subordinadas que les impida elaborar cuestiones teóricas más generales que se salgan de los campos próximos de los estudios de los subalternos. En ambos casos, es mucho lo que depende de las preguntas planteadas, los conceptos invocados, las categorías evocadas y las narraciones en juego. Las preguntas y los conceptos dan forma a los objetos de la investigación, enmarcando los conjuntos de relaciones de mayor tamaño y las matrices de interconexiones más amplias donde han sido insertados. Las categorías y las narraciones también pueden conducir a que los objetos (con una conciencia en singular) sean plasmados como sujetos (con una conciencia separada), implican-

do revisiones de análisis monológicos y elaboraciones de formas de entender en plural.[23]

Este libro se ubica en la intersección de cuatro desarrollos teóricos recientes que en varios puntos se traslapan. Primero: nuevas e imaginativas versiones de antropologías y etnografías con inclinaciones históricas. Segundo: lecturas críticas del entrelazamiento de los diseños de la historia y los patrones de la modernidad mediante la elaboración de perspectivas poscoloniales. Tercero: un énfasis conceptual en lo "cotidiano" como escenario de la producción, negociación, transacción y respuesta de significados dentro de redes y relaciones de poder mayores. Y por último: construcciones —radicalmente comprometidas— de historias culturales, que trabajan con materiales del sur de Asia, en particular las realizadas por el colectivo de los Subaltern Studies.[24]

Mis esfuerzos buscan entablar un diálogo mutuo e implícito entre estos desarrollos teóricos para ofrecer lecturas críticas de las culturas de escritura de la historia y elaborar nuevas versiones de los pasados etnográficos, lo que en conjunto conforma a los capítulos como una historia antropológica. En este esfuerzo, la antropología y la historia están inseparablemente unidas, los materiales de archivo y las fuentes extraoficiales son leídas a través de filtros etnográficos y el trabajo de campo aparece como un diálogo con la imaginación histórica. En efecto, recorriendo con el pensamiento los persistentes encantos de las oposiciones supremas de la teoría social y política que producen legados clásicos, *El archivo y el campo* pretende desentrañar los muchos caminos y redes irregulares de la práctica histórica. Esto con el propósito de destacar las posibilidades y los predicamentos de la historia antropológica; esfuerzo de interpretación que en su mayor parte sigue siendo una empresa subdesarrollada, sobre todo en el contexto del sur de Asia.

Este libro explora algunas de las cuestiones analíticas y políticas más amplias que están en juego en la lectura de las historias culturales y la escritura de los pasados etnográficos. Se abre paso entre las minuciosas discusiones críticas sobre las nuevas lecturas del colonialismo, la revisión de las

[23] Una elaboración detallada sobre estas cuestiones puede encontrarse en Dube, *Stitches on Time*.

[24] Para una discusión más amplia sobre estas distintas perspectivas con referencias sugeridas, véase Dube, "Introducción", *Pasados poscoloniales*.

naciones, la refundición de los márgenes y las nuevas representaciones de las posturas poscoloniales. No se ha privilegiado ninguna de estas categorías ensalzándola o criticándola. Así, por ejemplo, lo "poscolonial" en estas páginas se entiende como una entre varias perspectivas críticas-analíticas distintivas pero interconectadas, y no como una etapa particular de la historia o una categoría reificada del conocimiento.

En pocas palabras, propugna una lectura recuperativa-crítica de las formas de imaginar los pasados y las formas de escribir las historias. Tales lecturas evitan las refutaciones precipitadas y los rechazos inmediatos —aunque también rehúyen las aprobaciones eclécticas y las afirmaciones blandas— de las tendencias teóricas y textuales que compiten entre sí, de las posturas políticas y epistemológicas diferentes. En cambio, al dar forma a un diálogo académico, tales lecturas —de manera a la vez empírica y analítica— extienden los modos críticos de razonamiento hacia claras posiciones teóricas y políticas de los sujetos, sin perder de vista en ningún momento el espíritu y las posibilidades de estos escritos.

Con esto no se está renunciando a la crítica analítica ni se está exorcizando el compromiso ético. Por el contrario, este libro ofrece lecturas que cuestionan las agresivas formas eurocéntricas de imaginar que no han perdido su virulencia dentro y fuera del mundo académico en contextos occidentales y no occidentales. Al mismo tiempo, sus capítulos han sido escritos a contrapelo de variedades superficiales de la retórica antiilustrada, que suelen reflejar las representaciones de una modernidad singular e inflada. Aquí, el problema en juego es desafiar los designios influyentes e insidiosos que proyectan al Occidente como Historia, pero asimismo cuestionar una multitud de posturas interrelacionadas que se hallan del otro lado de la línea divisoria epistémica. Me refiero a aquellas posturas que presentan críticas impacientes al(a los) moderno(s) proyecto(s) de la historia que convierten a las historias de la uniformidad en la uniformidad de la historia, burdas caricaturas de las complicidades entre la etnografía y el colonialismo, lamentos indigenistas por la destrucción de las tradiciones, y proposiciones populistas que reclaman una voz exclusiva y una subjetividad privilegiada en nombre de políticas identitarias y una alteridad con prioridad sobre las demás. Al mismo tiempo, *El archivo y el campo* pretende recorrer con el pensamiento los lugares y quehaceres de una variedad de importantes pautas dentro de los esfuerzos científicos humanistas y sociales en distintos contextos institucionales y diversos ámbitos intelectuales. Estas pau-

tas van desde las búsquedas académicas de los orígenes y continuidades que hacen caso omiso de la producción de diferencias en los significados y los pasados, pasando por la tiranía epistémica de las formas modulares de una historia universal, hasta la existencia encantada de planes maestros duraderos que insisten en mantener suposiciones atemporales para convertir las diferencias cruciales en una uniformidad embotadora y transformar una humanidad común en una alteridad exótica.

Definitivamente, los modos de lectura y escritura que se ofrecen en este libro no son un fin en sí mismos. Más bien, apuntan hacia la construcción de etnografías, historias e historias etnográficas que sacan provecho de las acciones humanas contingentes y contradictorias —en las que están involucradas prácticas y procesos incluidos en el juego de poderes— para formar modernidades y fabricar tradiciones en, a través y a lo largo del tiempo. Abriéndose paso entre las formas imperiales de imaginar, las narraciones nacionalistas y las cavilaciones modernas, tales recuentos vuelven a visitar las culturas y estructuras coloniales, vuelven a fundir el ritual y la resistencia, vuelven a pensar las identidades y las comunidades, y vuelven a dar forma a la categoría crítica del género y el concepto-metáfora del (de los) Estado(s).

Las formas de la antropología histórica o la historia etnográfica, entre otros modos de lectura y escritura, traen aparejadas las posibilidades de pensar detenidamente sobre las oposiciones dominantes antes mencionadas, que articulan diversas representaciones de una modernidad singular y una tradición sin fisuras. Portando las mismas señales que los legados clásicos de la teoría social y política, estas divisiones binarias y sus determinaciones omnímodas han regido en contextos occidentales y no occidentales sobre los modos de razonamiento, lectura y escritura heredados. Lo mismo sucede con varios textos recientes que avalan las posturas y las políticas de las modalidades del nacionalismo tercermundista (rescoldos de): retórica antiilustrada, indigenismo visceral, primitivismo, *New Age* y proposiciones poscoloniales precipitadas, que critican a un Occidente reificado y ensalzan a la comunidad no occidental.

En lugar de búsquedas inquisitoriales y refutaciones despiadadas de los "fundamentos" de tales oposiciones binarias en los principios ilustrados y los saberes postilustrados, este libro se propone explorar las muchas seducciones y las mutuas determinaciones de estas oposiciones en el juego del pasado. No se trata de esgrimir una mirada analítica y desinteresada ni de hacer reivindicaciones relativistas en nombre de la autoridad atenuada del analista

externo o de la alteridad auténtica del erudito nativo. Tampoco es cuestión de montar el espectáculo de una autoflagelación sentenciosa que ofrezca a sus devotos nichos diversos de comodidad sureña, anticonformismo del norte, angustia occidental o indulgencia oriental. Antes bien, lo que estoy intentando hacer es entretejer las fuerzas de crisis de la ineluctabilidad del aquí y el ahora —incluidas las múltiples implicaciones de las jerarquías y las políticas de la producción de conocimientos— como una parte integral de los recuentos analíticos de las culturas históricas y los pasados etnográficos. Este libro pretende plasmar estas fuerzas de crisis como un giro de interpretación y un compromiso teórico con las exploraciones de las avenidas iluminadas y los oscuros callejones de los sujetos subalternos y sus prácticas cotidianas. Resumiendo, *El archivo y el campo* traza el mapa de algunos de los senderos de una persuasión etnográfica, capítulos de una historia antropológica.

HISTORIA ANTROPOLÓGICA

Este libro considera las cuestiones de temporalidad mediante una exploración de la relación entre la antropología y la historia. Si la asociación entre ambas disciplinas ha sido variada y contradictoria, la alianza entre ellas también ha resultado apasionada y productiva.[25] Al exponer la comprensión limitada y la desconfianza persistente de cada una, la historia y la antropología a menudo han hablado sin tomarse en cuenta.[26] A la inversa, en distintos

[25] Utilizo el término *antropología* para referirme a la antropología social y cultural en su más amplio sentido, incluyendo también aquellos escritos de la sociología de India reforzados por sensibilidades etnográficas. Empleo *etnografía* como una forma abreviada de referirme a las prácticas constitutivas de la antropología social y cultural.

[26] Esto se refleja especialmente en la manera como ciertas afirmaciones rígidas concernientes a la historia y la antropología se convierten en el leitmotiv para discutir la disciplina propia y la ajena. Tales afirmaciones incluyen el comentario de Maitland de que "poco a poco la antropología tendrá la opción de convertirse en historia o en nada"; la aseveración de Radcliffe-Brown de que, en su mayor parte, la historia "no explica nada en absoluto", y la desestimación de Trevor-Roper de la historia en África, excepto por la presencia europea allí, y de la América precolombina como "una larga oscuridad" que nunca podría convertirse en "sujeto de la historia". Para las dificultades de llevar a cabo discusiones mediante la invocación de dichas afirmaciones, citadas por lo general fuera de contexto, véase Shepard Krech III, "The state of ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991, pp. 345-346.

momentos y diferentes locaciones, algunos practicantes importantes de estos cuerpos de conocimiento han subrayado sus convergencias clave, resaltando la necesidad de cruzar barreras y sortear las fronteras que las separan.

A lo largo de las últimas tres décadas, los intercambios entre ambas indagaciones han adquirido refrescantes propuestas en el marco de los estudios teóricos y empíricos. Las conjunciones han estado acompañadas de consideraciones cruciales sobre la historia de la antropología y la antropología de la historia. En juego se encuentra repensar el verdadero estatus de ambas disciplinas. Ello incluye el cauteloso cuestionamiento de las celebraciones contemporáneas de los puntos de partida interdisciplinarios —del "giro antropológico" en la historia y del "giro histórico" en la antropología—, al considerarlos insuficientemente conceptualizados.

La antropología y la historia del sur de Asia han reflejado estos patrones, pero también han reelaborado sus tendencias, imprimiéndoles una prominencia específica. Sobre esto, varios estudios relevantes en las décadas de 1960 y 1970 agruparon procesos de historia y de cultura y sociedad como parte de los campos analíticos mutuos. Estos planteamientos y orientaciones se han elaborado críticamente en tiempos más recientes. A medida que los antropólogos y los historiadores han repensado la teoría, el método y la perspectiva, se han leído los materiales de archivo a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha enganchado a la imaginación histórica, lo que de manera significativa abre la puerta a preguntas sobre la naturaleza del "archivo" y del "campo". Las agendas antropológicas han estado unidas a los relatos históricos de la intercalación del significado y la práctica en terrenos diferentes, a lo largo del tiempo. Los discernimientos históricos han dado forma a las exploraciones etnográficas de la interacción entre la cultura y el poder en múltiples lugares, a través del tiempo. Tal mezcla ha producido narrativas híbridas que interpretan lo extraño como familiar y acceden a lo familiar como algo extraño, lo que perturba nuestras nociones de extrañeza y familiaridad respecto a los mundos históricos y los contemporáneos.

Ahora bien, en términos de la organización de disciplinas referidas al sur de Asia, aquello que denomino antropología histórica continúa siendo sólo una forma de indagación académica diferenciada de manera incierta, en especial en el subcontinente. Tomo nota de este hecho, pero me abstengo de la tentación de establecer otro subcampo interdisciplinario más, para proceder entonces sí a plantear cuestiones críticas, más que a proporcionar

soluciones definitivas, en torno de la antropología histórica. De aquí se desprende que yo trate de sondear tanto el procedimiento habitual de la antropología y la historia de India, como presentar las consecuencias generales del encuentro y la conjunción de estas indagaciones, incluyendo sus profundas y mutuas transformaciones.

¿Cómo hemos de entender la antropología histórica? ¿Es una forma de conocimiento que implica sobre todo investigación de archivo *y* trabajo de campo, concebidos ambos como procedimientos prefigurados y previamente conocidos que a la postre hallan una combinación productiva en este terreno interdisciplinario? ¿Acaso la antropología histórica no es sino una indagación que conjunta las metodologías y técnicas de dos disciplinas que se dan por sabidas? Como Brian Axel ha afirmado:

> dentro de todo el bullicio de tratar de resolver cómo la historia y la antropología pueden hacer uso recíproco de sus técnicas (y así, supuestamente, constituir una antropología histórica), lo que por lo general pasa inadvertido es la suposición de que la historia y la antropología conforman un todo y están completas en sí mismas. Consideramos dicha suposición como un problema que conduce al típico modo de hablar acerca de la antropología histórica como si ésta ejemplificara el diálogo entre la historia y la antropología.[27]

Mis esfuerzos se dedican a aproximarse a la antropología histórica de una forma que permita repensar sus disciplinas constituyentes y su más amplia interacción, especialmente las orientaciones formativas de la antropología hacia el tiempo y la temporalidad y las de la historia hacia la cultura y la tradición. Para ello, habrá que acercarse a la antropología y a la historia no de manera restringida, como si se tratara de disciplinas herméticas, sino como configuraciones de conocimiento y modalidades del saber que a menudo han implicado presupuestos mutuos acerca de los mundos sociales que los apuntalan o los resguardan. De especial importancia en este punto son las jerarquías temporales y las oposiciones, así como las ambivalencias epistemológicas y los excesos de la antropología y la historia en las

[27] Brian K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Brian K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 13.

formaciones de la modernidad. Para ello, no sólo rastrearé el diálogo entre ambas, sino que me ocuparé de sus reelaboraciones críticas y renovaciones mutuas, las cuales indican disposiciones convergentes, pero también articulaciones divergentes.[28]

Me he percatado de que, por lo general, las conversaciones entre la antropología y la historia son abordadas considerando ambas como *disciplinas.* Sin embargo, sus vinculaciones compartidas no son menos atributos de las suposiciones comunes y negaciones mutuas, que tienen un origen profundo y vastas implicaciones. Por una parte, ni el tiempo ni la temporalidad son prerrogativas exclusivas del historiador, pues cada uno encuentra diversas configuraciones en la práctica antropológica. Ciertamente, la etnografía ha descubierto la naturaleza dada por sabida del tiempo y la temporalidad. No obstante, también ha segregado espacialmente estas categorías en los terrenos diferenciados del mito y la modernidad, imbuyéndolos de una significación estática cuando se refieren a los anteriores. Por otra parte, es posible que los conceptos de cultura y de tradición hayan apuntalado la antropología, pero han estado presentes en la escritura de la historia de varios modos, en especial como nociones aceptadas y artificios disponibles para la comprensión y la explicación. Actuando como discursos taquigráficos compactados dentro de las narrativas históricas, la cultura y la tradición han conllevado connotaciones contendientes mediante las pro-

[28] Claramente, *El archivo y el campo* no sólo es un registro del diálogo entre la antropología y la historia en los estudios sobre el sur de Asia. Al mismo tiempo, busco expandir la noción de diálogo (inter)disciplinario y la disensión, precisamente mediante reconsideraciones críticas de la antropología y la historia. Esto también quiere decir que mis esfuerzos se dedican, pero también amplían, los planteamientos de diversas discusiones influyentes sobre la interacción entre antropología e historia, escritos que deberían ser del interés de los lectores. B.K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes"; Saloni Mathur, "History and anthropology in South Asia: Rethinking the archive", *Annual Review of Anthropology*, 29, 2000, pp. 89-106; John Kelly y Martha Kaplan, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, pp. 119-150; Peter Pels, "The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997, pp. 163-183; Ann Laura Stoler y Frederick Cooper, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; James D. Faubion, "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, pp. 35-54; S. Krech III, "The state of ethnohistory", pp. 345-375, y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*.

yecciones particulares de la acción histórica. Estos puntos requieren mayor desentrañamiento, lo cual incluye análisis de los principios recíprocos que sustentan la historia y la antropología, la antropología y el tiempo.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL TIEMPO

Desde hace mucho tiempo, las interpretaciones antropológicas han mostrado diversas tendencias en torno de las cuestiones de temporalidad e historia, desde la voluntaria indiferencia y la omisión incómoda, hasta las ambivalencias formativas y las contradicciones constitutivas. Sin embargo, el tiempo mismo nunca ha estado ausente de dichas interpretaciones. Hoy día, existe un amplio reconocimiento de la violencia epistémica que se ha ocupado del nacimiento y el crecimiento de la antropología moderna. Allí se podían encontrar secuencias temporales, basadas en principios evolucionistas y presupuestos racistas, los cuales proyectaban etapas jerárquicas de las civilizaciones, las sociedades y los pueblos. Al mismo tiempo, vale la pena considerar si dichos rasgos evolucionistas y ordenados por jerarquías de las culturas y las sociedades —valiéndose de la forma "salvaje" y la figura "primitiva"— fueron eliminados de las formaciones disciplinarias con el surgimiento de la antropología "científica" basada en el trabajo de campo en la primera mitad del siglo XX.

En primer lugar, las aparentes rupturas de la antropología funcionalista y la estructural-funcionalista con los postulados evolucionistas (y difusionistas) sobre la base de sus procedimientos especulativos tuvieron vastas consecuencias. Ni más ni menos que implicaron una gran sospecha (poniéndole un signo de interrogación) respecto de la historia como tal dentro de la disciplina.[29] Ahora bien, la práctica de la antropología podría proce-

[29] Hago una distinción entre el "funcionalismo" (de Malinowski) y el "funcionalismo estructuralista" (de Radcliffe-Brown) en tanto procedimientos analíticos, pero también considero en conjunto las orientaciones compartidas de estas tradiciones sobre la temporalidad en la práctica antropológica. Véase Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922; A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952; S.N. Eisenstadt, "Functionalist analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, pp. 243-251; Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 19221972*, Londres, Allen Lane,

der a diferencia de la escritura de la historia. En segundo lugar, estas tendencias se asociaron con la influencia de la sociología durkheimiana en la conformación de los principios estructural-funcionalistas. Tales conjunciones condujeron a los presupuestos dominantes según los cuales los arreglos sociales se podían entender mejor haciendo abstracción de sus transformaciones históricas. Éstas dieron lugar a, y se apoyaron en, las oposiciones analíticas entre "sincronía" y "diacronía", o entre "estática" y "dinámica", en las que el primer término de cada pareja se privilegiaba sobre el segundo en cuanto al objeto de la antropología. En tercer lugar, estas aseveraciones quedaron ligadas aún más a las predilecciones antropológicas en torno de la búsqueda de la continuidad y el consenso, más que del cambio y el conflicto, en las sociedades que eran objeto de estudio. Por último, en cuarto lugar, la ambivalencia respecto a las dimensiones temporales de la estructura y la cultura dentro de la disciplina estaba fundamentada implícitamente en las amplias disyunciones entre las sociedades occidentales cimentadas en la historia y la razón, por un lado, y las culturas no occidentales cohesionadas por el mito y el ritual, por el otro.[30]

Estas premisas llegaron a sustentar los protocolos particulares de la antropología de salvamento, además de apuntalar las disposiciones formativas de la empresa etnográfica. Estos procedimientos y orientaciones fueron resumidos de manera muy ingeniosa por Bernard Cohn, cuyas palabras se han citado ampliamente, pero vale la pena repetirlas. Cohn escribe:

> El antropólogo da por cierto un sitio donde los nativos son auténticos… y se esfuerza por negar el hecho central histórico de que el pueblo que estudia está constituido en la significativa e histórica situación colonial, afirmando en su lugar que más bien se encuentra fuera del tiempo y de la historia. Esta intemporalidad queda reflejada en el modelo básico del cambio del antropólogo, que yo llamo el modelo del "misionero en el bote de

1973, pp. 92-109; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 155-171, y George Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology, 18881951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 233-441.

[30] Esta discusión reúne algunos argumentos presentados por diversos embates críticos —que datan de al menos la década de 1950— a los análisis funcionalistas. Más que proporcionar numerosas citas, bastará con decir que mis críticas serían bastante aceptadas en la antropología crítica actual.

> remos". En este modelo, el misionero, el comerciante, el reclutador de mano de obra o el funcionario del gobierno llegan con la Biblia, el *mumu,* tabaco, hachas de acero u otros artículos de la dominación occidental a una isla cuya sociedad y cuya cultura se tambalean en la tierra del nunca jamás del funcionalismo estructuralista (la tradición) y, con la embestida de lo nuevo, la estructura social, los valores y el estilo de vida de los "felices" nativos se desmoronan. El antropólogo continúa en la estela de los impactos provocados por los agentes occidentales del cambio y entonces intenta recuperar lo que pudo haber sido. El antropólogo busca a los ancianos que tienen los más ricos recuerdos de los días pasados, registra con asiduidad sus textos etnográficos y después, entre las portadas de sus monografías, pone un retrato de los nativos en Antropologilandia. Los pueblos de Antropologilandia, como todas las criaturas de Dios, tienen zapatos, tienen estructura… El antropólogo encuentra que estas estructuras siempre han estado allí, desconocidas para sus portadores pasivos, y operando para mantener a los nativos en su paraíso intemporal y fuera del espacio.[31]

Aunque la afirmación de Cohn critica sobre todo al funcionalismo estructuralista, su filo irónico contiene implicaciones más amplias. La afirmación no sólo pone de relieve los procedimientos dominantes de la práctica antropológica que han forjado una "tradición" intemporal y tendenciosa mediante técnicas narrativas y proyecciones analíticas de un continuo "presente etnográfico", posiblemente también apunta hacia los presupuestos intrusivos que han separado aguda y bruscamente el tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo de la temporalidad estática de los objetos antropológicos.[32] En conjunto, dentro de las orientaciones etnográficas di-

[31] Bernard Cohn, "History and anthropology: The state of play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, p. 199. Como argumentaré en seguida, dichas suposiciones y proyecciones acerca de los nativos como seres que existen en "un paraíso sin tiempo ni espacio" justamente implican ordenamientos jerárquicos y producciones continuas del tiempo y el espacio, que la obra de Cohn supone pero también da por sentado. Además, el estilo polémico y juguetón de Cohn puede llegar a exagerar sus argumentos, pero precisamente este estilo sirve para aclarar las cuestiones que están en juego en las consideraciones de la academia antropológica sobre el tiempo, la temporalidad y la transformación.

[32] No sólo la escritura antropológica, sino también la histórica, puede establecer una nítida separación entre el tiempo fundamentalmente dinámico de los sujetos occidentales y la temporalidad relativamente estática de los pueblos no occidentales. Por ejemplo, sobre la importancia crítica de la aseveración de Cohn para la labor académica histórica, véase Hans

fundidas, el cambio y la transformación por lo general ingresaron a la estructura nativa de maneras exógenas.

Todo esto tiene ramificaciones cruciales. Johannes Fabian ha señalado los repetidos modos en que la indagación antropológica ha interpretado su objeto como un otro irremediable mediante pautas que recurren a la temporalidad: al objeto etnográfico se le niega la "contemporaneidad del tiempo" con el instante del sujeto antropólogo.[33] En otras palabras, el sujeto (observador) y el objeto (observado) están precisamente separados en el tiempo para establecerse en temporalidades diferentes, donde el tiempo histórico del primero siempre está delante del tiempo mítico del segundo. Aquí, la división temporal supuso que no sólo los objetos antropológicos, sino también la práctica etnográfica surgieron fuera del tiempo, aunque de maneras ambivalentes y disyuntivas. Por un lado, las dimensiones temporales de la escritura antropológica parecieron estar borradas mediante su omisión de ambos tiempos: el del sujeto moderno que se da por sabido y el tiempo objetivo del conocimiento científico. Por otro lado, la temporalidad de los otros antropológicos —su tiempo/intemporalidad— sólo podía surgir como externa y rezagada respecto al tiempo de la escritura de la etnografía.[34] Todo esto ha definido la "ranura salvaje" (*savage slot*) y el "nicho nativo" (*native niche*) de la antropología, que han constituido la disciplina.[35]

Nada de esto pretende negar que dichos esquemas hayan estado acompañados de disputas y excepciones dentro de la disciplina. Éstas están rela-

---

Medick, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", en Alf Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

[33] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Véase también John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 1-9, y Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, 2a. ed., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

[34] Aquí empleo, a la vez que amplío, los argumentos críticos de J. Fabian, *Time and the Other.*

[35] Sobre la noción de la "ranura salvaje" en la antropología, véase Michel-Rolph Trouillot, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of the otherness," en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 17-44. Sobre el "nicho nativo" en la disciplina, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time.*

cionadas precisamente con las formaciones y las tensiones de la antropología, articuladas de forma incisiva por George Stocking, Jr.:

> la unidad retrospectiva más grande de los discursos subsumidos dentro del rubro "antropología" ha de hallarse en el interés sustantivo por los pueblos que durante mucho tiempo fueron estigmatizados como "salvajes" y quienes, en el siglo XIX, solían estar excluidos de otras disciplinas científicas humanas por el proceso mismo de su definición sustantiva-metodológica (la preocupación del economista con la economía monetaria; la del historiador con los documentos escritos, etc.)… estudiar la historia de la antropología significa… describir e interpretar o explicar la "otredad" de las poblaciones encontradas en la expansión europea hacia ultramar. Aunque fundamentalmente (y opuestamente) diversificador por naturaleza, tal estudio a menudo ha supuesto una reflexión que reabarcó al europeo mismo y al "otro" ajeno dentro de una humanidad unitaria. Esta historia de la antropología puede entonces ser considerada como una dialéctica continua (y compleja) entre el universalismo del "*anthropos*" y la diversidad del "*ethnos*" o, desde la perspectiva de los momentos históricos particulares, entre la Ilustración y el impulso romántico.[36]

Así pues, estaban en juego algunas tentativas por reconciliar tensiones entre "la racionalidad humana genérica" y "la unidad biológica de la humanidad", por un lado, y con la enorme variedad de formaciones culturales, por el otro, que constituyen puntos a los que regresaré más adelante. El punto inmediato es que los presupuestos y procedimientos constitutivos que conciernen al tiempo dentro de la empresa etnográfica requieren una mayor reflexión; sugieren la persistente influencia de las interpretaciones evolucionistas sobre la antropología contemporánea.[37] Al mismo tiempo, más allá de consideraciones puramente disciplinarias, también insinúan penetrantes proyecciones "metageográficas". Retrocediendo en el tiempo, dichas proyecciones recurren a visiones desarrollistas de la historia de corte académico, a persuasiones cotidianas y sus persistentes intercambios. Con autoridad, aunque de manera ambigua, éstas dividen los mundos sociales

[36] George Stocking, Jr., "Paradigmatic traditions in the history of anthropology", en G. Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p. 347.

[37] Thomas, *Out of Time*.

en terrenos encantados de la tradición y dominios desencantados de la modernidad.

En juego está, ni más ni menos, que la ordenación jerárquica del tiempo-espacio como parte de una interacción más amplia entre el conocimiento moderno, las interpretaciones antropológicas, las agendas históricas y sus configuraciones cotidianas. Considérese el modo en que se han entendido los patrones de la historia y los diseños de la cultura en el pasado y en el presente mediante las formidables oposiciones entre las comunidades estáticas y encantadas tradicionales y las sociedades dinámicas y desencantadas modernas. Ciertamente, espero haber subrayado la importancia de registrar el lugar que ocupan las oposiciones de la modernidad en el moldeado de los mundos sociales.

Mi argumento ahora es que resulta igualmente importante ocuparse de las elaboraciones contendientes de la separación analítica, ideológica y diaria entre las culturas encantadas o tradicionales y las sociedades desencantadas o modernas. Las discusiones aún se encuentran presentes en el seno del pensamiento de la post Ilustración y la academia no occidental, cada uno incluyendo críticas del Occidente tanto en el pasado como en el presente. Sin lugar a dudas, las elaboraciones actuales de las oposiciones jerárquicas de la modernidad las han impregnado con valor contradictorio e importancia contraria. Aquí habremos de encontrar ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y de autoridad. Todo ello está registrado por el *particular* desentrañamiento de tradiciones divergentes de interpretación y explicación que se halla en el centro de la modernidad en tanto ideología e historia. Me refiero aquí a las tendencias opuestas que se han descrito como racionalismo e historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico.[38] Resulta crucial rastrear la frecuente combinación en la práctica intelectual de estas tendencias, a fin de sondear las contradicciones y las discusiones y las ambivalencias y los excesos de los conocimientos modernos. En conjunto, dichas expresiones entrelazadas revelan que los términos de la modernidad están articulados con diligencia, pero también que carecen de cohesión entre ellos.

[38] Cada uno de estos binomios es, hablando en términos generales, homólogo al otro. Las tendencias racionalistas y progresistas —que privilegian la capacidad de la razón y buscan rehacer el mundo a su imagen— han estado usualmente limitadas por el modelo analítico: "lo analítico (siendo *análisis* un término básicamente matemático).

HISTORIA Y CULTURA

He señalado que así como los términos de tiempo y temporalidad han estado presentes de diferentes formas en el centro de la antropología, así también la escritura de la historia ha implicado de varias maneras las proyecciones de la cultura y la tradición. Me dedicaré a este último punto ahora. Aquí resulta importante reiterar que no menos que la antropología, la escritura de la historia ha cargado con la profunda impronta de las oposiciones jerárquicas de la modernidad y que ha expresado agudamente las contradicciones y cuestionamientos del conocimiento moderno, además de recalcar la reciprocidad de estas indagaciones.

En primer lugar, los procesos de institucionalización de la disciplina en el mundo euroamericano durante el siglo XIX —así como sus importantes antecedentes— significaron que la escritura de la historia surgiera como si portara el estandarte de la nación. La disciplina con frecuencia no sólo era interminable y etnocéntricamente introspectiva, sino que estaba moldeada por agudas diferenciaciones entre lo civilizado y lo atrasado en lo concerniente a pueblos y naciones. En segundo lugar, de aquí se siguió que en los foros occidentales los relatos históricos relativamente escasos que se realizaron sobre territorios lejanos, a menudo coloniales, con frecuencia presentaran tales pasados como notas al pie y como apéndices de la historia de Europa. En tercer lugar, las historias construidas en los países colonizados y en las nuevas naciones independientes muchas veces fueron concebidas en la imagen de un Occidente progresista, si bien utilizando para sus propios fines las jerarquías y las oposiciones de una modernidad exclusiva.[39] En cuarto y último lugar, las importantes corrientes de escritura de la historia podían expresar impulsos hermenéuticos, historicistas y contrarios a la Ilustración, pero su relación con una modernidad occidental exclusiva y jerárquica tenía doble filo. Dichas historias articularon sagazmente las no-

[39] Sobre este tema, véase Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, 37, 1992, pp. 1-26; Frederick Cooper, "Conflict and connection: Rethinking colonial African history", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1519-1526, y Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 30-42. Véase también Gyan Prakash, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494. Si bien registran ciertas excepciones, los estudios de Cooper y Sarkar corroboran mis afirmaciones.

ciones de cultura, tradición y *volk* (el pueblo), generalmente de la nación, para cuestionar críticamente la presunción de engrandecer la razón que ellos veían como el leitmotiv de la Ilustración. A la inversa, tales articulaciones de las tendencias hermenéutica, historicista y contraria a la Ilustración no podían eludir, como ya hemos visto, los esquemas del desarrollo de una historia un tanto singular que se centraba en Europa.[40]

Pero ¿qué hay de la escritura más contemporánea de la historia de India? Aquí, también, las nociones de cultura y tradición encuentran manifestaciones bastante peculiares, incluyendo el hecho de que se conviertan en variables abiertas o que se articulen de maneras atenuadas. Consideren primero los relatos históricos que en lo fundamental no reflexionan acerca de sus supuestos y/o que se enmarcan en modos ante todo analíticos. En dos importantes ensayos, Gyanendra Pandey se centró en el fracaso de la moderna escritura de la historia para tratar adecuadamente los pasados de violencia religiosa sectaria en la India colonial y poscolonial, en particular la violencia que constituyó la partición del subcontinente.[41] Pandey considera esta carencia como un problema mayor de la historiografía que subordina la experiencia cotidiana de la violencia y el dolor a las historias de la transición hacia la modernidad, el Estado, la razón y el progreso. Podemos disentir o concordar con la arrolladora condena de la historia que hace Pandey —o, siguiendo a Foucault, la "historia del historiador"— que se ostenta como la "Historia", el oscuro y ominoso reflejo, en un espejo que el propio autor sostiene, de la "Modernidad";[42] sin embargo, es importante hacer constar que Pandey apunta hacia el modo en que los proyectos

[40] Pese al tono crítico de mis argumentos, hay mucho de nuevo que aprender de estas diferentes tendencias de la escritura de la historia. Específicamente, el característico entramado de los impulsos hermenéutico y analítico en varias formas de la empresa histórica requiere mayor atención.

[41] Gyanendra Pandey, "In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, 1992, pp. 27-55, y Pandey, "The prose of otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.

[42] Gyanendra Pandey, "The prose of otherness". La dificultad con este ensayo radica en el estilo de su pronunciamiento. Así, aun cuando Pandey toma nota de las diferencias entre historiadores de diversas convicciones, la "Historia" sigue concebida como singular. Dichas afirmaciones exageradas, de hecho, dimanan de la singularidad del marco omnicomprensivo que maniata el ensayo de Pandey, sin tener ninguna consideración de las marcas de diferencia y de heterodoxia en el meollo de la práctica histórica.

dominantes de la modernidad y el progreso, el Estado y la nación, y la razón y la civilización se construyen dentro de la estructura y el *telos* de diferentes narrativas históricas. Los proyectos no sólo orquestan la existencia y la experiencia de los momentos cotidianos y extraordinarios de la violencia, sino que hacen esto al mismo tiempo que naturalizan y extirpan las transformaciones de la(s) cultura(s) y la(s) tradición(es) donde la violencia está incrustada. Aquí, la violencia, la cultura y la tradición constituyen fantasmas, espectros que la escritura de la historia quiere exorcizar asiduamente, pero son fantasmas cuya inquietante presencia es constitutiva de la narrativa del historiador.[43]

En estos relatos históricos, las articulaciones precisas de la violencia, la cultura y la tradición son ignoradas pero asimiladas —como episodios intrascendentes y aberraciones inconvenientes— en las interminables narrativas de las transiciones inevitables. De esta manera, las representaciones coloniales del malestar "nativo" y los escritos nacionalistas sobre la lucha sectaria comparten una base común, puesto que cada uno ofrece explicaciones moldeadas en términos de la criminalidad, el atraso, las pasiones primitivas y la viva irracionalidad del pueblo. De igual modo, existen fuertes nexos entre historiadores modernos de distintas convicciones ideológicas en cuanto a su manera de representar la violencia, por ejemplo, de la Partición del subcontinente en India y Pakistán. Se dedica muy poco espacio en estos relatos —constituidos de múltiples formas por una búsqueda de estructuras subyacentes, privilegiando las fuerzas del cambio, y una preocupación por las acciones de grandes hombres— para analizar el trauma o el significado de la violencia sectaria, incluyendo las consideraciones importantes de los términos y transformaciones de las culturas y tradiciones de las cuales forma parte. Lejos de sorprender, la violencia y el dolor —así como sus implicaciones mutuas con la cultura y la tradición— quedan relegados al reino de la "otredad", una otredad que formativamente obsesiona a la escritura de la historia y al subcontinente indio.[44]

[43] A todas luces, estoy matizando los argumentos e ideas de Pandey con filtros relacionados, mas distintos.

[44] Pandey, "In defense of the fragment." Este último ensayo establece que dicha exclusión de los significados de la violencia y los contornos del dolor en las arenas cotidianas persiste en el presente. Trabajos más recientes sobre la Partición buscan resarcir tal exclusión de los términos de violencia y dolor en la empresa histórica; consúltese, por ejemplo, Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking

Los términos de la cultura y la tradición también plantean problemas para la escritura de la historia que defiende activamente estas categorías-entidades. Hay un lugar preponderante en el desarrollo de la antropología histórica sobre el sur de Asia que está ocupado por el proyecto colectivo de Estudios Subalternos. Un importante punto de partida del proyecto implica una reconstrucción de las formas de cultura y de conciencia presentes en las iniciativas y los movimientos de grupos subordinados. Al mismo tiempo, como he analizado en otra parte, las dificultades en el trabajo anterior de Estudios Subalternos tenían vínculos con el lugar que ocupaban la cultura y la tradición dentro del proyecto.[45] Aquí, a menudo, la cultura aparecía como un elemento a priori más que como una categoría crítica en la escritura de la historia. Por un lado, en este corpus, las culturas de los subalternos permanecieron más bien como marcos estáticos de creencia y comportamiento, lo que irónicamente correspondía a la noción previa que la antropología tenía de la cultura como un "modo de vida entero/intacto". Esto quiere decir proyectos, en su mayoría inmutables y heterogéneos, de pensamiento y acción, los cuales subyacían tras la pasividad y resistencia de los grupos subalternos. Por otro lado, debido a la preocupación por la autonomía y la "agencia" de lo subalterno, articuladas por las dualidades entre la resistencia y la dominación y entre lo subalterno y la élite, las prácticas significativas de grupos subordinados ante la autoridad aparecían como simplemente opuestas a la dominación, de modo que las culturas y las tradiciones de los subalternos quedaban situadas fuera de la productividad del poder.

Precisamente estos temas son los que se han convertido en cuestiones importantes en las transformaciones recientes de la antropología y la historia. Junto con las amplias y novedosas contradicciones, disputas y conjunciones de estas indagaciones, estos temas se analizan en los siguientes capítulos.

Penguin, 1998; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998, y Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[45] Saurabh Dube, *Stitches on Time*, en especial el capítulo 5.

PRIMERA PARTE

SUBALTERNOS Y SUJETOS



Godhra incident.

PRÓLOGO

Hace muchos años, mediante *Angelus Novus*, una pintura de Paul Klee, Walter Benjamin bajó un ángel a la tierra, "sus ojos miran, su boca está abierta, sus alas extendidas".[1] ¿Podemos acaso olvidar el ángel del progreso, un ángel con la cara "volteando hacia el pasado" impulsado hacia el futuro por una tormenta que "sopla desde el paraíso", la tormenta que "llamamos progreso"? ¿No era este semblante crítico una reflexión perspicaz, aunque oscura, acerca de la modernidad y la historia? Tomar la imagen y las preguntas que plantea equivale a pensar a través del testimonio de Benjamin, llevando los pasados a contracorriente del progreso. Equivale a confrontar el lugar del desarrollo con la imagen de la historia y la reflexión de la modernidad, incluyendo, quizás a tono con los gustos de Benjamin, la tormenta del progreso, recordando siempre nuestra responsabilidad con el pasado, su peso sobre el presente, la gravedad de la pérdida y la apuesta de sufrir. Éste es, entonces, el punto de partida de la premisa fundadora, si se me permite, de lo que llamo historia sin garantía, la base misma, por así decirlo, de *El archivo y el campo.*

Hay una íntima conexión entre la "tormenta del progreso" de Walter Benjamin y lo que he llamado una "historia sin garantía". No es necesario insistir mucho para mostrar que el progreso y el desarrollo en el pasado y en el presente —como una manera de ver, un método de imaginar, un modo de sentir, una estructura de sentimiento, una textura de la experiencia— constituyen precisamente la garantía de la historia en la modernidad. De aquí se desprende que, al llamar a pensar mediante tales proyecciones, mediante una historia sin garantía, no estoy demarcando un dominio par-

[1] Walter Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. de Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 255-265. Véanse también los comentarios de Arendt respecto de la visión del "ángel del progreso" en la imagen del "*flâneur*". Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Benjamin, *Illuminations*, pp. 12 y 13.

ticular de la empresa académica, ni un estilo específico de escribir historia. Más bien, la historia sin garantía se refiere a ciertas actitudes hacia el pasado y el presente, el mundo social y la escritura de la historia.

Por un lado, en este libro, los conceptos y proyecciones —de la conversión y la cultura, del progreso y el desarrollo, de la modernidad y la comunidad, del imperio y la nación, del género y la casta, del tiempo y el espacio— cuestionados por una historia sin garantía no se plantean como simples objetos del conocimiento ni se tratan como simples aberraciones ideológicas en espera de su exorcismo inevitable en manos del entendimiento prístino. Más bien, anuncian con agudeza, exigiendo una articulación crítica, las condiciones para conocer y las entidades y coordenadas que apuntalan los mundos que habitamos. Por otro lado, esta orientación cuestiona cuidadosamente las categorías analíticas de origen académico al unirlas con las configuraciones cotidianas de estas entidades, términos demandantes de los mundos de todos los días, sin privilegiar ni uno ni otro, desenredándolas cuidadosamente a la luz de su enunciación. Mediante tales medidas, la historia sin garantía abre la posibilidad de enfrentarle un espejo a las suposiciones, categorías y entidades que sustentan nuestros mundos de modernidad tardía, apuntando hacia concatenaciones de temporalidades distintas y coetáneas y de historias heterogéneas que se empalman en medio del pasado y del presente.

2. INSURGENTES SUBALTERNOS

A fines de los años setenta, un pequeño grupo de jóvenes historiadores del sur de Asia, radicales y entusiastas, concentrados en Inglaterra, celebraron una serie de reuniones con un distinguido y experimentado erudito marxista de la India colonial, Ranajit Guha, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex en Falmer cerca de Brighton. Los allí reunidos compartían una sensibilidad política mutua nacida de los sucesos del 68 y del movimiento maoísta Naxalbari en India; una intención política común que había sido alimentada por un radicalismo poco espectacular pero decidido de los años setenta en Gran Bretaña (y otros lugares), y una voluntad de participación colectiva que había sido agudizada por los excesos de la policía y del gobierno durante el Estado de Emergencia política —provocado por la entonces primera ministra Indira Gandhi— entre 1975 y 1977 en India.[1] El propósito de estas discusiones en Sussex era llegar a un acuerdo sobre una nueva agenda para la historiografía de India, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados —protagonistas legítimos pero desheredados— en la hechura del pasado, y con ello corrigiera el desequilibrio elitista de gran parte de lo que se escribía al respecto. Así nació Subaltern Studies, un proyecto que hasta ahora ha visto la publicación de 10 volúmenes de ensayos, además de varios libros debidos a la pluma de miembros del grupo de base de este proyecto, que también forman parte de su impulso más amplio.

En una de las primeras declaraciones acerca del programa de trabajo de este grupo, Ranajit Guha definía el objetivo de Subaltern Studies como un esfuerzo "para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sudasiáticos, para rectificar el sesgo

[1] Véase Gyan Prakash, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, en particular las pp. 1476-1479.

elitista de gran parte de la investigación y el trabajo académico".[2] Desafiando las afirmaciones simplistas de un marxismo ingenuo según las cuales la economía y sociedad sudasiáticas podían entenderse en términos de claras divisiones de clase, el proyecto emprendió la elaboración de la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos de Antonio Gramsci, como una metáfora para los atributos generales de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, ya se expresara ésta en términos de clase, casta, edad, género o cargo público. En la naturaleza misma de las dimensiones de cajón de sastre de esta categoría, más que como un matizado instrumento heurístico, lo subalterno podía adquirir los atributos de una entidad histórica y social sustantiva y singular. No obstante, como una forma abreviada para referirse a un conjunto de problemas por analizar, la categoría de subalterno también contenía ya en sí la posibilidad de fundamentar análisis que profundizaban la articulación de principios diferentes, entrelazados, de división social y dominación cultural, incluyendo comunidad y clase, casta y raza, género y nación.

Estas versiones bastante diferentes de lo subalterno como una categoría, se han interpretado de maneras interesantes y enigmáticas a lo largo del desarrollo del proyecto. Con el amargo despecho de los críticos de Subaltern Studies, los primeros ejercicios surgidos del proyecto reconstruían las variadas trayectorias y modos subyacentes de la conciencia de los movimientos de grupos subordinados de India para destacar la autonomía y condición de agente (*agency*) de estas comunidades, mediante la delineación de lo subalterno como una categoría más o menos homogénea.[3] Des-

[2] Ranajit Guha, "Preface", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, p. viii. A principios de los años ochenta, el comité editorial de *Subaltern Studies* estaba compuesto por Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ranajit Guha, David Hardiman, Gyanendra Pandey y Sumit Sarkar. A principios de los noventa se reorganizó el comité de *Subaltern Studies* y los miembros de base eran: Shahid Amin, Gautam Bhadra, Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey. David Arnold, Dipesh Chakrabarty y David Hardiman siguieron siendo consejeros editoriales, acompañados en esta función por Sudipto Kaviraj, Shail Mayaram, Mathias Samuel Soundra Pandian, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu. En la actualidad el comité ya no existe.

[3] Véase, en particular, de Rosalind O'Hanlon, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1, 1988, pp. 189-224, la mejor de estas críticas. Véase asimismo Christopher Bayly, "Rallying around the subaltern", *Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988, pp. 110-123.

baratando las reclamaciones de censores y comentaristas, los ejercicios más recientes del proyecto han examinado las mediaciones múltiples —de naturaleza social y epistémica, de carácter cultural y discursivo— que sostienen la producción de sujetos subalternos, y convertido lo subalterno en una perspectiva y una metáfora para cuestionar las formas dominantes de conocimiento de imperio y nación, Estado y modernidad. En discusiones acerca de Subaltern Studies, las críticas de montajes homogéneos de lo subalterno que se consideran idealizaciones del pasado han sido reemplazadas por acusaciones de una heterogeneidad implacable que se ha entendido como una fragmentación de la historia.[4] Las intervenciones dentro del proyecto mismo continúan encontrando nuevos significados para lo subalterno como una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica.[5]

ORA ESTO, ORA LO OTRO

¿Cómo entender Subaltern Studies? ¿Acaso es esta empresa una extensión creativa de la tradición de las historias desde abajo, un esfuerzo que se ha extraviado en los imperativos posmodernos, postestructuralistas y poscoloniales? ¿O designa otra iniciativa, una forma distinta de crítica poscolonial? Importantes intervenciones en el debate acerca de Subaltern Studies reflejan las polaridades polémicas en el fondo de estas cuestiones. El resultado: respuestas tendenciosas, programáticas. En contraste, en este capítulo ofrezco una discusión sustantiva de las maneras como Subaltern Studies ha

[4] Véase la más importante de estas críticas recientes en Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997. Por lo menos en parte, la acusación clave de la crítica de Sarkar proviene del hecho de que él es ex miembro del grupo de Subaltern Studies.

[5] Respecto a las discusiones teóricas y críticas de la categoría de lo subalterno y de Subaltern Studies desde el interior del proyecto, véase Veena Das, "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363; Dipesh Chakrabarty, "Invitation to a dialogue", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, pp. 364-376. Véase también Gyan Prakash, "Writing post-orientalist histories of the third world: Indian historiography is good to think", en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992, pp. 353-388.

animado y articulado tanto las historias desde abajo como las perspectivas poscoloniales.[6]

Como es sabido, desde los años sesenta hemos presenciado el desarrollo de una tendencia mundial de la historiografía conocida como "historia del pueblo", "historia desde abajo" e "historia desde abajo hacia arriba".[7] Este desarrollo, parte de la expansión más amplia de la historia social, se ha convertido en un paso historiográfico significativo en India sólo desde fines de los años setenta. En esto se puede atribuir un papel decisivo al trabajo de Subaltern Studies.[8] Ahora bien, Subaltern Studies no es sólo una forma específica de escritura de la historia y de crítica cultural en India, sino también es parte integrante de movimientos transnacionales más extensos en la historiografía. Así, la primera parte de este capítulo examina la formación de la historia desde abajo en India, ubicándola en el contexto más amplio de las primeras vetas abiertas en el campo internacional de la historia del pueblo, exponiendo las directrices iniciales de desarrollo y los planteamientos de este género en India, e indicando algunos de los problemas que se han presentado —y todavía asedian— a los profesionales de la historia desde abajo.

Más cerca de nosotros, aproximadamente durante los últimos 10 años, las maneras de escribir la historia —incluyendo la historia desde abajo— han experimentado más transformaciones en el contexto mundial, y la historiografía india no ha permanecido al margen. Algunos de estos cambios han sucedido porque los historiadores y antropólogos han hecho cola, cada vez en mayor número, para presentarse ante los críticos literarios, los nuevos jefes de "teorilandia". Por otra parte, si bien ciertos trabajos dentro de Subaltern Studies se han adaptado y contribuido a esta erudición tipo encuentro de la orilla izquierda con el East Village, los

[6] Para análisis acerca de los debates más amplios sobre historia del sur de Asia, véase Gyan Prakash, "Writing post-orientalist histories of the third world", en Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; y Sumit Sarkar, "The many worlds of Indian history", en Sarkar, *Writing Social History*.

[7] A lo largo de este capítulo, uso indistintamente las expresiones historia del pueblo e historia desde abajo.

[8] *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989; *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, Oxford University Press, 1992; *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, Oxford University Press, 1994.

más de los volúmenes de la serie han revelado una heterogeneidad interna y una frescura de propósitos al acometer las tareas que se les presentan. Al mismo tiempo, también ha habido un cambio de énfasis dentro del proyecto, de las primeras construcciones del pasado de grupos subordinados a las recientes investigaciones de las historias de Estados y naciones. La última parte de este capítulo explora las implicaciones de este nuevo acento en Subaltern Studies, acento que a la vez es una investigación de las razones de Estado y un registro de estados de ánimo. Juntas, ambas constituyen un esfuerzo de mi parte por transmitir una percepción de la trayectoria y carácter así como de las posibilidades y problemas de la nueva historia cultural que trabaja con materiales del sur de Asia, que articulan un conjunto más amplio de preocupaciones.

HISTORIAS DESDE ABAJO

La idea de una historia del pueblo se remonta a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Europa. Movimientos de autodescubrimiento nacional y el "descubrimiento" de lo "folclórico" produjeron historias de las costumbres y tradiciones "del pueblo".[9] Además, el término ha comprendido escritos que varían enormemente en sus posturas políticas y en consecuencia en su elección y tratamiento de los temas. Lo que ha sido común a las diferentes formas de la historia del pueblo es que, en lugar de un interés exclusivo en los gobernantes y la forma como gobernaron, se han enfocado —de maneras diferentes, a menudo contradictorias— en el pueblo llano.[10] Éste es el significado de historia del pueblo en su sentido más amplio e inclusivo. Aquí uso el término de una forma más restringida para referirme a los pasos hacia el estudio histórico de grupos subordinados que se han dado desde los años sesenta. Tal uso del término historia del pueblo o historia desde abajo no niega que estos estudios posteriores estén marcados por continuidades con el pasado o que difieran entre ellos en método y

[9] Véase, de Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, New York University Press, 1978, y "People's history or total history", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 4-8. Burke examina las limitaciones de este tipo, particularmente las ambigüedades en el uso del término "pueblo".

[10] Burke, "People's history".

posturas políticas. Lo que quiero demostrar es que a diferencia de las iniciativas de antes, dispares y aisladas, la historia desde abajo, en el contexto político específico de los años recientes, ha surgido como una especie de historiografía alternativa dentro de las instituciones académicas (y fuera de ellas): ha establecido un notable discurso historiográfico con una presencia internacional.[11]

Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido ver a los grupos subordinados —mujeres, grupos étnicos, trabajadores— como objetos privados de conciencia y como víctimas pasivas de la historia. Como corolario, las rebeliones y revueltas de grupos subordinados se explican como reacciones directas, ciegas, a presiones económicas. Las "masas" se parecen a un volcán: permanecen pasivas, dormidas, hasta que se levantan como "multitud" cuando los fuegos del estómago empiezan a quemar. Desafiar semejante concepción de los grupos subordinados ha ayudado a constituir una importante veta en la historia desde abajo. El mejor trabajo dentro de esta tradición ha considerado a los grupos subordinados como *agentes conscientes de la historia*, que han moldeado y sido moldeados por los procesos sociales, que vivían y hacían el pasado. Esta postura está relacionada, además, con otra importante veta en la historia del pueblo. Esta tradición historiográfica, cada vez más, se ha centrado en las *formas de cultura y conciencia* de los grupos subordinados. Este enfoque tiene como premisa reconocer que la cultura y la conciencia de los grupos subordinados, como se expresan en sus manifestaciones y prácticas, tienen una lógica y una racionalidad distintivas que es posible definir en términos de su universo conceptual y de la validez de su experiencia.

Estos dos aspectos interrelacionados se entienden mejor mediante ejemplos específicos. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una estable sociedad paternalista en la que los valores de la "*gen-*

[11] Véanse las recientes reseñas de la historia desde abajo y las formas como los géneros de historia oral, feminista y microhistoria —y los últimos desarrollos dentro de la antropología histórica— se enlazan con los intereses de la historia desde abajo, por ejemplo en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 1-66, 93-139; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 18-77; y Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991.

try" (hidalguía) habían sido asimilados en todos los niveles sociales. No sorprende que así se explicara la deferencia de los *lower orders* (clases bajas). Sólo era durante épocas de agudas carencias y escasez que estos *lower orders*, como reacción ante diversos estímulos económicos, se llevaban las manos al vientre y participaban en disturbios por alimentos. Ésta es, por lo menos, la visión desde arriba. Estudios de la Inglaterra dieciochesca dentro de la tradición de la historia del pueblo, en particular la obra de E.P. Thompson, han revelado una rica y autónoma cultura popular.[12] Los grupos subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII fueron participantes creativos en un vigoroso "proceso de formación de la cultura desde abajo".[13] Estos grupos se servían de su experiencia de trabajo y relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y al sistema de creencias, a las prácticas y ritos, de la cultura popular del siglo XVIII. Si nos situamos dentro de esta cultura, la deferencia aparece como "en parte autoconservación necesaria, en parte la calculada extracción de cualquier cosa que pudiera ser extraída de los gobernantes".[14] Además, la acción de la multitud durante épocas de escasez en el siglo XVIII no se puede reducir a meras presiones económicas y descartarse mediante el uso de términos como "disturbio" y "multitud", los cuales tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, denotan un carácter convulsivo y falta de organización. La mayor parte de los ejemplos de acción de la multitud no eran inconscientes o desorganizados. En lugar de ello, estaban animados por la lógica de la "economía moral", una noción

[12] El examen de la cultura popular de la Inglaterra del siglo XVIII que sigue se basa en buena medida en el trabajo de Thompson y de Hans Medick. E.P. Thompson, "Patrician society, plebian culture", *Journal of Social History*, 7, 4, 1974, pp. 382-405; E.P. Thompson, "Eighteenth-century English society: Class struggle without class?", *Social History*, 3, 2, 1978, pp. 133-165; E.P. Thompson, "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present*, 38, 1967, pp. 56-97; E.P. Thompson, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, 50, 1971, pp. 76-136; E.P. Thompson, "The crime of anonymity", en Douglas Hay *et al.*, *Albion's Fatal Tree*, Londres, Penguin, 1975, pp. 255-344; E.P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin, 1977; Hans Medick, "Plebian culture in the transition to capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, Routledge, 1983, pp. 84-113; Hans Medick, "The proto-industrial familiy economy", en Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm (eds.), *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 38-73.

[13] Thompson, "Patrician society", p. 393.

[14] Thompson, "Eighteenth century English society", p. 163. Véase también Thompson, "Patrician society".

de normas y obligaciones y de las funciones económicas propias de los diferentes grupos dentro de la comunidad, lo cual era una característica central de la cultura popular del siglo XVIII.[15] Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por una clara lógica. Los patrones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían gastos extravagantes de acuerdo con la condición social, el prestigio y el lujo, una vez que las necesidades inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Semejante comportamiento podría parecernos hoy antieconómico e irracional. Sin embargo, en un contexto de incertidumbre económica fundamental y de incesantes amenazas de pérdidas, tales gastos ayudaban a los grupos subordinados a definir su propia conciencia: fortalecían lazos familiares, de vecindad y amistad dentro del ámbito de la cultura popular. El capital que se invertía era monetario y emocional: lo que se producía y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales estos grupos subordinados recurrían en tiempos de carencia y escasez.

He aquí un segundo ejemplo. En un debate acerca de la esclavitud de los afroamericanos en Estados Unidos, los historiadores conservadores hablaban de los aspectos benevolentes y paternalistas del sistema esclavista. En cambio, los historiadores liberales y radicales subrayaban el carácter inhumano y opresor de la esclavitud. Ambas posturas trataban a los esclavos como objetos. Contrariamente a esta imagen, los historiadores dentro de la tradición de la historia del pueblo han subrayado que aunque la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no eran víctimas pasivas de este sistema. Por ejemplo, Eugene Genovese ha afirmado que la población afroamericana no aceptaba irreflexivamente el cristianismo —la religión que los amos buscaban imponer a sus esclavos como mecanismo de control. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma por medio de un proceso de préstamo selectivo de los motivos e ideas de la religión del hombre blanco.[16] De manera parecida, Lawrence Levine ha destacado la autonomía de la cultura y conciencia negras expresada en sus cuentos folclóricos, en su humor y en los espirituales negros. Cuando los esclavos cantaban "*Didn't my Lord deliver Daniel… then why not every man?*"

[15] Thompson, "Moral economy".

[16] Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon Books 1974.

(¿Acaso mi señor no libertó a Daniel… entonces por qué no a todos los hombres?), expresaban su experiencia de la opresión, su dolor y humillación y su deseo de libertad. Las historias populares del *animal trickster*, que siempre vence a los animales más grandes gracias a su astucia, también revelan los contornos de una conciencia que rehusaba someterse a una obediencia ciega.[17] La cultura y religión que los esclavos crearon y alimentaron les proporcionó un "espacio vital" (*living space*).[18] Les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones sumamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y subversión ocasional de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos también significaba que en otras áreas aceptaban las relaciones básicas de dominación y subordinación. Esto estableció los límites de la cultura y conciencia de los esclavos. Las rebeliones y revueltas de los esclavos contra la institución del esclavismo no correspondían verdaderamente a su cuestionamiento de este sistema social represivo e inhumano. La lógica que animaba la cultura de los esclavos era la de una "conciencia contradictoria".[19] Más adelante retomo el problema de la condición de agente (*agency*) —grupos subordinados como participantes en un proceso social— seguido del enfoque centrado en la cultura.

El contexto político que definió el desarrollo temprano de la historia desde abajo fue el del desencanto ocasionado por los partidos comunistas organizados burocráticamente. Esto venía, en buena medida, de un reconocimiento de los problemas del comunismo estalinista. La búsqueda de un comunismo genuinamente libertario y democrático que respetara la dignidad humana y en el que las voces del pueblo no fueran silenciadas ha tenido su corolario en la escritura de la historia. Los socialistas recurrieron al pasado para recuperar los movimientos de masas democráticos y libertarios que afirmaban la dignidad humana en condiciones sumamente adversas y para restaurar las voces del pueblo silenciadas por la práctica histórica establecida. Este contexto político se ha caracterizado cada vez más por iniciativas políticas y culturales, a menudo al margen de los partidos comunistas ortodoxos —grupos ambientalistas y en favor del desarme nuclear, movimientos feministas de liberación y de homosexuales—, y ha hecho

[17] Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.

[18] Tomo la noción de "espacio vital" de Genovese, *Roll Jordan Roll*.

[19] T.L. Jackson Lears, "The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities", *American Historical Review*, 90, 3, 1985, pp. 567-593.

posibles otras dos vetas, importantes y en extremo valiosas, en la historia del pueblo. La primera ha consistido en los intentos de ciertos grupos por democratizar el acto de producción histórica, sacándolo de la academia y ampliando el padrón de escritores de historia. Los grupos étnicos, las mujeres y los trabajadores han empezado conscientemente a reflexionar sobre su propio pasado y a escribir sobre ello. La otra veta, que trajo consigo el movimiento feminista como secuela, es que se escriba la historia, por mujeres y hombres, considerando el tema del género como uno los principios organizadores de los sistemas sociales. Estos desarrollos, me parece, contribuyen en alguna medida a definir la historia del pueblo no sólo como una alternativa, sino también como una historia de oposición.

En India, el impulso inicial para el desarrollo de la historia desde abajo vino del debate sobre el lugar que ocupan los movimientos de campesinos, trabajadores y grupos tribales en el movimiento nacionalista indio: varios historiadores subrayaron entonces la mayor militancia y la autonomía relativa de estos movimientos en relación con la organización del Congreso Nacional Indio, si bien se consideraba que los dirigentes del Congreso estaban restringiendo estos movimientos.[20] Sin embargo, el problema que había con varias de las primeras aportaciones a este debate fue que el Congreso Nacional Indio persistió como su único punto de referencia. Lo que estos historiadores buscaban era el grado de autonomía de los movimientos de campesinos y tribales respecto del Congreso. Como resultado, los ámbitos políticos de los propios grupos subordinados, incluyendo sus formas constitutivas de cultura y conciencia, no se exploraron cabalmente. La maduración del proyecto de Subaltern Studies ha tenido un papel significativo en la superación de esta debilidad.[21]

La aspiración de Subaltern Studies ha sido "fomentar un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sobre el sur de Asia para rectificar la tendencia elitista de gran parte del trabajo

[20] Véase una lista exhaustiva de estas obras en Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983. El trabajo de Sarkar es importante porque recoge estos problemas y explora la compleja dialéctica entre los relativamente autónomos movimientos campesinos y tribales, por un lado, y el Congreso y las organizaciones de las élites, por el otro.

[21] *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha; *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey; *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman.

de investigación y académico".[22] Como categoría, subalterno ha sido usado como un atributo general de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, expresado en términos ya sea de clase, ya de casta, ya de edad, ya de género, ya de cargo gubernamental. Los historiadores de lo subalterno empezaron reconstruyendo la trayectoria de los movimientos de los grupos subordinados en India y exploraron la conciencia que animaba estos movimientos. Ahora bien, en lugar de tratar de hacer un inventario exhaustivo de los primeros trabajos emprendidos por el proyecto Subaltern Studies, limito aquí el enfoque a unas cuantas de las primeras colaboraciones, representativas de las vetas abiertas por este proyecto historiográfico. Este ejercicio, me parece, es una forma de destacar la riqueza y novedad de las historias desde abajo de India.

Permítaseme añadir aquí, sin embargo, que mi lectura de las historias desde abajo de India no carece de una actitud crítica. Así, tras una reseña de los argumentos de algunos de los primeros trabajos importantes del proyecto Subaltern Studies, señalo asimismo ciertos problemas importantes que acosan a estos relatos históricos. Tales dificultades tienen que ver con la manera como estos relatos se apoyaban, en ocasiones, en modelos teleológicos, con su más o menos tenue dominio de la categoría de cultura, con un trabajo inadecuado de la relación entre estructura y condición de agente que a menudo surgía a raíz de un uso irreflexivo —en algunos de los relatos— de métodos estructuralistas, y por último, con una falta de compromiso con los problemas de género. Y aquí, a la vez que señalo estos problemas, también esbozo definiciones más completas de las categorías de cultura, estructura y la condición de agente. Ahora bien, si las más importantes de las primeras vetas dentro de Subaltern Studies con frecuencia implicaban la elaboración de una nueva perspectiva en el estudio de movimientos anticoloniales e iniciativas que se oponían a la situación colonial por parte de grupos subalternos —y de la relación de estos esfuerzos (simultáneamente discursivos y prácticos) con el nacionalismo de clase media—, muchas de las colaboraciones importantes recientes de Subaltern Studies se han interesado más bien en la construcción de críticas teóricas más amplias del Estado, la nación y la modernidad y su historiografía en la India colonial y contemporánea. Dicho de otro modo: ha habido cierto cambio en la

[22] Ranajit Guha, "Preface", Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, p. viii.

atención antes fijada en el ámbito político sobre los grupos subordinados, hacia la arena de las imaginaciones y negociaciones de la modernidad colonial, los nacionalismos dominantes y el Estado moderno, por parte de la clase media. Este cambio reciente y estas nuevas preocupaciones son objeto de la última parte de este capítulo y aquí también un espíritu crítico anima mi trabajo. De hecho, construyo una lectura oblicua a las vetas de los nuevos relatos dentro de Subaltern Studies para afirmar que nuestras críticas teóricas de las modernidades coloniales y de los Estados modernos (y su historiografía), en particular si se moldean como relatos históricos, necesitan cuidarse de la tendencia a aceptar las categorías heredadas como algo dado, que proceden de planos *ur* de la historia; necesitan prestar atención a las refundiciones críticas y procesos plurales que animan la construcción y elaboración de historias (y escritos históricos), en lugar de enmarcar nuestros análisis en términos de modelos omnímodos y más o menos singulares, y que, en cualquier caso, necesitan evitar las muchas modalidades superficiales y en boga de retórica antiilustrada. Habiendo aprendido mucho del espíritu crítico de Subaltern Studies, amplío los enfoques críticos de razonamiento sobre esta empresa historiográfica y teórica.

NACIONALISMOS SUBALTERNOS

Empecemos por un estudio ubicado en la intersección de dos perspectivas distintas: la sociología de la protesta campesina en la India colonial y el estudio de la historia según una orientación ecológica. El autor, Ramchandra Guha, se ocupa de la trayectoria y lenguaje de la protesta social en la región Kumaun en el norte de India a principios del siglo xx.[23] La introducción de la silvicultura comercial debida al gobierno colonial perturbó el patrón de uso de los recursos forestales de los pobladores de las montañas. Además, la llegada del departamento forestal colonial hizo que aumentara la incidencia del *begar* o trabajo forzado. Las nuevas leyes y reglamentos amenazaban la considerable autonomía de la comunidad aldeana, transgredían las nociones que los pobladores de las montañas tenían de la relación entre el gobernante y los gobernados y, por ello, chocaban con sus nociones

[23] Ramchandra Guha, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, pp. 54-100.

de justicia. Lo que se ponía en juego era un conflicto entre dos concepciones encontradas de propiedad, dos visiones del mundo diferentes: por un lado, el derecho al libre uso de los recursos forestales de los aldeanos, sancionado por la costumbre y reglamentado por la comunidad entera, concepción que funcionaba al margen de nociones desarrolladas de propiedad privada y enraizada en una economía de subsistencia orientada según valores de uso respecto de los recursos naturales; por el otro, la afirmación del Estado de su monopolio sobre los bosques, monopolio que se explotaría comercialmente. Este conflicto fraguó el descontento de los pobladores de las montañas que se manifestaba de diferentes formas: abandono de las aldeas, desobediencia e infracción de leyes impuestas e incendios provocados de bosques. En el nivel organizativo, la protesta aldeana provocó que cierto grupo llamado Kumaun Parishad se hiciera más radical. Tras el éxito de la campaña de Kumaun Parishad contra el trabajo forzado, esta organización comenzó un movimiento contra las leyes forestales, caracterizado principalmente por el incendio de bosques, bajo el mando de Badridutt Pande. El carácter específico y la forma de protestar de Kumaun se relacionaba estrechamente con la estructura política y económica de la región. Así, si la cohesión y el espíritu colectivo de la comunidad aldeana constituía el motivo principal de la acción política, el verdadero lenguaje sociocultural de resistencia —abandono y contravención de leyes, actos caracterizados por la relativa ausencia de violencia, al compararlos con las rebeliones campesinas en otras partes de India— era moldeado por la considerable autonomía de la comunidad aldeana (y por la ausencia de una clase social que pudiera absorber el impacto cultural en la misma). Además, el lenguaje sociocultural de resistencia estaba ligado estrechamente a la historia particular de la resistencia campesina en Kumaun, especificada por el *dhandak*, una forma de protesta, sancionada por la costumbre, a la cual podía recurrir el pueblo en momentos en que se transgredía la relación tradicional *raja-praja* (gobernante-gobernado).

El trabajo de Ramchandra Guha ilustra el doble movimiento efectuado por Subaltern Studies: se salía de los estudios convencionales, centrados en el Congreso Nacional Indio, de movimientos campesinos y tribales, y rompía con la tradición de ver estos movimientos como expresiones directas de cambios "fundamentales" en la economía. Esto condujo a explorar las causas, la trayectoria, las características y el lenguaje de diversos movimientos de grupos subordinados, lo cual se llevó a cabo, necesariamente,

en los niveles regional y local.[24] También condujo a esfuerzos por ocuparse del complejo problema de la cultura y la conciencia que definía el ámbito de la política de los grupos subordinados.

El estudio de Gyanendra Pandey de los movimientos Kisan Sabhas (colectividad campesina) y Eka (unidad) en Awadh, en la India rural del norte entre 1919 y 1922, delineó los contornos de la perspectiva campesina que dio lugar a estas iniciativas.[25] Estos movimientos empezaron por el surgimiento de Kisan Sabhas.[26] La solidaridad de casta y la autoridad de la casta panchayat tuvieron un papel significativo en este esfuerzo de organización de los campesinos de Awadh. Las sanciones consuetudinarias de las organizaciones de casta de la aldea pusieron en vigor la práctica tradicional del boicot social —*nai-dhobi band* o suspensión de los servicios cotidianos del barbero y el lavandero— contra aquellos campesinos que desafiaban la autoridad de Kisan Sabhas. De hecho, la conciencia de casta siguió siendo importante incluso cuando los movimientos de Kisan Sabhas habían logrado el apoyo de arrendatarios y labriegos de diferentes castas (invierno de 1920-1921). Además, el movimiento campesino de Awadh se caracterizó por un extendido simbolismo religioso. Baba Ramchandra, el más conocido de los dirigentes de la iniciativa, leía fragmentos del *Ramcharitmanas* de Tulsidas en las primeras reuniones de campesinos. *Sita-Ram*, cierta forma de saludo que hacía caso omiso de la deferencia verbal, reemplazó el *salaam* (un saludo que habitualmente era dirigido por una persona subordinada a un superior) en el ámbito de la convivencia social campesi-

[24] Véase David Arnold, "Rebellious hillmen: The Gudem-Rampa uprisings", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, pp. 88-142; Stephen Henmingham, "Quit India in Bihar and the Eastern United Province: The dual revolt", y Gautam Bhadra, "Two frontier uprisings in Mughal India", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 130-179 y 43-59; David Hardiman, "Adivasi assertion in south Gujarat: The Devi movement", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 196-230, y David Hardiman, "From custom to crime: The politics of drinking in colonial Gujarat", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, pp. 165-228.

[25] Gyanendra Pandey, "Peasant revolt and Indian nationalism: The peasant movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, pp. 143-197.

[26] Los antecedentes del movimiento residían en un complejo proceso de cambios en las relaciones agrarias en Awadh desde 1856, *ibid*., pp. 144-147.

na. Ahora bien, se atribuyeron a *Sita-Ram* poderes milagrosos: el saludo llegó a usarse entre los campesinos de todas las comunidades y se convirtió en el principal grito de unión del movimiento campesino. Está claro que un modo religioso de entender el mundo era la base de la idea de una lucha justa y moral que era "fundamental para la aceptación de los campesinos de la necesidad de rebelarse".[27] Según la concepción de los campesinos del orden prescrito y "natural" del mundo, había gobernantes (*raja*) y gobernados (*praja*). Un verdadero gobernante era justo. En cuanto a los gobernados, su subordinación no era injusta, sino inevitable. La premisa de la relación "tradicional" entre el gobernante y el gobernado consistía en suponer la existencia de una población sometida pero conforme que se ganaba la vida y se ocupaba sólo de su propia existencia. Estaba prohibido transgredir esta relación. Así, cuando el arrendador decidió aplicar excepcionalmente nuevos y opresivos impuestos en épocas de considerable estrechez a importantes grupos de la población campesina, los campesinos de Awadh esgrimieron la resistencia como algo que se consideraba moralmente correcto y necesario.

Habría que añadir algo más a esta imagen. La visión de los campesinos de su rebelión y sus dirigentes se enraizaba en la noción de una relación alternativa y verdaderamente justa entre los gobernantes y los gobernados: "*Baba Ram Chandra ke rajwa, praja maja urawenai*" (En el reino de Baba Ramchandra, el pueblo gozará).[28] Como sugiere Pandey, es cierto que en el transcurso del movimiento, los campesinos superaron algunas de sus "limitaciones tradicionalistas".[29] Al mismo tiempo, Pandey parece pasar por alto que lo evidente aquí no era una transformación radical, sino más bien un desarrollo ulterior de la conciencia campesina —un desarrollo, quisiera observar, que subrayaba el carácter contradictorio de esta conciencia. Hacia principios de los años veinte, cuando se desarrollaba el movimiento Eka, los campesinos de Awadh adoptaron una postura militante en contra del orden "tradicional"; pero los marcos de referencia de estos campesinos rebeldes seguían arraigados en una visión religiosa del mundo y delineados por las categorías del gobernante y los gobernados. Así, aun después del derrumbe del movimiento Eka, debido a la falta de apoyo del

[27] *Ibid*., p. 171.
[28] *Ibid*., p. 166.
[29] *Ibid*., p. 175.

Congreso Nacional Indio, los campesinos de Awadh no comprendieron completamente esta "traición" y perdieron su fe en Gandhi. Estos campesinos siguieron considerando a Gandhi como una parte muy importante del mundo de su imaginación y de sus prácticas, como un Mahatma, un Pandit, un brahmín (un gran espíritu y un hombre instruido, ritualmente puro).[30] Quizá mis diferencias con Pandey aquí son poco más que cuestión de énfasis. En cambio, es más importante que el ensayo de Pandey haya señalado la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y su dirigencia, en particular de Gandhi y su mensaje, que moldeaban los grupos subordinados, y de explorar los marcos culturales de referencia en los que se engastaban estas visiones.

Sumit Sarkar abordó estos temas respecto al "sistema de correlaciones y oposiciones, estructuras de mentalidades colectivas que llevan a la rebelión o lo contrario" que construyó utilizando material sobre la militancia subalterna en Bengala entre 1905 y 1922.[31] Según Sarkar, una percepción del fracaso de la autoridad y la dominación fue central para los movimientos populares. Tal fracaso, que sirvió para minar la hegemonía ejercida por grupos dominantes, era de dos tipos. Un cambio repentino en las condiciones de vida de los subalternos —por ejemplo, aumento de precios, malas cosechas, la entrada de los opresores vistos como "*outsiders*" (intrusos)— suscitó la resistencia, caracterizada por una evocación de normas anteriores, contra las circunstancias que se percibieron como nuevos desarrollos. Y el rumor de un fracaso de la autoridad —en la forma de un conflicto entre superiores o de una noción del derrumbe de cualquier autoridad existente debido al surgimiento de un nuevo centro de poder simbólico y alternativo que hacía a un lado a los viejos depositarios del control— a menudo era decisivo para que se desarrollara la resistencia. La religiosidad era un rasgo crucial de tales percepciones del fracaso de la autoridad. También definía otros rasgos fundamentales de los movimientos populares de principios de la época de Gandhi en Bengala. Así, los rumores, parte significativa de estos movimientos, eran de tres tipos.

El primero presentaba a Gandhi como un avatar (una encarnación) que quebrantaba las leyes normales de la naturaleza, que era indestructible,

[30] *Ibid*., p. 166.

[31] Sumit Sarkar, "The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, p. 20.

que otorgaba dones milagrosos a los creyentes para aliviarlos de sus males personales y que castigaba a aquellos que no aceptaban su autoridad. El segundo tipo de rumor afirmaba que el poder de obrar milagros había pasado a los seguidores del Mahatma (Gandhi) y a dirigentes locales menores. Los del tercer tipo transmitían el tema de una transformación total, repentina y milagrosa, un mundo puesto de cabeza: durante 1921, por ejemplo, la promesa de Gandhi de *swaraj* (libertad) antes de un año condujo a la predicción de fechas en las que habría un cambio diametralmente opuesto, y el contenido de *swaraj* siguió ampliándose, hasta que a comienzos de 1922 incluía visiones de un repudio total a los impuestos, rentas y pagos de intereses. El culto a Gandhi que así surgía, además, imponía obligaciones éticas y rituales a sus devotos seguidores: un marcado acento de purificación moral interna era prominente en muchos de estos movimientos populares; gran parte del atractivo de la campaña de Gandhi contra las bebidas embriagantes descansaba en su papel purificador para las castas bajas, y el valor simbólico del *khadi* (tela basta tejida a mano) y del *charkha* (rueca o torno de hilar rústico manejado a mano) era mucho más grande que las limitadas ganancias materiales que los campesinos podían esperar de la recuperación de estas artesanías. Por último, el atractivo de Gandhi para la imaginación de los campesinos se relacionaba con su evocación de la disposición al renunciamiento, la austeridad y el sacrificio. A diferencia del concepto y conjunto de imágenes del *puja* (culto ritual) —ligado integralmente a principios de exclusión y a jerarquías sociales y divinas en las que se excluye a los musulmanes de cualquier *puja* y la presencia de castas bajas contamina el culto en templos u hogares de las castas altas—, el camino de la *sannyasa* (renunciamiento) está abierto para todos. De hecho, ha habido innumerables santos, *sadhus* (renunciantes hindúes) locales y *pirs* (ascetas musulmanes), cuyo culto ha trascendido las barreras de casta y credo. Como corolario, sobra señalar la importancia de la virtud del sacrificio en el contexto indio. Fue la combinación específica de la imagen de Gandhi como un *sannyasi* (renunciante) y una reputación que ya había adquirido de hacer algo eficaz respecto de males específicos, de prometer ahora un cambio total (*swaraj* o libertad en menos de un año), lo que llevó a los campesinos a imaginar a Gandhi como Mahatma, un gran espíritu. Y si Gandhi siguió siendo importante para los campesinos a pesar de sus varias "traiciones", la explicación está en el hecho de que "una parte de la fuerza de una fe religiosa proviene de la forma interconstruida que tiende a con-

tener para explicar el fracaso".[32] Cuando un devoto o devota no obtiene los beneficios específicos por los que ha estado orando, ¿acaso la falla es de la deidad (que no puede fallar) o del devoto (que puede no haber cumplido los ritos con propiedad o sinceridad)? Según Sarkar los campesinos recurrían a este tipo de explicación y el propio Gandhi fijaba la responsabilidad por los retiros que ordenaba por las fallas suyas y de sus seguidores acerca de cuestiones como la no violencia y la condición de intocable.

El argumento de Sumit Sarkar plantea una cuestión fundamental. Los objetivos y métodos de los movimientos gandhistas eran amplios y suficientemente adaptables para suministrar un contexto apropiado para que los grupos subordinados llevaran a cabo iniciativas como éstas en sus propios lenguajes culturales con el fin de lograr varios fines particulares y específicos. Otro ejemplo sirve para aclarar esta cuestión. El movimiento de Jitu Santal en 1924-1928 en Malda, en el oriente de India, tenía varios lazos con los dirigentes nacionalistas bengalíes swarajistas, y aparentemente rechazó la identidad nativa de santal para tratar de alcanzar en cambio la condición social hindú. Sin embargo, Tanika Sarkar afirma que este movimiento no debe adscribirse a la gran narración de la "Historia de la lucha por la libertad" o visto meramente como un sencillo movimiento de incorporación al sanskritismo.[33] La noción de una *desh* (tierra, país) espe-

[32] *Ibid*., p. 316.

[33] Tanika Sarkar, "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932: A study in tribal protest", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, pp. 136-164. El concepto de "incorporación al sanskritismo [*sanskritization*]" fue desarrollado primeramente por M.N. Srinivas. Se refiere a la adopción por parte de miembros de castas bajas, de prácticas, ritos y símbolos de una casta alta. Véase M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952, y Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1966, pp. 1-45. El concepto ha sido incansablemente usado, discutido y criticado en el transcurso de los años. David Hardiman se ha ocupado de esta categoría y ha producido una crítica efectiva reciente de la misma. Mis propias críticas del concepto recogen y desarrollan los argumentos de Hardiman: la idea de incorporación al sanskritismo subestima el conflicto creado por la apropiación por parte de las castas bajas de símbolos de las castas altas; la teoría carece de una dimensión histórica convincente; para salir del estancamiento hace falta relacionar los valores con el poder. Al mismo tiempo, también subrayo que tal apropiación de símbolos de castas altas tiende a reproducir el significado de los sentidos y funciones dominantes dentro de límites hegemónicos. David Hardiman, *The Coming of the Devi*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 157-165; Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, pp. 121-156.

cíficamente santal animaba la concepción de Jitu Santal de un nuevo orden: correspondía a una antigua visión santal de un estado perfecto de libertad.[34] "Al desafiar la formación política recibida de dirigentes externos, al desafiar incluso los objetivos (de incorporación a lo hindú) expresados por su [*sic*] propio movimiento, el santal regresaba así a su código autóctono de creencias. Su [*sic*] interpretación de la política nacional —ya fuera la del comunalismo hindú, ya la del congreso gandhista— finalmente se enmarcó en este código. Fuerzas políticas más amplias se aceptaron filtradas por la lógica y necesidades tribales".[35] Está claro que de lo que se trataba aquí era de un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de símbolos, ideas y prácticas por parte de grupos subordinados; refundiciones desplegadas por estos grupos según sus propios fines.

Este énfasis analítico se desarrolla aún más en el examen que Shahid Amin hace de cómo la idea del Mahatma (asignada a Gandhi) se pensaba y refundía en la imaginación popular en Gorakhpur, en el norte de India, en el mes siguiente a la visita de Gandhi a la región en febrero de 1921.[36] Este examen se basa en rumores asociados a Gandhi de los que se informó en *Swadesh*, semanario regional del Congreso Nacional Indio, y en otros diarios. Estas historias examinaban los poderes para obrar milagros de Gandhi, y describían lo que les pasaba a aquéllos que se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular los tabúes de la bebida, el tabaco y la comida. En la aldea de Nainpur (Azamgarh), el becerro perdido por largo tiempo de un campesino regresó a su corral como resultado de una gracia otorgada por Mahatmaji; un hombre en el pueblo de Danariya profirió insultos al Gandhiji y en consecuencia se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921 un renunciante llegó a la aldea de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de mariguana, y cuando la gente trató de hacerle entrar en razón empezó a insultar al Mahatmaji, y a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento.[37] Estas historias, afirma Amin, indican cómo "las ideas acerca de la *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje venía de creencias y prácticas hindúes y de la cultura material del

[34] Tanika Sarkar, "Jitu Santal's movement in Malda", pp. 157-162.

[35] *Ibid*., p. 163.

[36] Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, pp. 1-61.

[37] *Ibid*., pp. 27-47.

campesinado".[38] Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) se usaba para reuniones públicas y en panfletos, y llegó a estar inextricablemente ligado a la noción de *swaraj*. La popular noción de la *swaraj* del Gandhiji era diferente del concepto de *swaraj* de los dirigentes de distrito del Congreso de Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* del Gandhiji implicaba una especie de utopía campesina de impuestos reducidos y rentas nominales. Asimismo, el grito "*Gandhi Maharaj ki jai*" (victoria para Gandhi) tomó la función de los gritos tradicionales de guerra tales como "*Bam Bam Mahadeo*", para volverse una apremiante exigencia de acción directa. Tal acción recibía su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi.

ASUNTOS DE INSURGENCIA

Estos intentos por descubrir las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y del nacionalismo han formado parte del ejercicio más amplio de explorar aquellas formas de cultura y conciencia que constituían los modos de lo subalterno en India.[39] Permítaseme ahora centrarme en una importante veta temprana abierta en este campo que sigue siendo una de las más significativas contribuciones al proyecto Subaltern Studies y un hito en la historiografía india: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ranajit Guha.[40]

Lo que Guha persigue en *Elementary Aspects* es situar al campesino como sujeto-agente de la historia, consciente y político. Para ello, examina las rebeliones campesinas del siglo XIX en India para identificar los "aspectos elementales" de las formas comunes e ideas generales de la insurgencia, la conciencia que animaba las actitudes de los campesinos rebeldes. El punto de partida de la investigación de Guha es el principio de negación: "el campesino aprendió a reconocerse no por las propiedades y atributos de su propio ser social, sino por una disminución, si no es que negación, de las de sus superiores".[41] La revuelta de los campesinos contra la autoridad to-

[38] *Ibid*., p. 48.

[39] Esto se verifica en muchas de las colaboraciones en *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha en 1982-1989.

[40] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

[41] *Ibid*., p. 18.

maba gran parte de su fuerza de la misma conciencia y era un proyecto constituido negativamente. La negación característica de la insurgencia se llevaba a cabo en términos de dos conjuntos de principios: discriminación e inversión. Los campesinos usaban la discriminación al dirigir selectivamente la violencia contra objetivos particulares, y una conciencia negativa de este tipo ampliaba su alcance por un proceso de analogía y transferencia. La inversión hacía que los campesinos pusieran el mundo de cabeza al violar los códigos básicos que gobernaban las relaciones de dominación y subordinación: normas de deferencia verbal y las correspondientes estructuras de autoridad se derrumbaban mediante el insulto directo a los superordinados y la adopción de sus modos de hablar; la palabra escrita —un signo del enemigo del campesino y un medio de explotación— fue destruida y, en ciertos casos, apropiada simbólicamente; se desafiaron otros sistemas de signos no verbales de autoridad —formas de movimientos y gestos corporales, usos del espacio—; y como objeto de ataques se eligió a los símbolos obvios de la autoridad, condición social y poder de los grupos dominantes: ropas, medios de transporte, lugares de residencia. Los campesinos rebeldes destruyeron o se apropiaron de los signos de la dominación. Al hacerlo, buscaban abolir las marcas de su propia condición de subalternos.

La inversión era característica no sólo de la insurgencia, sino también de ciertas formas de delito rural. Aquí hay cierta ambigüedad, y desde los puntos de vista tanto de las élites como de los campesinos, debido a razones completamente opuestas, no se podía ver la diferencia entre los dos códigos. Una poderosa revuelta campesina tendía a imbuir nuevos significados a dispares ataques a la propiedad y a la persona, y a integrarlos de nuevo como parte de la rebelión. Esto quería decir que los campesinos tendían a entender cualquier forma de desafío a la ley como justificables actos de protesta social, mientras las concepciones elitistas hablaban de la insurgencia como una especie más grande de delito producto de la conspiración. Al mismo tiempo, eran las características mismas que distinguían a la insurgencia del delito las que constituían la modalidad de la rebelión. La rebelión era necesariamente un acontecimiento abierto y público. En varios casos, los rebeldes aseguraban tener la aprobación de una autoridad pública que afirmaba y legitimaba sus actos. Armada la resistencia de semejante aprobación, bendición y apoyo, aparentemente existentes provenientes de la autoridad pública (con frecuencia la más alta), se seguía que, en la

percepción de los rebeldes, la violencia insurgente podía tomar la forma de un servicio público.

El aspecto comunitario masivo de la violencia campesina venía de su carácter público y abierto. Una rebelión era una "empresa colectiva". Se servía de procesos y formas comunitarias de movilización masiva, expresaba la violencia masiva en un lenguaje de trabajo comunitario, y estimulaba la apropiación comunitaria de los frutos del saqueo. En definitiva, las formas en que la violencia corporativa minaba la autoridad de los enemigos de los campesinos al destruir sus recursos —la insignia y los instrumentos de esa autoridad— variaba en los diferentes casos y regiones. Al mismo tiempo, también había ciertas regularidades en los acentos y en el patrón de esta variedad. Estas regularidades revelan que había disciplina y orden, una lógica clara, en lo que parece ser espontaneidad y caos, confusión y desorden. Guha identifica cuatro métodos de resistencia que eran muy notorios y frecuentes en las rebeliones campesinas durante el siglo XIX: destrucción, incendio, consumo de alimentos y saqueo. Estas formas de lucha, aunque analíticamente distintas unas de otras, constituían una violencia total e integrada. Dicho de otro modo, los cuatro tipos de actividad destructiva perdieron su identidad particular y funcionaron como elementos conectados de un complejo único durante las rebeliones, y esto sirvió para definir —en términos de las formas que adoptaba y los objetivos elegidos para los ataques— el carácter plural y total de la violencia insurgente.

¿Qué sostenía la transmisión de la rebelión? La tendencia del discurso de las autoridades coloniales, a menudo reproducida por los historiadores, es describir y ocuparse de la propagación de la violencia campesina en términos de un contagio, de una enfermedad o virus que afligía al campo. Esto define la violencia y su propagación como irracionales y los trata como fenómenos naturales. Guha, en cambio, afirma que la propagación de la insurgencia en la India del siglo XIX se llevaba a cabo por sujetos conscientes y que tenían una clara lógica y racionalidad. En pocas palabras, constituía un hecho cultural del mundo social. Lo que estaba en juego aquí eran procesos que implicaban medios particulares de las culturas, principalmente orales, que habían tenido un contacto limitado con la alfabetización.

Los modos de transmisión de la rebelión tomaban dos formas básicas: comunicación no verbal y comunicación verbal. La comunicación no verbal en su forma auditiva —tambores, flautas y cuernos eran los instrumentos más utilizados— actuaba como un sustituto del habla humana y servía

para destacar la gran semejanza entre la lucha y otras formas de trabajo comunitario. Los signos visuales constituían la otra forma de comunicación no verbal, en los que la insurgencia extendía el campo de estos sistemas de signos y aumentaba su alcance.[42]

La transmisión verbal de la insurgencia, aunque inseparable en la práctica de las formas no verbales, era sin embargo lo suficientemente clara para considerarse una categoría aparte. En su forma escrita, los ejemplos más claros de tal transmisión verbal son el tipo de escritura que era conscientemente dirigida hacia la difusión de la rebelión. Sin embargo, este modo no era muy frecuente ya que sólo lo usaban los miembros de la élite que en su momento se aliaban a los rebeldes o por unos pocos rebeldes subalternos que habían sido alfabetizados. De hecho, los altos niveles de analfabetismo también significaban que los campesinos a menudo transformaban los signos escritos en puramente visuales y les imbuían sus propios significados. La palabra hablada era mucho más importante para la transmisión verbal de la insurgencia. Expresiones habladas con nombre de autor que podían referirse a personas conocidas, por lo general algún dirigente carismático, tenían un papel clave en esto. De hecho, no es de sorprender que esta clase de discurso constituyera un componente importante del carisma de los dirigentes del mundo de la insurrección subalterna: estas expresiones habladas con nombre de autor se componían de palabras y expresiones con sus referentes en un universo que rebasaba el ámbito práctico de la insurrección y representaba el deseo de cambio en un lenguaje religioso. Así, los dirigentes de varias rebeliones —Titu Mir, Sido y Kanhu Santals, Birsa Munda— hablaban el inspirado lenguaje de los profetas y reformistas, sus políticas se concebían y expresaban en términos religiosos, y muchos de estos movimientos tomaron la forma final de "sectas" exclusivas.

La categoría de expresiones habladas anónimas, en su forma clásica de rumor, también resultó ser un vehículo de los que pueden inflamar la mente de los pueblos. De hecho, el rumor se volvió el instrumento necesario de la transmisión de la rebelión en su papel doble de disparador y movilizador de la imaginación subalterna. Tal necesidad se debía, por una parte, a la existencia de aquellas condiciones culturales en las que el pueblo recurre a

[42] Ejemplos de tales signos visuales incluyen los chappatis que circularon durante las *jacqueries* de 1857, la flecha de guerra usada por los kols y la rama del árbol sal que circuló durante la rebelión santal, ambas en los años cincuenta del siglo XIX.

formas de comunicación visual y no gráfica, y, por la otra, a la particularidad que tiene el rumor de ser una especie de discurso que logra sacar partido de cuestiones importantes en épocas de tensión social.[43] La transmisión del rumor también generaba cierta solidaridad: el proceso socializador del rumor reunía a la gente y evocaba la camaradería para contribuir a su fenomenal velocidad; el origen del rumor en lugares en los que la gente se reunía en grandes cantidades (como los bazares), junto con la íntima asociación del habla con intercambios ritualmente importantes, tendía a reafirmar la autoridad del rumor como una especie de discurso popular. Por último, la anonimia del rumor lo abría como un receptáculo para nuevas asignaciones de significado. El rumor funcionaba en situaciones de tensión social, en buena medida como una forma libre proclive a un considerable grado de improvisación. Las adiciones y mutilaciones, las improvisaciones y giros introducidos en un rumor en el curso de su difusión transformaban su mensaje para permitirle ajustarse a las variaciones dentro de modos de expresión popular y ampliar su público. En verdad, la improvisación contribuyó directamente a la eficacia del rumor como un instrumento de la movilización rebelde. Al mismo tiempo, el rumor podía improvisarse sólo en la medida en que lo permitían los códigos relevantes de las culturas en que funcionaba, códigos culturales que daban al rumor tanto forma como significado. El código de pensamiento político de los insurgentes en la India decimonónica se basaba en su conocimiento y percepciones de los valores y relaciones del poder de su mundo. También podía incluir concebir toda autoridad como "cuasi divina". El entendimiento de los campesinos de las relaciones, instituciones y procesos de poder y, en consecuencia, de las vicisitudes de la rebelión a menudo se enraizaban en la religión. En opinión de Guha, esto produjo cierta especie de alienación. Hizo que los campesinos vieran su destino no como algo en función de su propia voluntad y acción, sino como el predicado de fuerzas independientes y ajenas a ellos. El rumor servía para transformar pequeñas perturbaciones agrarias en acontecimientos de masas: contribuía a la extensión del ámbito de la insurgencia. Pero el rumor también enajenaba al campesino rebelde a una visión de sí mismo como un agente intencional del cambio histórico.

[43] Véase una crítica del concepto de Guha del rumor como una especie de discurso en Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, pp. 330-363.

Esta dualidad también era característica de otro rasgo que define a la insurgencia campesina, y que Guha llama "territorialidad". La territorialidad consistía en un sentido de pertenencia a un linaje común (consanguinidad), un hábitat común (contigüidad) y una mezcla de estos lazos. En general, los levantamientos campesinos hasta 1900 tenían un carácter local. En todos ellos, la visión rebelde de los enemigos como un intruso respecto de un espacio étnico y de un espacio físico daba al ámbito de la resistencia determinaciones fundamentales. La hostilidad hacia los extranjeros era un rasgo prominente de las rebeliones tribales —la palabra *diku* (intruso, extranjero), por ejemplo, ha conservado sus connotaciones despectivas hasta hoy— y esto se demuestra con la violencia selectiva dirigida contra los *dikus* por los insurgentes kol o santal y en el movimiento de Birsa Munda. Ideas relativas a la etnicidad también fueron usadas por una tribu para afirmar su identidad más positivamente. En forma similar, la noción de espacio físico permitió a los insurgentes afirmar su identidad en términos de su patria: la idea de recuperar una patria conquistada por los *dikus* encendió la imaginación de los rebeldes santal y también fue un objetivo central de la campaña de Birsa Munda.[44] Un correlativo de la categoría de espacio era el sentido del tiempo. En su forma más generalizada, esto se expresaba como un par contrastado de "antes y ahora", un buen pasado negado por un mal presente. A la vez una estrategia y una fantasía, este par contrastado funcionaba para dar a la lucha contra el intruso la misión de recuperar el pasado entendido como el futuro.

Entre el campesinado no tribal, el papel de la territorialidad como una fuerza de movilización rebelde queda expuesto por los levantamientos de 1857. A menudo éstos eran asuntos aislados. Operaban dentro de vecindarios locales distintos y tenían sus bases sociales en áreas determinadas con fronteras claramente reconocidas. La conciencia de casta subyacente que animaba algunos de estos levantamientos ayudó a destacar aún más su regionalidad y etnicidad. En la India del siglo XIX, la territorialidad favoreció la propagación de la insurgencia porque ambos espacios, el étnico y el territorial, no coincidían cuando se acercaban: "Había límites territoriales que eran hogar de más de un grupo étnico y había regiones étnicas que se

[44] Véase otra descripción reciente de las tradiciones de protesta entre los santales del movimiento Birsa Munda en Susana Devalle, *Discourse of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1992.

extendían sobre más de una unidad territorial. Un levantamiento campesino tendía a llenar el vacío por su propio contenido y estimular una coincidencia entre comunidad y hábitat".[45] La rebelión santal de la década de 1850 llegó a asimilar a los hindúes de casta baja tal como la insurrección kol del mismo periodo excedió sus límites geográficos del área de Chottanagpur y atrajo paisanos kol de regiones vecinas. Al mismo tiempo, la territorialidad también servía como freno a la insurgencia campesina. Según Guha, el "localismo" obstaculizó el progreso de los insurgentes en momentos críticos, casta luchando contra casta, e incluso cuando la solidaridad entre grupos étnicos triunfaba sobre lo que los dividía, se debilitaba bajo la presión de un enemigo común.

He dedicado bastante espacio a estos argumentos. Sin embargo, no puedo afirmar haber expuesto toda la variedad de riqueza de los primeros trabajos llevados a cabo por el proyecto Subaltern Studies. Esta riqueza también se hace patente en las nuevas formas en que viejas fuentes —por ejemplo archivos e informes oficiales de los administradores coloniales— se han usado para revelarnos un rico campo de inmensas posibilidades, en el diálogo iniciado con otras disciplinas (en particular la antropología y la lingüística estructuralista), y en el reconocimiento del carácter político de la historiografía. Las vetas abiertas por el proyecto Subaltern Studies iniciaron un proceso en el que nuevas preguntas se han planteado en el estudio histórico de los grupos subordinados. Además, estos desarrollos también influyeron en los ejercicios historiográficos que no estaban conectados directamente con Subaltern Studies, en particular en la medida en que la escritura de la historia feminista en India empezó a presentar desafíos a los supuestos masculinos de la historiografía tanto de la corriente dominante como de la radical. Todo esto hablaba de una convergencia y un debate de importancia. La historiografía de grupos subordinados en India llegó a establecerse como un participante y un interlocutor en el discurso historiográfico internacional del que he hablado antes. Al mismo tiempo, la inercia que padece gran parte del círculo dominante de historiadores de India ha provocado que éste haya permanecido indiferente respecto a estos avances, mientras otros sectores mejor informados a menudo optaron por tomar una actitud hostil hacia los nuevos pasos que se daban.

[45] Guha, *Elementary Aspects*, p. 330.

TELEOLOGÍA Y CULTURA

A pesar de las vetas abiertas por Subaltern Studies, lo que quedaba eran grandes zonas de silencio, un vasto espacio sin explorar. Fue dentro de este espacio que, hace como 15 años, algunos de nosotros, profundamente influidos por los cambios que se desarrollaban, sentimos la necesidad de que era en este espacio que la historia de los grupos subordinados tenía que establecerse como una historiografía alternativa, de oposición. Pero también estaba claro que ciertos problemas —con frecuencia inherentes a las formas de escribir la historia, inherencia que también corresponde a Subaltern Studies— estorbaban nuestra construcción de las historias desde abajo.

El primero de estos obstáculos tiene que ver con la avasalladora tendencia entre los historiadores a trabajar con construcciones teleológicas. El significado de movimientos, ideas y acontecimientos en el pasado se busca enteramente en términos de la medida en que se considera que anticipan o se aproximan a acontecimientos ulteriores. El rasgo característico de tal escritura de la historia es su tendencia a asimilar sucesos del pasado a un tema amplio omnímodo, negando con ello la conciencia que animaba las acciones de la gente que estaba participando en esos hechos y la forma como esta gente entendía tales acciones. Al examinar la participación de las mujeres en el Movimiento de Desobediencia Civil de principios de los años treinta, Sumit Sarkar, por ejemplo, escribió que "señaló de hecho un gran paso hacia adelante en la emancipación de las mujeres indias".[46] Así, Sumit Sarkar situó implícitamente este acontecimiento de la participación de las mujeres en el eje del tema omnímodo de la emancipación de la mujer india.[47] Tal proceso de asimilación pasó por alto las maneras como esta

[46] Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, p. 290.

[47] Tanika Sarkar ha examinado los problemas que hay en la manera como las categorías de "politización" de las mujeres —en el sentido de su participación en los movimientos— y su "emancipación" general se usan casi como sinónimos. Pone en tela de juicio semejante supuesto en el contexto del movimiento nacionalista de fines de la década de 1920 y principios de la de 1930 en Bengala. Sin embargo, me parece que Tanika Sarkar conserva una distinción implícita entre lo público y lo privado en su uso de los términos "política" y "politización". Tanika Sarkar, "Politics and women in Bengal —the conditions and meaning of participation", *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1, 1984, pp. 91-101.

participación era entendida por mujeres y hombres, entre otras la que Tanika Sarkar ha llamado una "forma especial de sacrificio en un proceso esencialmente [*sic*] religioso", el cual ciertamente no desafió al sistema más amplio de dominación masculina.[48] Tales errores han perdurado entre los profesionales de la historia desde abajo, quienes han permanecido atrapados en el debate acerca de la extensión de la autonomía de los movimientos de los grupos subordinados durante el movimiento nacionalista (y su papel como dirigentes de estos movimientos). Los argumentos se han basado implícitamente en un modelo teleológico: el de la dirección del "Movimiento Nacional". Así, han supuesto un significado unitario del nacionalismo para todos los grupos sociales. Esto ha servido para pasar por alto las formas en que la independencia, la libertad y el nacionalismo se percibían en términos de estructuras y códigos de interpretación profundamente enraizados en la cultura y conciencia de los grupos subordinados.

Reconozco que mi énfasis en la cultura no está exento de sus propios problemas. La primera de estas dificultades es la relativa a la ambigüedad del concepto de cultura. El segundo problema tiene que ver con una seria acusación hecha contra ciertas formas de historia desde abajo, según la cual su preocupación por la cultura y la conciencia la lleva a ignorar las dimensiones de la política y de las relaciones y procesos de producción en la sociedad.[49] Por ejemplo, el proyecto Subaltern Studies ha sido criticado constantemente por lo que se percibe como una preocupación excesiva por cuestiones de

[48] Tanika Sarkar, "Politics and women in Bengal". Reconozco que ésta es una cuestión compleja. Está claro que la participación de las mujeres —que no son una categoría indiferenciada— en el movimiento nacionalista, y en el caso de las mujeres de ciertos grupos sociales de clase alta y media, y su decisión misma de salir de su casa contribuyó a la operación de cambios perceptibles e imperceptibles en las formas como las mujeres de diferentes grupos sociales llegaron a verse a sí mismas y en la forma como los hombres empezaron a verlas. Pero podría tratarse de consecuencias involuntarias de sus actos, lo que es una característica regular de la vida social. Lo que quiero demostrar sigue siendo válido: una construcción teleológica como la "lucha por la emancipación de las mujeres indias" produce una imagen distorsionada, ya que no toma en cuenta la forma de entender la participación de las mujeres por parte de hombres y mujeres en el movimiento nacionalista e ignora los límites de tal participación.

[49] Véanse estas críticas en Eugene Genovese, "The political crisis of social history", en Elizabeth Fox-Genovese y Eugene Genovese, *The Fruits of Merchant Capital*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, y Tony Judt, "A clown in regal purple: Social history and the historians", *History Workshop*, 7, 1979, pp. 66-94.

cultura y conciencia. Podemos acercarnos a algo parecido a una solución a ambos problemas esbozando una concepción adecuada de la cultura.

En el uso ordinario, dictado por el sentido común, seguido igualmente por los historiadores, la cultura se entiende en un sentido estricto como lo que se refiere a lo que se considera obras de arte, arquitectura, pintura, música y literatura "legítimas". Dos influyentes modos de conceptuar la cultura, la concepción marxista ortodoxa y un concepto antropológico dominante, llevaron a cabo un rompimiento con este uso restrictivo de la categoría de cultura al expandirla y trabajarla. Sin embargo, existen problemas con ambas formas de entender la cultura. La concepción marxista ortodoxa ha visto a la cultura como producto de una base material y así la convirtió en epifenoménica. Abstracciones tales como los modos de producción han adquirido una vida propia. Lo que con frecuencia se olvida es que los procesos sociales reales, inseparables unos de otros, consisten en prácticas específicas de hombres y mujeres dentro de las relaciones sociales, y que estas prácticas y relaciones se sirven de reservas tácitas de conocimiento que están engarzadas en la cultura y que la producen.[50]

Lo que reinó por largo tiempo como el concepto antropológico dominante de cultura, la imagen de la cultura como un "sistema compartido de

[50] Por supuesto, hay versiones "refinadas" del "modelo" de base-superestructura, el más notable de los cuales es el de Louis Althusser. Sin embargo, el problema básico que veo en la metáfora de base-superestructura es que desplaza o, por lo menos, no puede dar cuenta adecuadamente de la condición de agente. Esto también se verifica en el caso del modelo de Althusser, pues en el esquema del filósofo francés los "verdaderos sujetos" son los "lugares y funciones" ocupados por los agentes. Raymond Williams plantea el problema general que presentan los análisis realizados mediante el modelo de base y superestructura: "la dificultad yace en la extensión de los términos 'metafóricos' de una relación a categorías abstractas o áreas concretas en las que se buscan conexiones y se pone el acento en las complejidades o autonomías relativas, en lugar de estudiar procesos reales específicos e inseparables unos de otros". Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970, p. 180 [ed. en español: *Para leer* El capital, México, Siglo XXI Editores, 22a. ed., 1990]; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82; E.P. Thompson, "The poverty of theory or an orrery of errors", en su *Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978. Véase otra crítica efectiva de la metáfora de base-superestructura en E.P. Thompson, "The peculiarities of the English", en *The Poverty of Theory*. Véanse asimismo Gerald M. Sider, "The ties that bind: Culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery", *Social History*, 5, 1980, pp. 1-39, y Clifford Geertz, "Culture and social change: The Indonesian case", *Man*, 19, 4, 1984, pp. 511-532.

valores, creencias, símbolos y ritos" de un pueblo suscitó otros problemas. Como esta imagen no contemplaba estos elementos —los valores, creencias, símbolos y ritos de un pueblo— como partes de un proceso histórico, era fundamentalmente ahistórica. Lo que agravaba este problema era que según esta visión la cultura aparecía como algo autónomo e independiente de las realidades del poder que definen las relaciones sociales.[51]

Contra estas tendencias, la cultura necesita entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.[52] Además, en una concepción como ésta, se ve a la cultura como definida dentro y por las relaciones sociales que se basan en el poder. Es el proceso del funcionamiento de la dominación y la subordinación dentro de las relaciones sociales lo que define la cultura de los grupos dominantes y subordinados. Este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre los grupos subordinados, y la existencia entre estos grupos de una obstinada autonomía cultural. De hecho, los dos forman parte de la misma lógica. No debe convertirse a la hegemonía en un sistema cerrado de control cultural e ideológico de grupos dominantes. En lugar de ello, existe como un elemento necesario en la creación de una "conciencia contradictoria" —que comprende un abanico de actitudes, desde la pasividad aparente hasta la resistencia abierta— lo cual es un rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.[53] Tal conciencia contradictoria caracteriza la cultura popular

[51] Véase Sider, "The ties that bind", y los comentarios de Geertz acerca de la necesidad de adaptar el concepto de cultura para asegurarle una importancia continua. Clifford Geertz, "Thick description: Toward an interpretive theory of culture" en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973. Pero consúltese también Talal Asad, "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz", *Man*, 18, 1983, pp. 237-259.

[52] Véase Hans Medick, "Plebian culture in the transition to capitalism", en Samuel y Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, y Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

[53] El concepto de "conciencia contradictoria" viene de Gramsci; abre la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder ejercido por los grupos dominantes y la relativa pero obstinada autonomía cultural de los grupos subordinados. El punto focal en esto es la ambigüedad del "consentimiento", ambigüedad que implica una conciencia compleja que mezcla la aprobación y la apatía: la cultura del esclavo es un ejemplo obvio. Jack-

en relaciones de apropiación de excedentes y en relaciones definidas por el género y la edad. Por último, debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales. Ya que estas relaciones cambian, las transformaciones se hacen en el corazón de la cultura.[54]

Tal concepción de la cultura toma en cuenta las cuestiones de poder y las relaciones y procesos de producción (y reproducción) en la sociedad, y ubica esta categoría como parte integrante del proceso histórico. También nos recuerda que los problemas en los inicios del trabajo de Subaltern Studies no surgieron de su preocupación por la cultura, sino más bien de una concepción inadecuada de esta categoría. Por ejemplo, en *Elementary Aspects*, Guha se conformó con identificar al fuego como una de las principales modalidades de las rebeliones de grupos subordinados. No tomó en cuenta las diferencias de significado en la importancia atribuida al uso del fuego durante actos de insurgencia por grupos separados ampliamente desde el punto de vista cultural —los campesinos hindúes del Deccan, los santales tribales del oriente de India y los maplahs del extremo sur—, pues pasó por alto las convenciones de la vida social, las cuales eran productoras de significados, entre estos grupos. De manera similar, Guha estableció una clara distinción entre la pasividad y la resistencia en el mundo campesino porque no prestó suficiente atención a las culturas campesinas decimonónicas, culturas caracterizadas por una conciencia contradictoria que

son Lears ha desarrollado el concepto para argüir que la conciencia contradictoria reconoce una "sociedad en proceso constante donde la creación de contrahegemonías sigue siendo una opción viable", en lugar de suponer como fundamento un sistema cerrado de dominación de la clase gobernante. Allana el camino para enfoques más complejos de la cultura popular. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare y N. Smith (trads. y eds.), Londres, Lawrence and Wishart, 1971; T.L. Jackson Lears, "The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities", *American Historical Review*, 90, 3, 1985, pp. 567-593. Véanse asimismo los comentarios de Stuart Hall a "la doble apuesta de la cultura popular, el doble movimiento de contención y resistencia, el cual está siempre inevitablemente dentro de ella". Stuart Hall, "Notes on deconstructing 'the popular'", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Social Theory*, pp. 12-24.

[54] Sider, "The ties that bind", y del mismo autor "Christmas Mumming in outport New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125, y Stuart Hall, "Notes on deconstructing the 'popular'", p. 22.

mezclaba deferencia, ambivalencia, resentimiento y rebelión. Empero, estos problemas de *Elementary Aspects* también se relacionaban con el uso que Guha hacía de los métodos estructuralistas.[55] El que Guha haya recurrido a conjuntos de oposiciones binarias lo condujo a ver una clara separación entre pasividad y resistencia, y trazar una abrupta distinción entre la élite y los grupos subordinados en la India colonial; separación y distinción que ignoraba la alquimia de la aprobación y apatía (y los niveles y formas de subordinación) entre los grupos subalternos. El énfasis que Guha dio a la sincronía le hizo suponer que el siglo XIX era virtualmente un periodo estable. En *Elementary Aspects*, una imagen de los cambios y transformaciones en la India decimonónica, incluyendo las mutaciones consecuentes en la conciencia campesina y las variaciones en el contexto de la rebelión, no se plasmó en este lienzo, por lo demás amplio.[56]

ESTRUCTURA Y GÉNERO

Estos problemas en *Elementary Aspects* también sirven para tener presentes las dificultades en el diálogo entre la historia y la antropología (y la sociología) —diálogo ya bien entablado, cuya necesidad viene de una convergencia en el nivel del objeto de estudio de estas disciplinas.[57] Las tradiciones

[55] Véase un examen reciente de estos problemas respecto de *Elementary Aspects*, en Saurabh Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985, pp. 445-448.

[56] *Idem*.

[57] Contribuciones sustantivas producto del diálogo entre la antropología y la historia pueden verse, por ejemplo, en Inga Clendinnen, "'Fierce and unnatural cruelty': Cortés and the conquest of Mexico", en Stephen Greenblatt (ed.), *New World Encounters*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993, pp. 12-47; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975; Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; Nicholas Thomas, "Alejandro Mayata in Fiji: Narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom", en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, pp. 297-328; Shelly Errington, "Some comments on style in the meanings of the past", *Journal of Asian Studies*, 38, 1979, pp. 231-244; Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988; Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1980; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980; Rosaldo, "Ilongot improvisations", en *Culture and Truth:*

dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los años setenta (aunque la herencia aún persiste), el funcionalismo y el estructuralismo, han resultado ser seriamente deficientes en sus estudios acerca de sujetos actuantes conscientes y en su concepción de la temporalidad entendida como proceso. La antropología estructuralista, por lo menos en su versión estrictamente levi-straussiana, se ha ocupado de explicar las estructuras invisibles que, desconocidas para los miembros de la sociedad, son los mecanismos organizadores que sostienen las instituciones sociales humanas.[58] A su vez, el funcionalismo ha dado énfasis a las exigencias de coordinación social o consenso normativo —las razones de la sociedad— que impulsan la conducta de los actores sociales. Ambas tradiciones han concedido la

The Remaking of Social Analysis, Boston, Beacon Press, 1989; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; Saurabh Dube, "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63; 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, 2, 1992, pp. 301-330; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; John Noyce, *Colonial Space: Spatiality in Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1992; David Scott, "Conversion and demonism: Colonial discourse and religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365; Ann Stoler, "Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial south east Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 514-551; Ann Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994; M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, Columbia University Press, 1989; Johannes Fabian, *Time and the Work of Anthropolog* y *Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Geoffrey White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[58] Para Lévi-Strauss, el inconsciente es la fuente básica de la estructura del lenguaje, el cual, en sus palabras, es "la razón humana, la cual tiene sus razones… que el hombre desconoce por completo". Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 252 [ed. en español: *El pensamiento salvaje*, México Fondo de Cultura Económica, 1964]. Véase un examen de otras variedades de antropología estructuralista, bajo la influencia de Lévi-Strauss pero con sus propios énfasis, en Sherry Ortner, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, pp. 126-166. Véase asimismo Michael Gilsenan, "Myth and the history of African religion", en O. Terence Ranger e I.N. Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1972, pp. 50-70.

primacía al objeto sobre el sujeto, a la estructura sobre la condición de agente.[59] Igualmente, este énfasis se ha relacionado íntimamente con las claras distinciones metodológicas hechas por estas tradiciones entre sincronía y diacronía, estática y dinámica —distinción que apuntala y es apuntalada por el supuesto de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales abstraídos del cambio.[60] Como resultado, el estructuralismo y el funcionalismo nunca han comprendido de verdad la relación dialéctica entre la condición de agente (o el hacer la historia por los seres humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias dentro de las que lo hacen).

La estructura y la condición de agente tienen que entenderse como parte de un proceso en el que una supone previamente a la otra. Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a mirar las estructuras "como realidades dotadas de una eficacia social, capaces de actuar como agentes responsables de las acciones históricas".[61] Las estructuras sólo existen como propiedades estructurantes de los sistemas sociales, propiedades que ponen límites a la acción humana y la presionan. Proporcionan las condiciones de las prácticas humanas y son su resultado. Por otra parte, también existe una necesidad de cuidarse de acatar la idea de los sistemas sociales como el resultado de una amalgama de intenciones humanas distintas o de la libre creatividad humana. La actividad humana que persigue un fin, la cual constituye el sistema social, es el proceso de prácticas humanas que se llevan a cabo en condiciones no siempre bajo control de los seres humanos. Además, este proceso se interrumpe frecuentemente por las consecuencias involuntarias de la acción humana, lo que Anthony Giddens describe (de forma espléndida) como el "escape de la historia humana de la intención humana, y el regreso de

[59] Esto no quiere decir que se niegue que "estructura" se entiende de diferente forma en las dos tradiciones: en el funcionalismo, estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función muestra cómo estos patrones operan en realidad como sistema, mientras que en el estructuralismo, la estructura tiene un papel más explicativo y se refiere a los códigos que sostienen las apariencias superficiales. La característica común a estas dos tradiciones, que dan énfasis y privilegian las estructuras sobre la condición de agente, se puede rastrear en la influencia de Durkheim en ambos paradigmas.

[60] Bourdieu expone muy bien los problemas que surgen al romper con "la experiencia nativa" y reprimir la temporalidad. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, especialmente pp. 4-9. Véase también J.A. Barnes, "Time flies like an arrow", *Man*, 6, 1971, pp. 537-552.

[61] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 20.

las consecuencias de ese escape como influencias causales sobre la acción humana".[62] En el diálogo con la antropología y la sociología, como nos lo recuerda *Elementary Aspects*, los historiadores necesitan ser cautelosos respecto de tradiciones y modelos que reprimen el proceso y la condición de agente, y, al mismo tiempo, ser conscientes de los varios desarrollos dentro de estas disciplinas que abren estas cuestiones y las manejan con sentido.[63] Si bien son cosas que saltan a la vista, también son los requisitos previos necesarios para que los historiadores trabajen adecuadamente la relación entre estructura y condición de agente, trabajo basado en un diálogo entre la historia y la teoría, e implicando (en palabras de ese viejo maestro —que tristemente ya no está entre nosotros— E.P. Thompson) una inquisición mutua de concepto y evidencia.[64] Tal trabajo sobre los problemas de la estructura y la condición de agente dentro de la historia desde abajo (pero también más allá) debe enfrentar también las tareas de abordar la categoría crítica de género y de dar cuenta de las relaciones de género. Ahora bien, las dificultades que obstaculizan un reconocimiento de la importancia del género como un rasgo central que define las relaciones y las prácticas sociales de producción y reproducción de la vida social surgen tanto de las formas en las que hombres y mujeres

[62] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan, 1979, p. 7.

[63] Creo que la intervención de Thompson en los inicios del debate acerca del diálogo entre la historia y la sociología (y la antropología) tiende a construir la "historia" como un sistema, en el que "proceso" sería su característica disciplinaria central: pasa por alto que no todos los sociólogos y antropólogos dominan el proceso, mientras que hay historiadores que sí lo dominan. Por otra parte, Giddens comete un error cuando afirma que con la "recuperación de la temporalidad… la historia y la sociología se vuelven metodológicamente imposibles de distinguir"; aunque la sospecha de Giddens respecto a la sociología es aceptable, la convergencia teórica y la identidad práctica, como ha señalado Philip Abrahams, son asuntos bastante diferentes. El trabajo sobre los problemas de la relación entre estructura y condición de agente se ha llevado a cabo de varias formas apropiadas para las tareas más inmediatas, pero esto no cancela una convergencia de significado. Giddens, *Central Problems*, p. 8; Thompson, "Poverty of theory"; Philip Abrams, "History, sociology, historical sociology", *Past and Present*, 87, 1982, pp. 3-16.

[64] En esta declaración de la relación entre estructura y condición de agente, me he basado en Giddens, *Central Problems*; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; Thompson, "The poverty of theory"; Roy Bhaskar, "On the possibility of social scientific knowledge and the limits of naturalism", en John Mepham y D.M. Ruben (eds.), *Issues of Marxist Philosophy, vol. III: Epistemology, Science, Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1979, pp. 22-46, y Abrams, "History, sociology, historical sociology".

se estructuran y producen como sujetos con género, como, para aquellos que pertenecen a la izquierda ortodoxa, del más o menos inocente supuesto de la desigualdad de género como algo clasificado dentro de las relaciones de clase y fundamentalmente explicable en términos de dichas relaciones. Aquí la categoría de "subalterno", con su énfasis en las diferentes formas de relaciones de poder, de dominación y subordinación, abrió la posibilidad de explorar las cuestiones de género. Sin embargo, esta posibilidad permaneció sin realizarse en los primeros trabajos de Subaltern Studies.

No se trata sólo de que no hubiese algún artículo sustantivo en los primeros cuatro volúmenes de Subaltern Studies que abordara las cuestiones de género, ni de que en el trabajo del grupo se hablara de los protagonistas, los campesinos o tribus rebeldes, como si sólo se tratara de hombres. Lo que es más ilustrativo es lo que sucedió cuando las cuestiones de género surgieron en la evidencia histórica que los miembros del grupo tenían ante sí. En *Elementary Aspects* Guha afirma que los modos comunales de trabajo se trasladaron a la insurgencia: por ejemplo, durante la rebelión santal, fueron los hombres los que destruyeron las propiedades del enemigo, mientras las mujeres recogían el botín. La continuación de esta división del trabajo entre los sexos —críticamente ligada a la organización de parentesco, a la vida y formas cotidianas de las comunidades y a la subordinación de las mujeres— revela ciertos límites efectivos del cambio de los papeles de los sexos durante la insurgencia. De manera similar, sabemos de la práctica santal de estigmatizar como brujas a las jovencitas que rehusaban participar en la rebelión. También somos conscientes de las prácticas de Sido y Kanho como dirigentes de la rebelión, quienes podían gozar sexualmente de las mujeres de la tribu. Se puede afirmar que se trata sólo de ejemplos particulares de un caso, más amplio y general, de dominación masculina en el mundo campesino. Guha, sin embargo, eligió guardar silencio acerca de tales cuestiones de división del trabajo basada en el género y de los procesos de explotación sexual de las mujeres.[65] ¿Acaso este silencio, de un historiador de oposición, no es algo así como un lapsus político?

[65] Saurabh Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness". Acerca de estos problemas en otras colaboraciones de *Subaltern Studies*, véase Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", y Rosalind O'Hanlon, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial south Asia".

Hay que admitir que Guha estaría entre los primeros en reconocer estos problemas en su trabajo.[66] De hecho, más recientemente, Subaltern Studies ha dedicado parte de su esfuerzo a abordar las críticas cuestiones de género. El proyecto también se ha labrado un camino hacia la formación de estudios históricos adecuados a la cultura y la conciencia, la estructura y la condición de agente. Por último, los profesionales de Subaltern Studies han construido vigorosas autocríticas de las teleologías que han apuntalado su trabajo. Al mismo tiempo, muchos de estos desarrollos se han dado en la medida en que el más amplio enfoque de Subaltern Studies se ha movido de los pasados de los grupos subordinados a las historias de la construcción, por la clase media, de estados y comunidades, nación y nacionalismo. Junto con las cuestiones de tiempo y espacio, estos temas se analizan en el siguiente capítulo.

[66] Véase, por ejemplo, Ranajit Guha, "Chandra's death", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 135-165.

3. TIEMPO/ESPACIO Y SUJETOS

El presente capítulo forma parte de un proyecto mayor que explora temas de modernidad e historia, basado en consideraciones críticas del tiempo, el espacio y sus engranajes. Utilizando sujetos socioespaciales y temporalidades desordenadas, el proyecto analiza los encantamientos, las oposiciones, las incitaciones y las ambigüedades que constituyen la modernidad.[1] Aquí se encuentran procedimientos generalizados de la temporalización del espacio y la espacialización del tiempo basados en representaciones rutinarias de tiempo homogéneo (que, no obstante, se basan en rupturas inaugurales y espaciales) y en planos antinómicos del espacio social (que, sin embargo, implican una jerarquía temporal única) que se atan mutuamente. Este capítulo, relatado como narrativa personal, desentraña la manera como llegué a adquirir vislumbres e insinuaciones del tiempo y el espacio, familiares y extraños, arraigados en los estudios subalternos, la antropología histórica, las perspectivas poscoloniales y los entendimientos decoloniales.

PRIMERAS CONSIDERACIONES

Al hablar sobre el tiempo y el espacio me preocupan las dimensiones sociales de dichas categorías y procesos. El espacio social y el tiempo social, íntimamente entrelazados el uno con el otro, están lejos de ser contextos meramente pasivos, telones de fondo fácilmente determinados o conductos recibidos para la acción humana. Más bien, está a consideración la incesante interacción entre interpretaciones culturales rutinarias, representa-

[1] En verdad, más que abordar tales oposiciones, incitaciones y ambigüedades —indicando errores analíticos o carencias históricas que aguardan su corrección (con el tiempo) o (inexorable) su superación—, mi intención es, de manera crítica pero cautelosa, desdoblar estos elementos como formadores de mundos modernos. Saurabh Dube, *Subjects of Modernity: Time-Space, Disciplines, Margins*, Manchester, Manchester University Press, 2017.

ciones ideológicas dominantes y cargadas producciones cotidianas de espacio y tiempo como constituyentes de las convenciones sociales y las prácticas históricas que las apuntalan y, a la vez, están conformadas por ellas. Dicho de otro modo, tiempo y espacio, elaborados en conjunto, son componentes críticos y resultados activos, atributos formativos y consecuencias clave de sentido y poder, de alteridad y autoridad, y de práctica y proceso que definen los mundos sociales y sus divisiones.[2]

En este capítulo atenderé los intercambios activos entre interpretaciones usuales, representaciones hegemónicas y construcciones cotidianas de espacio y tiempo, especialmente en las elaboraciones sobre estudios subalternos, perspectivas poscoloniales e interpretaciones decoloniales.[3] Por un

[2] Estas interpretaciones del tiempo y el espacio aprovechan y reúnen los planteamientos clave de una gama de estudios académicos críticos, escritos que desentrañan la producción del espacio, especialmente bajo el capitalismo; las críticas de los usos disciplinarios del tiempo y las expresiones diarias del espacio y el tiempo en diversas culturas, sociedades e historias. Proporciono muy pocas referencias indicativas en este sentido, pero registro que una discusión sobre los aspectos en que estos análisis difieren entre sí —y las formas en las que pongo sus planteamientos a trabajar en mis argumentos— bien sería motivo para otro capítulo, quizá incluso un libro entero. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991; Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Nancy Munn, "The cultural anthropology of time: A critical essay", *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, pp. 93-123; Nancy Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham, Duke University Press, 1992. Véase también Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984; Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trad. de Todd Samuel Presner, Stanford, Stanford University Press, 2002, y Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[3] Mientras que las primeras dos tendencias serían familiares para los lectores, las perspectivas decoloniales no siempre son tan bien conocidas en el mundo angloparlante. Por este motivo, brindo una introducción básica a los estudios de la colonialidad/decolonialidad en el presente capítulo. Al mismo tiempo, para comprender cómo abordo los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales —incluidas las superposiciones y las distinciones entre ellas—, así como la elaboración más amplia de estas tendencias, refiero al lector interesado a Saurabh Dube, "Critical crossovers: Cultural identities, postcolonial perspectives, and subaltern studies", en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *The Sage*

lado, mi relación crítica con estas perspectivas particulares busca subrayar la centralidad del espacio-tiempo en la creación de los imaginarios sociales modernos. Aquí son importantes en particular los excesos y las ambivalencias aunadas a las contradicciones y los argumentos que acompañan la interpretación cotidiana del tiempo y el espacio en la práctica epistémica en general. Por otro lado, para sostener mis afirmaciones debo entrar, necesaria y cuidadosamente, en los protocolos de los argumentos de los estudios subalternos y las interpretaciones decoloniales, desmenuzar sus afirmaciones comunes y matizarlas también contra sus propias presunciones. Una lectura de tal naturaleza, que a la par va con *y* contra la veta analítico-epistémica de estos formidables corpus, consciente de sus términos y texturas familiares, pero también atenta a sus giros y vuelcos desconocidos, simplemente no puede evadir lo que Michel de Certeau ha llamado los "detalles".[4] Mi esfuerzo es incluir y presentar tales detalles (en ocasiones densos) de manera accesible, guiando al lector interesado hacia textos explicativos sobre estas cuestiones, principalmente en las notas. Así, doy seguimiento a la presencia de lo común, lo hegemónico y lo extraño en la producción analítica y la interpretación diaria del espacio y el tiempo en la práctica epistémica, subrayando igualmente proyecciones persistentes de poder y diferencia, autoridad y alteridad, en estos ámbitos.

Antes debo aclarar tres puntos. En primer lugar, el siguiente recuento no es prescriptivo en forma alguna. Es decir, no estoy sugiriendo que los estudios subalternos, las perspectivas poscoloniales o las interpretaciones decoloniales debieron hacer las cosas de otro modo o que la suya es una historia de oportunidades perdidas. El asunto es que tanto la perspectiva subalterna como la decolonial y poscolonial se han manifestado y hay mucho que aprender de los términos en los que sucedieron. En segundo lugar, me interesa cómo estas mismas interpretaciones han sido desentrañadas a través del tiempo/espacio, incluidos de manera generacional —sus giros, anhelos y vuelcos, sus apariciones, por así decirlo—.[5] Esto también signifi-

Handbook of Identities, Londres, Sage, 2010, pp. 125-143, y Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 129-163. Véase también Dube, *Subjects of Modernity*, cap. 1.

[4] Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. ix.

[5] La dimensión generacional es especialmente importante para los estudios subalternos, como advirtió Ranajit Guha hace casi 20 años. Guha nació a principios de la década de 1920, una época de dominio imperial: él marcó la primera generación del proyecto de

ca que deseo analizar las contradicciones y las ambigüedades de los estudios subalternos y las perspectivas decoloniales, pero *no* como errores analíticos. Más bien, considero tales silencios y ambivalencias como formativos y productivos, que definen las condiciones y las posibilidades de éstas (y otras) perspectivas que deben tenerse en mente al leer el ensayo. Dicho de otro modo, entender no tiene que ver sólo con análisis vigorosos y descartes fáciles, sino con que a uno le importe conocer. Tal sentido de importancia y conocimiento está vinculado a la vez con aprender y desaprender. Por último, mis historias no buscan la novedad; estudio las transacciones mucho más rutinarias de los mundos intelectuales. En este sentido, cualquier novedad que pueda aparecer más adelante surge de las regularidades y las irregularidades propias de la producción de conocimiento diario. De hecho, mi caminar por lo rutinariamente familiar y desconocido sigue aprendiendo del radical Durkheim, quien sugirió que es en los mundos sociales mundanos donde puede imaginarse lo inimaginable.[6]

PRIMEROS ENCUENTROS

Como he apuntado anteriormente, nacido de padres antropólogos, crecí en Sagar (India central), en Delhi (la nueva y la antigua) y en Shimla (en el norte de India). Mis años formativos estuvieron permeados con un sentido

los estudios subalternos. Los "hijos de la medianoche", casi todos nacidos cerca de la época de la independencia india, que eran parte del colectivo original, fueron la segunda generación de los estudios subalternos. Aunque nunca formé parte del colectivo, que se amplió a mediados de la década de 1990, Dipesh Chakrabarty me incluyó generosamente en la tercera generación de estudios subalternos, junto con sus nuevos miembros, como Ajay Skaria y M.S.S. Pandian; todos nosotros habíamos alcanzado la madurez cuando el binario de colonia y nación había comenzado a marchitarse y desbaratarse. El punto es que el juego de "generación" permea la emergencia estratificada de los estudios subalternos —los argumentos y las afirmaciones, los términos y las texturas del proyecto— que este capítulo explora. Ranajit Guha, "Introduction", en Ranajit Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. ix-xv.

[6] Asimismo, todo esto debe aclarar que, contra lo que asumió uno de los dictaminadores de este capítulo, mi objetivo en el presente *no* es analizar el impacto de la perspectiva subalterna, poscolonial y decolonial sobre el academicismo, especialmente en Latinoamérica. No obstante, he discutido tales cuestiones en otros textos. Véase especialmente Saurabh Dube, *Modernidad e historia*, México, El Colegio de México, 2011.

persistente de cómo los terrenos (o los tiempos/espacios) de lo "vernáculo" y lo "cosmopolita" siempre se superponían, pero sólo se encontraban mutuamente de maneras curiosas, particulares y contradictorias. Un poco más adelante, mientras estaba en la búsqueda de mi vocación en la investigación y la enseñanza, realicé estudios en historia, pero me vi atraído por la antropología, especialmente cuando di mis primeros pasos como preaprendiz de académico en el esfuerzo de los estudios subalternos. (Aquí inicio una metáfora artesanal sobre la llegada a la madurez que apuntala la narrativa.)

A partir de la segunda mitad de la década de 1970 surgieron innovaciones críticas en la historia del subcontinente. Si bien las revaluaciones de los pasados del nacionalismo indio con frecuencia fueron centrales en tales esfuerzos, se ofrecían igualmente otras convergencias de importancia. Las lecturas imaginativas de materiales históricos fueron particularmente sustanciales: desde archivos convencionales, incluidos informes de administradores coloniales, hasta etnografías más tempranas como fuentes de historia, y desde registros vernáculos de la historia previamente vilipendiados, hasta diversas expresiones subalternas del pasado. Tales lecturas podrían problematizar la naturaleza misma del archivo histórico e iniciar diálogos con otras orientaciones, incluidas las de la lingüística estructural y la teoría crítica.[7] No menos trascendentes fueron los reconocimientos incipientes del carácter intrínsecamente político de la historiografía.

En este escenario más amplio, mientras realizaba los estudios del programa (de honores académicos) de licenciatura en historia en St. Stephen's College, varios de mis compañeros y yo tuvimos atisbos de la excitación intelectual que rodeaba la aparición de los estudios subalternos.[8] Pronto,

[7] Ranajit Guha, "The prose of counter-insurgency", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 1-42; Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern studies: Deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363, y Rosalind O'Hanlon, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1, 1988, pp. 189-224.

[8] La historia de cómo, a finales de la década de 1970, un pequeño grupo de entusiastas historiadores del sur de Asia, muy jóvenes y la mayoría en Inglaterra, sostuvo reuniones con el distinguido académico *senior* de la India colonial, Ranajit Guha, quien impartía cátedra de historia en la Universidad de Sussex, para discutir a fondo una nueva agenda para la escritura de la historia —una que reconociera la centralidad de los grupos subordinados en el

cuando cursaba una maestría (regular) en historia (moderna), igualmente en la Universidad de Delhi, los debates y su fermento llevaron a compromisos críticos más amplios con corrientes historiográficas y teóricas en desarrollo. Ahí, mientras los estudios subalternos apuntaban poderosamente en direcciones históricas más nuevas, también parecía que el proyecto privilegiaba los momentos espectaculares de las rebeliones abiertas de los subalternos sobre las negociaciones de poder más rutinarias y cotidianas de estos grupos. Ello propició expresiones inadecuadas y reduccionistas de cultura y conciencia, de religión y casta, dentro del proyecto.[9]

No es de sorprender que cuando buscaba un tema de investigación para la maestría en historia, también en la Universidad de Delhi, me interesara la conducta de la resistencia en un lenguaje religioso. Específicamente, quería rescatar las negociaciones y las refutaciones a la autoridad sobre su estado de subordinación —como insustanciales, incluso epifenomenales— de las determinaciones subyacentes de imperativos interminablemente económicos o de política sobre todo progresiva, que abundaba en las historias heroicas de la época. Más bien, estaba en juego la manera como las instituciones y las figuraciones de la casta, las prácticas y los procesos de la religión podían estructurar críticamente y dar forma a las acciones y las expresiones de las comunidades subordinadas. En cuanto al tema de estudio, por suerte encontré una casta-secta hereje e "intocable", los satnamis de Chhattisgarh. Los auspicios de mis padres demostraron ser importantes aquí, pues muchos años atrás ambos habían realizado su investigación de doctorado, tanto en términos lingüísticos como culturales, en esta gran región de la India central.

Mientras trabajaba en una historia social de los satnamis para mi tesis de maestría, las potencialidades y los problemas de los estudios subalternos relacionados con las temporalidades se colocaron en primer plano, de manera irresoluta pero insistente. Por un lado, los análisis dentro del proyecto

---

pasado y el presente— fue inspiradora por sí misma. Cuento esta historia y analizo la elaboración del proyecto de los estudios subalternos, que viera la publicación de 12 volúmenes editados y numerosas monografías por miembros del colectivo, en Dube, *Stitches on Time*, pp. 129-163. Véase también Dube, "Critical crossovers", para una exploración crítica más amplia del proyecto de los estudios subalternos.

[9] Considérese el breve ensayo que escribí cuando era un impetuoso joven: Saurabh Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985, pp. 445-448.

ubicaban las acciones y las percepciones de estos grupos como enteramente contemporáneas y formativamente coetáneas con el tiempo/espacio de la colonia británica y la nación india. Así, en sus escritos sobre el insurgente campesino en la India del siglo XIX, en especial con su crítica de la noción de lo "prepolítico", Ranajit Guha interpretó de manera profética a este sujeto histórico como completamente contemporáneo de los procesos de colonialismo y nacionalismo y como su constituyente.[10] Esto sirvió para analizar esquemas temporales comunes, dominantes y únicos, pero a la vez jerárquicos, que mostraron al subalterno no alfabetizado como rezagado del tiempo de lo moderno.[11] Por otro lado, las susceptibilidades de un paternalismo recuperativo indicaban que, en el proyecto, los significados y las motivaciones de estos pueblos se matizaban simultáneamente mediante la distinción maestra entre comunidad y Estado. Podría decirse que esto reinstauraría de manera ambivalente los diseños temporales exactos y exclusivos, pero temporales, que los estudios subalternos habían deshecho. Ahora parecía que los subalternos habitaban un tiempo anterior/a priori definido, que dependía de una tradición implícitamente inmutable, marcada por un espacio pasivo y moldeada por la mano muerta de la cultura gobernante. Así, fue sólo después de que estos grupos subordinados se embarcaran en la insurgencia, marcando una ruptura con su condición usual, cuando surgieron dentro del escenario temporal de la política moderna y, en realidad, a la vanguardia del mismo.[12]

Desde luego, no experimenté ni expresé las cosas de esta forma, pero las insinuaciones de la incertidumbre estaban al acecho, como una presencia un tanto sombría. De hecho, lejos de ser incapacitante, la ambigüedad fue productiva. Como señal de los tiempos, la tensión fue fructífera. Aho-

[10] Guha, *Elementary Aspects*. Dipesh Chakrabarty desarrolló más adelante una lectura de la obra de Guha sobre el campesino insurgente en la India colonial, aunque no dedica el tiempo suficiente a las tensiones presentes en *Elementary Aspects*, así como en otros escritos de Guha. Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 8-14.

[11] No exagero la importancia del trabajo de Guha. Brindo una discusión sobre su relevancia, así como de los principales argumentos de *Elementary Aspects*, en Dube, *Stitches on Time*, pp. 143-53. Véase también Dube, "Peasant insurgency and peasant consciousness".

[12] De acuerdo con Guha, la insurgencia era la "esencia" de los esfuerzos subalternos. Se trató de un momento expresivo enteramente autónomo y verdaderamente emancipatorio que involucró una "reversa prescriptiva" que tenía como propósito la completa subversión y borrar la insignia de la subalternidad. Guha, *Elementary Aspects*, *passim*.

ra, junto con otras tendencias teóricas, retomé críticamente los estudios subalternos para desarrollar sus primeros discernimientos, que colocaban a los protagonistas desposeídos en el interior de la historia de manera formativa, a la vez que investigué sus últimos planteamientos, que presentaban a estos sujetos como inciertamente fuera del tiempo.

Así, buscando entender las expresiones de los satnamis sobre el pasado que se centraban en sus gurús/preceptores, encontré en los mitos del grupo una modalidad de conciencia histórica que elaboró costumbres definidas. Aquí se encontrarían interpretaciones y procedimientos que accedían y excedían las configuraciones brahmán-reales y popular-devocionales, pero también las representaciones imperiales y nacionalistas, expresando temporalidades que se superponían. Sencillamente, las concepciones satnamis del pasado eran enteramente contemporáneas de la historiografía moderna, e incluso reflejaban sus presunciones más que señalar una excepción exótica dictada por los imperativos de una temporalidad jerárquica pero singular.[13] Asimismo, al centrar la atención en la justicia colonial y las disputas aldeanas en la región de Chhattisgarh, lo que pasó a primer plano fueron los diálogos contenciosos, las imbricaciones mutuas y los enfrentamientos formativos entre la ley/el orden moderno y las legalidades/ilegalidades populares. Es decir, lejos de la indolente oposición entre los procesos (tradicionales) de disputa de lo folclórico y las reglas occidentales-adjudicatorias (modernas), que temporal y espacialmente separan estos terrenos en ámbitos previos y posteriores, estaban en juego interminables embrollos entre las normas cotidianas, los deseos familiares y las patologías ajenas, lo que una vez más señalaba temporalidades enredadas.[14]

De hecho, en retrospectiva, estaba explorando procesos que entrelazaban el tiempo, el espacio y sus engranajes. Sin embargo, en ese momento las preocupaciones se centraban, por ejemplo, en la antinomia absoluta, incluso aritmética, entre la élite y lo subalterno. Ahora, leída a través de los

[13] Saurabh Dube, "Social history of satnamis of Chhattigarh", tesis de maestría, Delhi, University of Delhi, 1988; gran parte de este trabajo se materializó después en Saurabh Dube, "Myths, symbols, community", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1993, pp. 121-156.

[14] Dube, "Social history"; Saurabh Dube, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 2, 1996, pp. 171-201.

filtros de los patricios y los plebeyos en la Inglaterra del siglo XVIII o de los esbozos de conciencia de los esclavos afroamericanos en el sur de Estados Unidos,[15] esta oposición a los estudios subalternos englobaba la creación de los subalternos y las élites —de hecho, de la clase, la comunidad y el género— como procesos correlativos, o hacía cortocircuito con ellos. Además, aquí parecía haber una vacilación entre el privilegio de los códigos elementales, o estructuras subyacentes, que gobernaban la acción/insurgencia subalterna por un lado, y una celebración un tanto ingenua de su capacidad mediadora/autónoma ingobernada, por el otro. Abordada mediante debates sobre la relación entre la capacidad mediadora y la estructura, especialmente como se expresa en la obra de Philip Abram, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, tal fluctuación parecía ser analíticamente inadecuada, persistentemente problemática y frecuentemente improductiva.[16] Aun así, mi argumento es que estas oposiciones fáciles y estos análisis ambivalentes conllevaban implicaciones todavía más amplias. Aunque apenas se expresa de esta manera, fue difícil no sentir un desasosiego persistente y latente ante las determinaciones inquietantes del tiempo singular y jerárquico que indicaban, además, espacios sociales antinómicos dentro de los estudios subalternos.[17]

Claramente, mi proyecto de investigación —y mis intereses académicos en general— se basaba en la interacción entre historia y antropología. Por ello, me convertí en un ávido lector del campo emergente de la antropología histórica, particularmente de obras que analizaban la historicidad y la temporalidad, la práctica y el proceso, el significado y el poder en África y en Oceanía, en Europa y en América. Ahora quedaba claro que, aunque la especialización de la antropología india a partir de la década de 1950 fue apuntalada con demarcaciones disciplinarias claras con la historia, exactamente en este escenario hubo esfuerzos específicos de algunos

[15] E.P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, New Press, 1991; Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Eugene Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

[16] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; Philip Abrams, *Historical Sociology*, Shepton Mallet, Open Books, 1982.

[17] En esa época, el espacio era una idea un tanto nebulosa y brumosa para mí, excepto lo que de él se expresaba en Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

antropólogos por abordar temas históricos. Al mismo tiempo, también era evidente que tales esfuerzos se preocupaban menos por repensar la antropología y la historia desdibujando las fronteras disciplinarias que por expresar consideraciones antropológicas convencionales, basándose entonces en materiales históricos (muchos de los cuales siguieron siendo sospechosos para los historiadores profesionales de la época). Además, hasta bien entrada la década de 1960, estos esfuerzos se vieron influidos con frecuencia por formulaciones más amplias de las interacciones entre las "grandes" y las "pequeñas" tradiciones, entre procesos de "universalización" y "parroquialización".[18] Sostenidas por esquemas casi evolucionistas, estas proyecciones de una civilización india global deshistorizaron precariamente el pasado y el presente, de manera que el tiempo y el espacio dependían el uno del otro de manera fácil e indolente.[19]

Al mismo tiempo, me di cuenta de que la institucionalización de la historiografía profesional del subcontinente había nada menos que procedido de lejos de la investigación antropológica durante la mayor parte del siglo XVIII.[20] Al mismo tiempo, desde mediados de la década de 1960, con influencia de corrientes divergentes del marxismo en el contexto de los levantamientos radicales en todo el mundo, las ciencias sociales atestiguaron una preocupación más generalizada por el lugar del campesinado en el desarrollo económico, el cambio histórico y la transformación revolucionaria.[21] Estas preocupaciones ejercieron un efecto sobre la historiografía relativa a la socie-

[18] Robert Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

[19] Para una discusión más amplia sobre la gama de este trabajo, incluidas las desviaciones, véase Saurabh Dube, "Introduction: Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

[20] Para consultar una encuesta, véase Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, cap. 1; véase Partha Chatterjee, "Introduction: History and the present", en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 1-23.

[21] De hecho, los científicos sociales podían recurrir al registro histórico para explicar consideraciones de las sociedades y los movimientos campesinos. Véase, por ejemplo, Kathleen Gough, *Rural Society in Southeast India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; D.N. Dhanagre, *Peasant Movements in India, 1920-1950*, Delhi, Oxford University Press, 1983, y Hetukar Jha, *Social Structures of Indian Villages: A Study of Rural Bihar*, Nueva Delhi, Sage, 1991.

dad campesina que implicó en general cuestiones de historia económica, pero también temas de cultura y poder. Dicho impacto se extendió a las historias sociopolíticas de los movimientos contracoloniales y de los nacionalismos populares de las agrupaciones campesinas, las clases trabajadoras y las comunidades indígenas.[22] Todo ello preparó el escenario para importantes debates en la historia a partir de finales de la década de 1970 que reestructuraron la disciplina, particularmente al plantear nuevas preguntas e iniciar posibles diálogos, por ejemplo con la teoría crítica, los discernimientos sociológicos y la investigación etnográfica, aumentando con ello el estudio del sur de Asia.[23] Al mismo tiempo, las expresiones del tiempo y el espacio en las tendencias más nuevas llegaron con sus propios giros y anhelos, como se dijo anteriormente en el caso de los estudios subalternos.

Compromisos de aprendiz

No es de sorprender que para mi doctorado en la Universidad de Cambridge, y el libro que surgió luego, buscara un diálogo entre los estudios subalternos, la antropología histórica y lo "cotidiano" como una perspectiva crítica, mientras continuaba mi investigación sobre los satnamis.[24] Ahora, varios encuentros importantes y enredos casuales —en el archivo, en el campo, en la biblioteca y en otros sitios— me señalaron el inmenso poder

[22] Por ejemplo, Ravinder Kumar (ed.), *Essays on Gandhian Politics: The Rowlatt Satyagraha of 1919*, Oxford, Clarendon Press, 1971; Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934: A Study in Imperfect Mobilization*, Oxford, Clarendon Press, 1978; David Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District 1917-1934*, Delhi, Oxford University Press, 1981, y Majid Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*, Nueva Delhi, Vikas, 1978.

[23] Bernard Cohn, "The command of language and the language of command", en Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, pp. 276-329; Veena Das, "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324; Upendra Baxi, "'The state's emissary': The place of law in subaltern studies", en Chatterjee y Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII*, pp. 257-264. Véase también Sherry Ortner, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1, 1995, pp. 173-193.

[24] Saurabh Dube, "Religion, identity, and authority among the satnamis in colonial central India", tesis doctoral, Cambridge, University of Cambridge, 1992; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

codificado en los signos y los símbolos, en las metáforas y los mapeos, y en las prácticas y las creencias del gobierno y del Estado. Tales formaciones de autoridad estructuraron de manera crucial figuraciones y emprendimientos de lo subalterno y la comunidad. Estas insinuaciones iban en contra de la distinción innata entre la comunidad subalterna y el Estado moderno y tenían profundas implicaciones temporales-espaciales, que en diversos sentidos caracterizaron los estudios subalternos. Dos ejemplos importantes e ilustrativos deberían bastar.

El destacado estudio de Dipesh Chakrabarty sobre los trabajadores de los molinos de yute en el este de India fue un llamado al reconocimiento crítico de la experiencia diaria de las relaciones jerárquicas para atender a formas de cultura y conciencia que fueron "las 'olvidadas' del marxismo indio". Ésta fue la cuestión central para la historiografía de la clase trabajadora de la sociedad del sur de Asia, donde no se aplicaban las suposiciones de una cultura burguesa hegemónica. Sin embargo, Chakrabarty terminó por explorar al mismo tiempo la cultura y la conciencia de los trabajadores de las fábricas de yute de Calcuta como caracterizadas por atributos innatos que se asumieron a priori, a saber: "fuertes lealtades primordiales de comunidad, lengua, religión, casta y parentesco", que se interpretaron como características principalmente homeostáticas de una sociedad precapitalista.[25] Podría decirse que una importante invitación a leer la diferencia en diseños dominantes de trabajo y capital, de pasado y presente, fue socavada por el retorno a un plan maestro que dependía de una temporalidad singular que Chakrabarty se había propuesto cuestionar.

En un sentido relacionado, la crítica sostenida por Gyanendra Pandey de la construcción de la sociología colonial del "comunalismo" se apoderó de la comunidad —definida simplemente como la "sociedad india más allá de los confines del Estado"— como signo de alteridad y diferencia. Este signo sirvió para analizar el(los) conocimiento(s) dominante(s) de la colonia, la nación, el Estado y la historia.[26] Aquí, precisamente separando

[25] Nada de esto pretende negar la inmensa importancia de la monografía de Chakrabarty en el planteamiento de preguntas fundamentales sobre las clases trabajadoras, los subalternos y el capital para las ciencias sociales en general. Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. xii, 69 y *passim*.

[26] La importancia del estudio de Pandey radicó en que ofrecía una perspectiva diferente y fresca en el ámbito más amplio de los estudios subalternos sobre el bastante trillado

a ambas, la presencia de la diferencia/comunidad se entendió como una oposición a las formaciones de poder/Estado. Esto sirvió para reprochar y sostener de manera incierta una temporalidad histórica exclusiva, exactamente por medio de sutiles expresiones de espacios segregados de comunidad/diferencia y Estado/poder, donde las primeras asumieron una prioridad epistemológica y ética sobre los segundos.

Contra la veta de aseveraciones tan influyentes, mi propia obra sobre los satnamis dio seguimiento a los enredos entre comunidad/subalterno/diferencia y Estado/dominante/poder, cuando menos en cuatro formas superpuestas que expreso de manera un tanto telegráfica en el presente trabajo.[27] Primero, la creación misma del proyecto con la casta-secta satnami fue moldeada por las dinámicas engarzadas de significado y poder que se mencionaron anteriormente. Dichas dinámicas pusieron de manifiesto y analizaron el entretejido de las jerarquías divinas, rituales, sociales y gubernamentales, así como sus matrices temporales y espaciales concomitantes. Segundo, estaban en juego las formas como los patrones de autoridad, dentro de los arreglos de casta, implicaron un entrelazado formativo de protocolos de poder que eran a la vez sustantivos y simbólicos. Estos ejes enredados giraban en torno a la pureza y la contaminación rituales, la realeza cultural y las castas dominantes, y la gobernanza y la ley coloniales. Tercero, las concepciones históricas de los satnamis —materializadas en sus representaciones míticas y de otros órdenes— llegaron a espacios definidos de secta/casta y a nuevas temporalidades de orden/legalidad. Lo lograron

tema del comunalismo. Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1990, p. 109 y *passim*. Desde una perspectiva diferente, Sandra Freitag examinó el dominio de las "arenas públicas" —un ámbito coherente y constante de comportamiento simbólico en el que la "comunidad se ha expresado y redefinido por medio de actividades colectivas en espacios públicos"— como opuestas al (y, por ende, en su constitución interna, aisladas del) Estado imperial y sus instituciones. Sandria B. Freitag, *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 6 y *passim*.

[27] El final de los años ochenta y el inicio de los noventa fue una época emocionante para realizar investigación en Cambridge, y mi propio trabajo retomó las preocupaciones surgidas de los escritos de Bayly y se benefició de conversaciones con Ajay Skaria sobre el trabajo de archivo y de campo, la historia y la antropología. C.A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. La obra de Skaria se publicó después como *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

negociando e investigando figuras de dominio que orquestaban los mundos "cósmico" y "social", comúnmente engarzados. En cuarto y último lugar, estas orientaciones hacia la autoridad y la alteridad encontraron expresiones diferentes, pero superpuestas, en las organizaciones satnamis vinculadas al nacionalismo indio, sobre todo cuando maticé las presunciones de la clase media mediante imaginarios subalternos en estos ámbitos, revelando con eso destellos alternativos de legalidad y legitimidad, de política y nación(es).[28]

Así, en el corazón de mi investigación yacía la interpenetración incesante entre aspectos constitutivos del poder estatal/gubernamental y las formas cotidianas de vida subalterna/comunitaria. Estos engranajes tocaban y revolvían simultáneamente una temporalidad singular y jerárquica y sus espacios antinómicos relacionados. Fueron exactamente estos enredos los que, sobre todo, se mantuvieron a distancia en la antropología y la historia del sur de Asia, como puede verse en importantes obras sobre el subcontinente.[29] Se trataba de procedimientos generalizados de la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio que sirvieron para separar al subalterno y al Estado, a la comunidad y la historia, a la tradición y la modernidad, y a la emoción y la razón como elementos que encarnan espacios separados mediante la suposición de una temporalidad exclusiva. Al mismo tiempo, una vez más, nada de eso apareció ante mí como una reve-

[28] Dube, "Religion, identity, and authority"; Dube, *Untouchable Pasts*.

[29] No pretendo con esto reivindicar un estatus exclusivo para mi obra ni negar contribuciones destacadas —entre las que se incluyen, sobre todo, aquellas provenientes del seno de los estudios subalternos— que desenredaron estos nudos de diversas maneras. Por ejemplo, pienso en la obra magistral de Shahid Amin sobre el nacionalismo subalterno y la nación monumental en el norte de India, y en la imaginativa digresión de Ajay Skaria hacia formas de salvajismo y conciencia histórica en la India occidental. Por un lado, todo es testimonio de la heterogeneidad formativa del proyecto de los estudios subalternos, y, por el otro, incluso estos estudios no pudieron darse cuenta por completo de sus propias implicaciones críticas: lucharon contra límites previos y poderosos binarios, pero no pudieron deshacerse del todo de su larga sombra. Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Ajay Skaria, "Writing, orality, and power in the Dangs, Western India, 1800s-1920s", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 13-58; Skaria, *Hybrid Histories*, e Ishita Banerjee-Dube, "Taming traditions: Legalities and histories in Eastern India", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.

lación centelleante, sino que esas sugerencias se desarrollaron poco a poco, pedazo a pedazo.

En este sentido, un proyecto sobre enredos evangélicos en la India central desempeña un papel central. Dicho proyecto había encontrado sus primeras insinuaciones en la época de mi doctorado, cuando realicé trabajo de archivo en informes de misioneros en Estados Unidos, pero se convirtió en mi primera investigación posdoctoral un mes después de haber presentado mi tesis de doctorado. Se trata de un estudio sobre los misioneros evangélicos estadounidenses y los cristianos conversos "nativos" en la India colonial y la independiente. Combinando investigación de archivo y de campo, perspectivas etnográficas e históricas —que se conjugan aún más con consideraciones de teoría social—, el objeto de tal proyecto fue al menos triple.

Primero, analizó el entrelazamiento de los esfuerzos evangélicos y las prácticas de los conversos con formación de casta-secta y la dinámica de la vida aldeana. Los engranajes contenciosos dieron forma a la empresa misionera y a un cristianismo vernáculo. En segundo lugar, consideró las conjunciones y las contradicciones entre el proyecto misionero y el poder imperial, entre las iniciativas evangélicas y las congregaciones "de casa", y entre un cristianismo vernáculo y las culturas coloniales. Estos vínculos tan cargados subyacían tras las expresiones críticas de la modernidad, el evangelio y el imperio. En tercer y último lugar, el estudio exploró diversas expresiones de comunidad y nación tras la conversión, las cuales sugerían temas controvertidos de la "mayoría" y la "minoría", de política y religión, y del ciudadano y el converso, especialmente en la India independiente. Todos estos procesos parecían moldeados por distinciones de género y casta y de raza y comunidad.[30]

Si bien así se desarrolló el estudio a lo largo de las últimas dos décadas, también sucede que desde un inicio mis preocupaciones discrepaban con buena parte del estudio académico sobre el sur de Asia, incluidas en especial las demarcaciones incómodas del tiempo y el espacio en los estudios

[30] Para consultar parte de mi obra sobre el tema que articula estos planteamientos, véase Dube, *Stitches on Time*, y Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010. El proyecto en términos más amplios se materializa en Saurabh Dube, "Formations of an evangelical modernity: Christianity, conversion, colonialism 1860-2005", en preparación, y Saurabh Dube, "In other tongues: Colonial writings of a vernacular christianity", en preparación.

subalternos. Considérense ahora los énfasis de mi proyecto en relación con los fuertes engranajes entre misionero y converso, entre colonizador y colonizado, entre dominante y subalterno, entre culturas coloniales y cristianismo vernáculo, entre imperio y modernidad, y entre poder y diferencia, que se apuntalaron con expresiones superpuestas, pero heterogéneas, del tiempo y el espacio. En contraste, el trabajo de los estudios subalternos se basaba en su mayor parte en mantener al colonizador y al colonizado, al dominante y al subalterno, el imperio y la modernidad, y el poder y la diferencia separados uno del otro, con lo cual se ponían sobre la mesa demarcaciones espaciotemporales clave. Esto debería quedar claro a partir de los siguientes ejemplos.

Hemos notado que Ranajit Guha (y los estudios subalternos en general) presentaba al insurgente subalterno como esencialmente contemporáneo del colonialismo británico y el nacionalismo indio en el subcontinente. Aunque estaba socavada simultáneamente por demarcaciones espaciotemporales del campesino del sur de Asia, la medida analítica sugería las posibilidades de abordar al subalterno en la India imperial (y la independiente) como sujeto de la modernidad, y por lo tanto de entender la modernidad misma de nuevas maneras,[31] pero esto no llegó a suceder. Apenas unos años después, Guha se pronunció en favor de la "dominancia sin hegemonía" en la India colonial, planteando un arquetipo de hegemonía burguesa donde la persuasión supera a la coerción en la composición de su dominancia.[32] Se planteaba el prototipo clásico del Estado liberal hegemónico que representaba a una burguesía revolucionaria y una política democrática en la Gran Bretaña metropolitana, contra lo cual se erguía el malhadado ejemplo de la dominancia sin hegemonía en la India colonial.

Moldeado por suposiciones inmaculadas de una vigorosa democracia y una vital política liberal del Occidente moderno, el análisis de Guha interpretó la narrativa histórica central del poder en el subcontinente bajo el gobierno colonial como fracasada y deficiente.[33] Vaciados de su propia

[31] Sobre la idea de "sujetos de la modernidad" en relación con "el sujeto moderno", véase Dube, *Stitches on Time*; Dube, *After Conversion*, y Dube, *Subjects of Modernity*.

[32] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, cap. 1.

[33] La carencia se expresó diligentemente por la mala fe de un poder imperial autocrático y los límites arraigados de una inútil burguesía nativa. Asimismo, a diferencia de muchos de sus colegas más jóvenes en el proyecto de los estudios subalternos que expresaron espa-

particularidad, los significados de estos pasados de dominancia en la colonia —en contraste con los de la insurgencia subalterna— fueron inherentes en su permanente retraso respecto al tiempo y el espacio de Europa. En estas proyecciones teleológicas de los pasados coloniales y las historias metropolitanas, las transiciones incompletas de los primeros se comparan constantemente contra las trayectorias zalameras de las últimas, de manera que se apuntalan unas a las otras. Están en juego expresiones de una exclusiva temporalidad jerárquica que separa espacialmente a Gran Bretaña y a India, a los imperios y sus márgenes, a Occidente y al Resto.[34] En términos sencillos, todo esto era contrario a mis intentos de explorar la constitución común y la labor recíproca de la modernidad y el colonialismo en la metrópoli y en las márgenes, así como las orientaciones sugeridas por tales énfasis en lo temporal, lo espacial y sus entrelazamientos.

Lo anterior me lleva al segundo ejemplo. La influyente *The Nation and its Fragments*, de Partha Chatterjee, ubicó críticamente formas de comunidad en regímenes de modernidad en lugar de reificarlas como "remanentes premodernos que una distraída Ilustración olvidó borrar".[35] (Este hecho suele pasarse por alto en críticas vulgares y descuidadas del trabajo.)[36] El movimiento hizo posible que Chatterjee interpretara lecturas vigorosas que analizan las categorías de Estado y sociedad civil, a la vez que le permitió sugerir otras figuraciones de comunidad, nación(es) y modernidad. También es cierto que tales posibilidades en la obra de Chatterjee se sostienen y se socavan por dos pautas: primera, la aguda separación que establece entre Estado y comunidad, que acota totalmente cualquier intercambio

cios escindidos de comunidad y Estado, de diferencia y disciplina, para Ranajit Guha la principal división se encontraba entre el subalterno insurgente y la élite dominante.

[34] En conjunto, es precisamente atendiendo a los discursos simultáneos en diferentes lenguas de los escritos de Guha como se hace posible cuestionar la noción de una brecha implacable, una contradicción innata, entre un régimen democrático moderno en casa y sus interminables omisiones retrógradas en la colonia; además, cuestionar afirmaciones sobre la naturaleza enteramente excepcional de la "gobernabilidad colonial" y la "modernidad colonial", y, finalmente, hacer esto para dar seguimiento a la constitución mutua y la labor recíproca de la modernidad y el colonialismo en la metrópoli y en las márgenes.

[35] Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[36] En lugar de ello, más allá de los estudios subalternos, la importancia del libro de Chatterjee radica en su crucial aportación a nuevos planteamientos en los estudios críticos —especialmente en una revitalizada antropología cultural— de Estado y nación.

entre los símbolos del Estado y los contornos de la comunidad, y segunda, su notable aseveración de que "por su propia naturaleza, la idea de comunidad marca un límite al ámbito del poder disciplinario".[37] Tomados en conjunto, en *The Nation and its Fragments*, los precisos resquicios de orientaciones más nuevas hacia la modernidad y la comunidad no pueden separarse de postulaciones de la obra sobre el potencial de la modernidad realizada mediante la virtud de la comunidad, que sugiere una diferencia pura, una alteridad inmaculada.

Aprender tanto de las posibilidades como de los problemas de esta obra ha requerido al menos dos elementos. Por un lado, es imperativo prestar atención al cuestionamiento de Chatterjee de una modernidad exclusiva, centrada en el Estado y el capital, como una vía que agote los imaginarios y las acciones modernas. Esta crítica se lleva a cabo en nombre de la comunidad, pero tiene implicaciones mucho más amplias. Por otro lado, es crucial registrar que la afirmación de la obra de un único tiempo histórico de comunidad y Estado es principalmente un ardid narrativo, un marcador temporal de la modernidad política. Esto se complementa con dos argumentos en competencia: el del capital y el de la comunidad. Resulta importante que, en este sentido, la comunidad/la diferencia se basen en una *prioridad* y una *precedencia* epistemológicas y éticas sobre el capital/el poder: en esencia, estas categorías opuestas sugieren esencias fuertemente separadas, *locus* espaciotemporales definidos, temas que retomaré más adelante.

ENREDOS DE MAESTRO

De hecho, varias de estas preocupaciones se aclararon poco a poco cuando me uní al profesorado del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y me mudé a Ciudad de México a mediados de la década de 1990. Además, se puso de manifiesto otro conjunto de preocupaciones superpuestas pero definidas. Pronto me percaté de que, en los mundos latinoamericanos, Asia y África se matizaban a partir de perspectivas de espacio y tiempo bastante particulares y un tanto peculiares, tanto en los ámbitos cotidianos como en los académicos. Con la Latinoamérica (mestiza) dispuesta de manera incierta, pero fácil, a semejanza de un Occidente mo-

[37] Chatterjee, *The Nation*, pp. 237-238.

derno reificado, la diferencia cultural/espacial y la otredad temporal/social de África y de Asia, actuando en tándem, significaban una señal de encantamiento, algo bello. Pero el "retraso" político-económico de estos continentes, que implicaba un retraso de tiempo, también encarnaba un impedimento histórico, una falta de modernidad, una inferioridad socioespacial temporal, algo feo. Desmenuzando estas distinciones espaciotemporales simultáneas, emprendí estudios sobre la colonialidad/decolonialidad del poder, así como una gama de indispensables escritos sobre y desde el sur del río Bravo. De hecho, mientras trabajaba en una yuxtaposición y conexión de interpretaciones críticas entre Latinoamérica y el sur de Asia, incluida sobre todo en la enseñanza, fueron la modernidad y sus múltiples vínculos con la Ilustración y el imperio, con la razón y la raza, y con las colonias (con pobladores y sin ellos) y las naciones, los que surgieron como ámbitos apropiados de conversación.

En Latinoamérica se han entendido cuestiones del colonialismo como ocupantes de un pasado oscuro y distante. Después de dos siglos de libertad formal, la modernidad se entiende como un atributo de la nación independiente, desconectada del imperio, que es un tiempo lejano, un extraño espacio, un episodio y una entidad casi olvidados, excepto entre los académicos especialistas. Al mismo tiempo, pronto se hizo igualmente evidente que, siguiendo una estética barroca, los pasados de lo cotidiano colonial con frecuencia también se presentan en estos terrenos en formas de celebración. Así, encantados admiradores nos han descrito Coyoacán —una *colonia* (barrio, vecindario) del siglo XVI al sur de Ciudad de México—, donde hemos vivido 20 años, como un lugar "muy colonial". Dicho de otro modo, la presencia continua de marcadores espaciotemporales previos puede representar el triunfo de la historia, uniendo el pasado con el presente en la visualización de la nación y la civilización.

Contra estas disposiciones dominantes, un importante corpus de pensamiento crítico sobre Latinoamérica se ha concentrado en los esquemas subterráneos, las presunciones generalizadas y las apariciones crispadas de lo moderno y lo colonial.[38] Este corpus toma como punto de partida la

[38] No resulta sorprendente que poco después de mudarme a Ciudad de México intentara iniciar un diálogo con dichos escritos como parte de conversaciones críticas entre distintas perspectivas desde/sobre el sur. Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 195-422; Saurabh Dube, Ishita

"primera modernidad" del sur de Europa —unida por el Renacimiento, la conquista del "Nuevo Mundo" y los imperios de España y Portugal— en las márgenes y en la metrópoli. Asimismo, con ello considera críticamente el lugar y la presencia de estipulaciones coloniales de poder en provisiones modernas de conocimiento. Los escritos forjan su camino nada menos que a través de la "segunda modernidad" del Norte del mundo, constituida por los imperios de la Ilustración y posteriores. Esto refleja la modernidad como un proyecto profundamente ideológico y un aparato de dominio primario en el pasado, el presente y la posteridad. En conjunto, en estas interpretaciones la posibilidad de recurrir a la redención secular-mesiánica aparece con frecuencia como un único horizonte futuro.[39]

Ahora, estos planteamientos han puesto en primer plano, de manera formidable, las propensiones eurocéntricas y la violencia epistémica de la modernidad, que se entiende siempre/ya colonial. Además, han subrayado la importancia de otras formas de gnosis y conocimientos que revelan horizontes distintos a los de lo moderno dominante occidental.[40] Dichas in-

Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004; Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

[39] Este corpus es inmenso, antes conocido bajo la rúbrica de (interpretaciones de la) "colonialidad del poder" y más recientemente agrupado bajo (perspectivas sobre) la "decolonialidad del conocimiento". Con vínculos a tradiciones previas en Latinoamérica de la teoría de la "dependencia" y la "teología de la liberación", en sus configuraciones actuales las obras de Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo, así como un grupo de académicos más jóvenes, algunos de los cuales se citarán más adelante, han sido una importante presencia. Si bien sería un error minimizar sus distinciones internas plegando rápidamente estos escritos entre sí, también es cierto que las lecturas en estas perspectivas con frecuencia intentan expresar sus principales puntos en común, su unidad mutua, más que detenerse en sus diferencias. Véase, por ejemplo, Ramón Grosfoguel, "Decolonizing postcolonial studies and paradigms of political economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality", *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1, 1, 2011, pp. 1-37. La mayoría de los artículos sobre la colonialidad/decolonialidad de esta revista, *Transmodernity*, corroboran mis afirmaciones.

[40] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; Enrique Dussel, "Europe, eurocentrism and modernity (introduction to the Frankfurt lectures)", *Boundary 2*, 20, 3, 1993, pp. 65-76; Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008.

sinuaciones conllevan muchos elementos de valor. Al mismo tiempo, el desentrañamiento de la "colonialidad del poder" y la "decolonialidad del conocimiento" en estos escritos se basa en presunciones de la naturaleza esencialmente distópica de la primera y las posibilidades innatamente utópicas en términos éticos del segundo.[41] Tales afirmaciones no sólo sugieren una tendencia a priori, sino que lo hacen al mismo tiempo que comportan implicaciones profundamente temporales y espaciales. Basaré mi análisis en los argumentos y las implicaciones del filósofo argentino Enrique Dussel para explorar los planteamientos de la perspectiva de la colonialidad/decolonialidad, especialmente los que dependen del espacio y el tiempo.

Para Dussel son cruciales los escritos del filósofo Emmanuel Levinas sobre ética, alteridad y exterioridad.[42] Para Levinas, como saben los iniciados, el "otro" es una presencia constitutiva inquietante que revela de forma relacionada los límites y los horizontes del "ser", de manera que la "ética [fue] la primera filosofía", más que la epistemología o, digamos, la ontología heideggeriana del ser.[43] Dussel transforma estos atributos innatamente emergentes, necesariamente no empíricos del encuentro "ético entre lo Igual y lo que permanece por siempre exterior a ello" en espacios escindidos y sustancializados. Aquí se encuentran espacios escindidos con referentes objetivos geopolíticos concretos, a saber: Europa y Latinoamérica.[44] En este escenario resulta que Latinoamérica no sólo ya es temporalmente contemporánea de Europa/Euroamérica, lo que revela el lado oscuro de la úl-

[41] Éstos son discernimientos implícitos persistentes, a veces expresados de manera sumamente explícita, que recorren la mayoría de las expresiones de las perspectivas coloniales/decoloniales.

[42] Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trad. de Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987; Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998. Véase también Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. de Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987. Al considerar la relación entre Levinas y Dussel, me pareció especialmente iluminador el texto de Silvana Rabinovich, "Alterity", en Robert McKee Irwin y Mónica Szurmuk (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, pp. 17-22, y Nelson Maldonado-Torres, *Against War*. Maldonado-Torres atiende éticamente a las tensiones y las contradicciones, así como a los problemas y las posibilidades en la obra tanto de Levinas como de Dussel, sobre todo cuando se les lee juntas. Habiendo aprendido de su espléndida obra, también es cierto que la afirmación crítica que busco se intersecta con los planteamientos de Maldonado-Torres y también se separa de ellos.

[43] Levinas, *Time and the Other*; Maldonado-Torres, *Against War*.

[44] Dussel, *Ética de la liberación*; Maldonado-Torres, *Against War*, p. 176.

tima, sino también que, proyectada como un espacio unitario que subsume fácilmente también el ser del filósofo Dussel, se representa como siempre adelantada a Europa en términos éticos, lo que se totaliza en un espacio invariable de hegemonía no ética, y que expresa las dimensiones coloniales de poder moderno. Todo esto tiene amplias implicaciones.

Para empezar, no debe sorprender que la escisión inicial y singular de Dussel entre Europa y Latinoamérica —junto con el énfasis exclusivo sobre la "colonialidad del poder"— se revisara pronto en el seno del corpus más amplio de la decolonialidad. Se vio suplantada por el contraste geopolítico, espacial-moral, entre la hegemonía de Europa/Euroamérica y el "otro [o subalterno] lado de la diferencia colonial", la última nombrada en diversas formas: "transmodernidad", "conocimiento fronterizo" y "perspectivas decoloniales".[45] Al mismo tiempo, estas entidades segregadas éticamente han seguido representando, en un escenario histórico compartido, un drama de principios, un interminable choque entre lo malo y lo bueno, el mal y la virtud, la inmoralidad y la moralidad.

Además, las afirmaciones originales de Dussel tenían que ver con una sustitución de la fenomenología por una política orientada éticamente (recuérdese la proclamación de Levinas de la "ética como la primera filosofía"). Sin embargo, bajo el giro decolonial, la primacía de la ética y la política ha implicado que aparezcan mezcladas, implícitamente y a priori, con la epistemología y la ontología, la lectura/escritura y el ser/convertirse, como maneras de conocer y actuar. Aquí se encuentra un antídoto a la autoridad ante la distopía del poder. Dicho de otro modo, se considera que el "lado subalterno de la diferencia colonial" tiene precedencia de principios —que se entiende como siempre triunfante— sobre la "colonialidad del poder". Por lo tanto, no sólo se sostiene que los académicos decolonia-

[45] Dussel, *The Invention of the Americas*; Enrique Dussel, "Transmodernity", en Dube, Banerjee-Dube y Lander (eds.), *Critical Conjunctions*, pp. 221-244; Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 13, 29, 1992, pp. 11-21; Aníbal Quijano, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998, pp. 139-155; Aníbal Quijano, "Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla*, 1, 3, 2000, pp. 533-580; Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Grosfoguel, "Decolonizing post-colonial studies", y Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011.

les apoyan el otro lado de la diferencia colonial, sino que *ya son lo mismo* que portadores críticos de conocimiento(s) subyugados, todos habitantes comunes de las márgenes geopolíticas.

Por último, la lógica de tales espacios tan separados en interpretaciones decoloniales orquesta el tiempo y la temporalidad en formas determinadas. Lo temporal aparece aquí como un indicador cronológico que define la contemporaneidad innata de la modernidad/colonialidad y sus otros. Destaca que tal simultaneidad muestre diversas verdades. En esta perspectiva, formas de colonialismo, modernidad y nación ponen de manifiesto cambios y transformaciones jurídico-políticos, pero la colonialidad misma del poder se plantea como poseedora de atributos innatamente inmutables. Asimismo, podría reconocerse que el otro lado de la colonialidad, perspectivas decoloniales incluidas, tiene manifestaciones heterogéneas, pero se asume que la lógica central de estas formaciones es inherente a incesantes cuestionamientos de la modernidad/colonialidad, así como a expresiones heroicas de la pluriversalidad/diversalidad. Esto se debe a que se presume que las perspectivas decolonizadoras poseen una *precedencia* innata a priori —en términos de ética y política, de conocer y de ser— sobre el poder moderno.[46]

En términos sencillos, me emocionaban los problemas planteados, pero me preocupaban las respuestas que ofrecía este formidable corpus.[47] Mien-

[46] Mi preocupación aquí tiene que ver con las suposiciones y presunciones —frecuentemente tácitas y subexpresadas— que apuntalan estos escritos. Cabe enfatizar también que el tiempo puede representarse en este corpus como una categoría de cálculo y no de experiencia, atribuida a la cultura y no a la naturaleza. Ahora, el tiempo se expresa explícitamente como un concepto central del imaginario del sistema mundial colonial/moderno, enteramente entrelazado con la colonialidad del poder y la producción de diferencia colonial. Tal investigación del tiempo como colonización, como cálculo y representación, abre posibilidades importantes. Al mismo tiempo, sin embargo, tal concepción permanece circunscrita por su planteamiento de inconmensurables éticos/epistémicos/ontológicos entre la colonialidad/modernidad y la alteridad/identidad, que se exploraron antes. Así, busca encontrar totalmente *otras* expresiones del espacio/tiempo más que permanecer o analizar la heterogeneidad formativa del espacio y el tiempo, como práctica y producción, en mundos sociales en general, a través de los "continentes". Véase, por ejemplo, Walter Mignolo, "Coloniality at large", en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2009, pp. 67-95. Véase también Walter Mignolo, "The enduring enchantment (or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)", *South Atlantic Quarterly*, 101, 4 (número especial editado por Saurabh Dube), 2002, pp. 927-954.

[47] Parte de esta emoción y estas posibilidades se revelan en mi esfuerzo por entablar conversaciones con protagonistas de la colonialidad/decolonialidad, ya anotadas.

tras luchaba con los problemas y los argumentos que esbocé anteriormente —un proceso de incomodidad implícita más que de resolución fácil—, me di cuenta también de que mis lecturas sobre las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos estaban caracterizadas por una sensibilidad similar hacia el registro de sus dificultades y posibilidades simultáneas.[48]

Por un lado, los argumentos persistentes de lo poscolonial y lo subalterno como categorías y perspectivas registran una ambigüedad improductiva. De hecho, esta oscuridad poco útil se vincula íntimamente a las afirmaciones exclusivas que se hacen en nombre de estas formaciones de conocimiento. La aparente certidumbre y la ambivalencia real sobre las demarcaciones de tiempo y espacio desempeñan un papel importante en este sentido. Por lo tanto, como han enfatizado en repetidas ocasiones prominentes críticos poscoloniales, el concepto de lo poscolonial ha descansado en la división entre lo colonial y lo poscolonial.[49] Aquí, una trayectoria temporal enteramente exclusiva y espacios sociales formidablemente escindidos se sostienen mutuamente, de manera que los ardides narrativos del tiempo histórico llevan de un terreno totalizado (el colonial) a otro ámbito no diferenciado (el poscolonial). Lo anterior sirve para homogeneizar la diferencia crítica, instaurar la jerarquía histórica, elidir los espacios sociales desiguales y sanear la política poscolonial.[50]

Por otro lado, en diferentes disciplinas y diversos contextos académicos, los esfuerzos precisos que involucran y expresan las perspectivas posco-

[48] Dube, *Stitches on Time*; Saurabh Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

[49] Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 1995; Ella Shohat, "Notes on the post-colonial", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996, pp. 321-334.

[50] En realidad, esto no es todo. En el momento mismo en que las interpretaciones poscoloniales hacen ver al colonizador y al colonizado como habitantes de la misma historia, deshaciendo las jerarquías temporales entre ellos, pueden separar de manera implícita y nítida de Europa, su tiempo/espacio correcto, del de la colonia, al que se adjudica una exclusiva prioridad epistémica reveladora. Por lo tanto, vale la pena preguntar una vez más, como lo he hecho a lo largo de este capítulo, si no es importante permanecer con los límites constitutivos y las posibilidades formativas que apuntalan la heterogeneidad y la disputa, la elisión y las expresiones del espacio y el tiempo en las perspectivas poscoloniales, los estudios subalternos y otros discernimientos críticos, y analizarlos.

loniales y subalternas, pensadas en un sentido amplio, pueden leerse con cautela y entenderse que han llevado a cabo tareas sobresalientes. Para empezar, tales esfuerzos han repensando el imperio en diversas formas. En este sentido, han sido especialmente importantes los indicadores del juego previo y generalizado de los esquemas coloniales en los mundos contemporáneos. Estos planteamientos han subrayado la enorme importancia y la influencia continua de los engranajes entre la Ilustración y el imperio, entre la raza y la razón, entre la metrópoli y las márgenes, y entre la religión y la política. Además, diversos escritos en este ámbito han cuestionado en varias ocasiones el lugar de un "Occidente" imaginario, pero palpable como historia, modernidad y destino, para todas las culturas y cada uno de los pueblos. Esto ha sugerido interpretaciones más nuevas de comunidad, historia y modernidad, que han desafiado concepciones previas y modulares de estas categorías-entidades. Además, los esfuerzos que amplían las perspectivas subalternas y poscoloniales han desentrañado los términos y los límites del Estado, la nación y el ciudadano en mundos occidentales y no occidentales, con lo que subrayan prudentemente la importancia de la diferencia crítica en un campo tan preciso pero tan enredado.

Finalmente, al asumir las tareas antes esbozadas, los esfuerzos más visionarios han apuntado al lugar y la presencia fundamentales no sólo de protagonistas de élite y heroicos, sino también de sujetos marginales y subalternos —moldeados simultáneamente por las matrices entrecruzadas de género y raza, casta y clase, edad y oficio, comunidad y sexualidad— en la creación de la colonia y la modernidad, del imperio y la nación, de la religión y la política, y del Estado y el ciudadano. Registrar tales sucesos críticos es representar las propuestas poscoloniales y los estudios subalternos —en constante diálogo con la antropología histórica y la teoría social— como participantes-interlocutores en debates actuales más amplios que repiensan la nación-Estado y Occidente, la colonia y la poscolonia, y la historia y la modernidad, incluidos especialmente sus atributos socio-espaciotemporales.[51]

Parte de lo que he estado diciendo sobre leer en busca de posibilidades, así como de las limitaciones de las interpretaciones críticas —incluidas las

[51] Nada de esto pretende negar las tensiones tangibles que abundan en la antropología histórica, en las perspectivas poscoloniales y en los estudios subalternos. En este sentido, por ejemplo, los enfoques que otorgan una primacía analítica a los procesos de economía política y formación del Estado se enfrentan a orientaciones que atribuyen un privilegio teórico a discurso y representaciones. Véase Dube, *Stitches on Time*; Dube, *Subjects of Modernity*.

perspectivas decoloniales, poscoloniales y subalternas—, puede aclararse si se considera la obra de Dipesh Chakrabarty, que ofrece notables reflexiones sobre la historia y la modernidad, a la vez que expresa cuestiones de espacio y tiempo, implícita y explícitamente. Para empezar, sus escritos han planteado con gran imaginación preguntas clave sobre la presencia de Europa en la historiografía. Interpretando cuidadosamente sus argumentos contra el telón de fondo del cuestionamiento de Heidegger del artificio de una razón legisladora de sentido, Chakrabarty se ha centrado en la "historia" como un discurso que se produce en los sitios institucionales del mundo académico, y ha dado poderosos argumentos en favor de las formas como Europa sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias. Admitiendo que "Europa" e "India" son términos "hiperreales" que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, Chakrabarty apunta críticamente hacia cómo —en el "mundo fenomenal" de las relaciones diarias de poder— Europa se objetiva y se celebra como el sitio y la escena del nacimiento de lo moderno, actuando como un referente silente que domina el discurso de la historia. Desentrañando las consecuencias de este privilegio rutinario de Europa como pieza central universal de la modernidad y la historia, Chakrabarty revela cómo el pasado y el presente de India o de México —en realidad de todo aquello que no es del todo un Occidente imaginario pero tangible— llegan a representarse en términos de principios irrevocables de fracaso, carencia y ausencia, dado que siempre/ya se les confronta con sucesos evidentes en los ámbitos europeos/euroamericanos.[52]

Éstos son resultados de regímenes desarrollistas de tiempo, temporalidad e historia que Chakrabarty enmarca como "historicismo": un penetrante modo de pensar y una manera de conocer que parece íntimamente implicada en interpretaciones sociocientíficas y en la práctica histórica más amplia. Con base en el principio de "tiempo secular, vacío y homogéneo", el historicismo ha encontrado agudas expresiones desde el siglo XIX, cuando hizo posible "la dominación europea del mundo".[53] En este sentido hay cuestionamientos cruciales relacionados con un tiempo singular pero jerarquizante que divide los mundos sociales en espacios "desarrollados" y "retrasados". En verdad, Chakrabarty abre un poco más las preguntas de

[52] Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, 37, 1992, pp. 1-26.

[53] Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

diferencia histórica, y revela destellos de terrenos espaciotemporales heterogéneos en varias formas: exploraciones del diferimiento-diferencia de una modernidad bengalí en la India colonial; discusiones sobre el tiempo de los dioses y la historiografía; y admisiones de la pluralidad de los mundos vitales contra un historicismo presuntuoso.[54]

Al mismo tiempo, vale la pena considerar los cierres que acompañan a la apertura de estas preguntas por parte de Chakrabarty. Así, con gran imaginación, intenta "escribir la diferencia en la historia de nuestra modernidad [bengalí/india] de un modo que resista la asimilación de esta historia al imaginario político de las instituciones derivadas de Europa… que dominan nuestras vidas". Sin embargo, Chakrabarty termina por replicar atributos a priori de las principales categorías que se encuentran en el corazón de la "violencia epistémica" que él busca desafiar y cuestionar.[55] Esto se debe a que los ámbitos de género de lo público y lo doméstico, los conceptos clave de la condición de persona y de lo civil-político, y en realidad de las categorías opuestas de Estado y comunidad, aparentemente derivadas de un esquema maestro de historia moderna, parecen estar siempre ahí, ya existentes, bajo toda modernidad. Aquí hay una interpretación de la diferencia *contra*, *en* y *por delante* de la disciplina. No resulta sorprendente que exactamente este modo de lectura continúe en el esfuerzo de Chakrabarty por recuperar la diferencia de los pasados subalternos (y el tiempo de los dioses y los espíritus) frente a la disciplina de las historias de las minorías (y la obra del historiador radical), y en su intento por expresar la alteridad de "historias necesariamente fragmentarias de pertenencia humana que nunca constituyen un uno o un todo" como existentes junto a la autoridad del historicismo, pero excediéndola.[56]

¿De qué manera se conectan estos elementos con cuestiones del tiempo y el espacio? Considérense ahora el(los) constructivismo(s) generalizado(s), siempre en el aire, que proyectan totalidades y universalidades como principalmente insustanciales porque se construyen socialmente. Contra estas presunciones, con justa razón, Chakrabarty ve universos totalizantes, sus

[54] Dipesh Chakrabarty, "The difference-deferral of a colonial modernity: Public debates on domesticity in British Bengal", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in honor of Ranajit Guha*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 50-88; Chakrabarty, *Habitations of Modernity*.

[55] Chakrabarty, "The difference-deferral", p. 84.

[56] Chakrabarty, *Habitations of Modernity*; Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 255.

disciplinas y lógicas como elementos que realmente existen.[57] Sin embargo, cabe preguntar si tal aceptación soslaya la creación de estos universos en relación con particulares, de totalidades en relación con márgenes, implicando procesos de significado y poder que agudamente producen espacio y tiempo. ¿Estos elementos que leen la diferencia contra, en y por delante de la disciplina —asociando las fabricaciones y producciones mutuas de disciplina y diferencia— resultan en espacios analíticamente separados? ¿Los atributos sociopolíticos de tales espacios separados se derivan, posiblemente, de sus bases epistémicas? ¿Chakrabarty cuestiona los términos que exaltan el tiempo homogéneo, pero acepta las rupturas a priori de la modernidad en las que éstos se basan?

ENGRANAJES DE LOS ÚLTIMOS DÍAS

Como me acerco al final de esta narrativa personal, es momento de unir mis percepciones inciertas, pero insistentes, del tiempo y el espacio, desentrañadas anteriormente, con los temas de sus interpretaciones usuales, representaciones hegemónicas y producciones cotidianas que se plantearon al inicio de este capítulo. En estas consideraciones resulta especialmente importante la producción de espacio-tiempo en la práctica académica como una especie de actividad diaria.[58] Tal interpretación, mediante la acción epistemológica, ocurre en un diálogo con percepciones rutinarias y hegemónicas del espacio y el tiempo que expresa términos subyacentes de poder y diferencia.

Recuérdese que las primeras formaciones de los estudios subalternos se basaron en representaciones temporales y espaciales dominantes, singulares pero jerarquizantes, que ubicaron a los grupos subalternos (pasivos) y sus culturas gobernantes de dominio (feudales) en tiempos y espacios que estaban detrás de los de la política moderna. Sin embargo, cuestionando severamente la división entre prepolítica y política, se ofrecían igualmente nuevas matrices espaciotemporales, pero sólo una vez los subalternos rom-

[57] Véase Dipesh Chakrabarty y Saurabh Dube, "Presence of Europe: An interview with Dipesh Chakrabarty", en Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, pp. 254-262.

[58] Sobra decir que tal producción del espacio-tiempo como parte de la práctica epistémica puede seguirse igualmente en relación con tendencias en la antropología histórica que se mencionaron anteriormente, pero dejaré estos temas para otro tiempo y otro espacio.

pieron los códigos que gobernaban su pasividad, pues ahora había expresiones enteramente autónomas que no sólo eran contemporáneas de la política democrática moderna, sino que estaban a la vanguardia.

Tal producción del tiempo/espacio como parte de la actividad de creación de conocimiento continuó por medio de la oposición más amplia entre comunidad y Estado en los estudios subalternos. Éste fue el caso, ya sea que se demostrara que, con medidas principalmente antimodernistas, los valores espaciotemporales de la modernidad se invirtieron para encontrar comunidades (y fragmentos) arraigadas en la costumbre como triunfantes sobre la nación-Estado (y la historia),[59] o bien que, recurriendo a la distinción espaciotemporal de Foucault entre la autoridad previa y el poder moderno, las formas de jerarquía de los subalternos indios, basadas en culturas precapitalistas, investigaron los supuestos hegemónicos de la disciplina historiográfica,[60] o que la comunidad se colocó en el corazón de la modernidad en formas tales que las virtudes innatas de alteridad y diferencia se convirtieron en antídotos para interminables exaltaciones del capital y el Estado.[61] En cada caso, los planos espaciotemporales hegemónicos de la modernidad, como plantilla analítica y marcador cronológico, se alcanzaron, pero también se excedieron: ahora se otorgaba a la comunidad, al subalterno, al fragmento y a la diferencia una prioridad ética y política, una precedencia epistemológica e interpretativa sobre el capital, el Estado-nación, la historia y el poder. Estaba en juego la fabricación epistémica del

[59] Pandey, *The Construction of Communalism*; Gyanendra Pandey, "In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, 1992, pp. 27-55. Estas disposiciones muestran ciertas afinidades con los escritos de Ashis Nandy que han expresado y respaldado reflexiones anti y contramodernas (que desde luego han sido una parte crítica y formativa de la modernidad durante ya mucho tiempo). La obra de Nandy ha visualizado y expresado la modernidad —y sus instituciones y figuraciones asociadas— como señales de un proyecto presuntuoso, constituyente de una colonización de la mente, al mismo tiempo del colonizado y del colonizador. Contra tal colonización hay que colocar los trabajos de la diferencia creativa, la decolonización psíquica y las recuperaciones resueltas de la tradición crítica, en el pasado y en el presente. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995; Ashis Nandy, *An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Remains of the Self in the Indian Imagination*, Delhi, Oxford University Press, 2001.

[60] Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*.

[61] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

tiempo/espacio, que insinuaba una alteridad por delante de la autoridad como parte de la práctica diaria de los estudios subalternos.

De hecho, estos supuestos y estos protocolos de los estudios subalternos se revelaron dudosamente como vinculadas a disposiciones más amplias de diferencia y poder en interpretaciones anti y posfundacionales. Sencillamente, aquí hay orientaciones que muestran al poder —del Estado, la nación, el imperio, la modernidad, el patriarcado o la disciplina— como una totalidad distópica, frecuentemente un enemigo distante. Contra esto, se ofrece el trabajo de la diferencia —de la comunidad, el subalterno, la alteridad, la frontera y el margen— como "particulares no recuperados", siempre un antídoto a las depredaciones de la distopía.[62] Mucho más que ante una analítica formal, estamos ante estructuras de sensibilidad, tejidos de sentimiento que sujetan las ortodoxias críticas, también subyacentes tras su producción definida del tiempo y el espacio en la clave cotidiana.[63] Si las antinomias de comunidad y Estado en la labor de los estudios subalternos brindan una ilustración, las perspectivas decoloniales ofrecen otro ejemplo apropiado de tales elaboraciones.

Como se analizó, en estas disposiciones el espacio está configurado en formas principalmente delimitadas o relativamente abiertas, y el tiempo puede presentarse como un marco básicamente neutral o un dispositivo colonizador altamente normativo. Aun así, la fuerza ética, epistemológica, po-

[62] Primero inicié y abundé en temas que surgen de tales disposiciones en Dube, *Stitches on Time*, y han sido un componente importante de mi trabajo de investigación, escritura y enseñanza desde entonces.

[63] Una obra en particular que en realidad reconoce la productividad del poder es un ejemplo relevante. Gyan Prakash ha abordado la modernidad como un aparato dominante que engendra alteridad crítica. En su lectura, los términos de la modernidad según se expresan en el trabajo científico encuentran forma y asumen sustancia en la productividad del poder del colonialismo y el nacionalismo. Al mismo tiempo, satisfecho con haber establecido la presencia de la alteridad, Prakash apenas dedica más tiempo a la carga de tal diferencia, particularmente en la poscolonia. Aquí, la autoridad engendra alteridad, pero tal alteridad insinúa un espacio-tiempo intersticial cuya lógica principal es, bueno, ser *diferente* de la matriz de poder en la que está arraigada. Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Por otro lado, la productividad del poder, incluida la "gobernabilidad", encuentra configuraciones bien definidas en los escritos recientes de Partha Chatterjee, que de nuevo brindan testimonio de la heterogeneidad constitutiva y los planteamientos cambiantes de los estudios subalternos. Véase, por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

lítica y afectiva de los argumentos en favor de la decolonialidad se derivan de la forma en que producen activamente, como imagen y como práctica, las locaciones morales específicas del "lado subalterno [u otro] de la diferencia colonial" como invariablemente por delante de —con una precedencia de principios y una prioridad previa— las coordenadas espaciotemporales distópicas de la "modernidad/colonialidad" que buscan abrumar a todos a su paso.

Verdaderamente, como sentimiento, sensibilidad y espíritu, la escisión entre autoridad y alteridad posee una fuerza formidable. Esto también significa que un académico como Dipesh Chakrabarty podría no inclinarse hoy por la disciplina como enemigo distante y ver más allá de la diferencia como esencialmente heroica. No obstante, en la práctica, puesto que se formó una vez en los imaginarios que dividen la disciplina y la diferencia, Chakrabarty debe separarlos. Aquí se encuentran producciones epistémicas de espacio-tiempo, de alteridad y autoridad que, en realidad, se combinan con frecuencia, pero cuya separación analítica exacta permite que la presencia de la diferencia se lea en/contra las afirmaciones de la disciplina. Así, una heterogeneidad formidable y radical se enfrenta a una singularidad crítica inescapable.

AL FINAL

Estas consideraciones ponen en primer plano dos conjuntos de preguntas importantes. Primero, ¿qué está en juego al explorar críticamente los términos de poder y del(los) conocimiento(s) dominante(s) sin convertirlos en un terreno totalizado? Los intentos de pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad— ¿son meros ejercicios de refinamiento empírico y conceptual de estas categorías? Alternativamente, ¿también implican un "giro ontológico" que no sólo apunta al problema de "qué entidades presuponen" las teorías y las cosmovisiones, sino que también cuestiona cuidadosamente a "aquellas 'entidades' presupuestas por nuestras formas típicas de ver y hacer en el mundo moderno?".[64] ¿Cuál es el lugar

[64] Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4. Considérese también el movimiento hacia una "práctica estratégica de la crítica" en David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10, 17-18.

de lo particular, de los "detalles", al desentrañar las determinaciones de poder y diferencia?[65] ¿Cómo debemos aprender de (pero trascender) ortodoxias críticas más nuevas que interpretan las categorías dominantes como totalidades distópicas?[66] En pocas palabras, ¿cuáles son los términos y las texturas del entendimiento del poder moldeado por la diferencia o de la autoridad influida por la alteridad?

En segundo lugar, ¿qué distinciones de significado y poder se ponen en primer plano mediante la elaboración de la tradición y la comunidad, de lo local y lo subalterno como categorías opuestas? ¿Estas categorías en conflicto deben habitar el *locus* de los "particulares no recuperados", como antídotos a priori contra la autoridad, en los espejos de las interpretaciones críticas?[67] ¿Cómo debemos expresar la densa sensualidad y las agudas confusiones de la vida social? ¿De qué maneras puede hacerse esto para no sólo analizar las categorías estereotipadas y los esquemas modulares para ordenar el mundo, sino también para repensar las proyecciones axiomáticas de diferencia resistente que abundan en el aquí y ahora, caracterizando percepciones académicas, concepciones comunes e imaginarios neovitalistas? Es decir, ¿qué está en juego al entender la determinación de la diferencia sellada por la productividad del poder, de las formaciones subalternas que portan la marca de los diseños dominantes?

Éstas son algunas preguntas que surgen de cuidadosas consideraciones del tiempo/espacio y sus engranajes con conocimiento(s) crítico(s) y formaciones disciplinarias surgidas en la modernidad.

[65] Certeau, *Practice of Everyday Life*, p. ix.

[66] Tomo prestada esta noción —y la de "particulares no recuperados", que se deriva de la misma— de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[67] *Idem*.

SEGUNDA PARTE

CASTA Y SECTA



Caste of Rudra.

PRÓLOGO

Aunque ya he contado el relato anteriormente, es digno de otra narración. A principios del siglo XIX, hacia 1820, un peón de finca llamado Ghasidas inició una nueva secta, sobre todo entre los chamars (tradicionalmente talabarteros) de Chhattisgarh, una extensa región lingüística y cultural de la India central. Ghasidas nació en el seno de una familia de peones chamars a fines del siglo XVIII, posiblemente en la década de 1770, en Girod, en el noreste del distrito de Raipur. Los chamars constituían una proporción significativa —poco menos de la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo de intocables trabajaban su propia tierra o eran aparceros y peones de finca. No obstante, la asociación ritual de la comunidad con el cuero y la carroña significaba que el grupo cargaba colectivamente con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada. Las estrechas relaciones entre las jerarquías divinas, sociales y rituales colocaban a los chamars en los márgenes del sistema de castas y los excluían de los templos hindúes. Se cree que Ghasidas arrojó las imágenes de los dioses y diosas del panteón hindú como si fueran basura. El rechazo a estas deidades, a la autoridad de los brahmanes especialistas en lo sagrado, a los templos y al *puja* (adoración) hindú que se ofrecía en ellos, estuvo acompañado del llamado a creer solamente en un dios amorfo, Satnam (el nombre verdadero). A la nueva secta se le denominó Satnampanth (secta de Satnam) y a sus miembros, satnamis.

No debían existir distinciones de casta entre los chamars y algunos cientos de miembros de otras castas que conformaban la Satnampanth. Los satnamis se tenían que abstener de la carne, del licor, del tabaco y de ciertas hortalizas —tomates, chiles y berenjenas—, así como de legumbres rojas. Se les prohibía la utilización de vacas, pero no de bueyes, en cualquiera de sus actividades agrícolas, así como arar después de la comida de mediodía. Con Ghasidas se inició una tradición (*parampara*) de gurúes, que se volvió hereditaria. Hacia mediados del siglo XIX, los satnamis habían creado una

organización jerárquica y desarrollado un conjunto de mitos, rituales y prácticas que estaban asociados en lo fundamental con los gurúes y que desafiaban el contenido del poder ritual, de la dominación de las castas superiores y de la autoridad colonial en la región. A lo largo de los siguientes 150 años, los satnamis han enfrentado transformaciones en la estructura social agraria y en las relaciones cambiantes de poder en la región. Mediante diversos intentos, han tratado de regular su comunidad, internamente diferenciada, y se han valido de símbolos de autoridad para cuestionar e impugnar su subordinación. Combinando las características de casta y secta, la comunidad sigue teniendo una presencia significativa en Chhattisgarh, que hoy día constituye un estado de la unión india.[1]

Durante mi trabajo de campo con los satnamis, varias historias narradas por miembros de esta comunidad ocuparon un primer plano. Menciono estos diferentes pasados a la luz de la crucial observación de Renato Rosaldo sobre la variabilidad de las formas de conciencia histórica, las diferencias críticas en las elaboraciones, penetraciones y eficacia simbólicas de las concepciones del pasado a través de las culturas.[2] Creo que es importante hacer una ampliación de los planteamientos de Rosaldo —de una manera bastante más limitada— hacia las formas de conciencia histórica de una comunidad. Aquí se trata menos de los matices de registro del tiempo y más de cómo estas concepciones, engastadas en cuentos y narraciones orales, se organizan de formas diversas en la discusión de los diferentes aspectos del pasado de este grupo. Así, mientras el problema de la autenticidad era central para todos los relatos de los satnamis, dicha autenticidad llegó a configurarse de varias maneras. Esto también fue cierto en lo relativo a otros dispositivos para manejar el pasado y la manera como diferentes dimensiones de la historia se articularon en el presente.

Los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* (la edad de los terratenientes) que recogí durante varios meses trataban de las últimas etapas del periodo colonial. En otro lugar he mostrado que estos detallados testimonios orales necesitan ser leídos a contrapelo de las influyentes for-

[1] Una historia etnográfica de los satnamis en los últimos dos siglos está construida en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y en otros ensayos míos.

[2] Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

mas de entender la naturaleza del poder en el orden de castas.[3] Lo que me interesa aquí es el hecho de que estas narraciones orales proporcionaron una forma básica de entender bastante amplia que permitió a los satnamis sortear los duros tiempos que enfrentaban. La premisa de la autenticidad de dichas narraciones radicaba en un principio de presencia: la importancia del hecho de que un satnami realmente hubiera visto y vivido los tiempos de los terratenientes. Al mismo tiempo, la interacción entre un pasado vivido y una tradición heredada y transmitida oralmente formó el telón de fondo de su escenificación en el presente. El perfil de los relatos era bastante conocido gracias a ser contados generación tras generación, y servía para organizar la memoria del grupo como una comunidad circunscrita. La solidaridad de la voz colectiva llevaba la batuta ante las voces individuales.

En contraste, los detallados testimonios orales —a diferencia de los recuerdos más fragmentados— relativos a la participación del grupo en el campo de la política institucional en la primera mitad del siglo xx, quedaban concentrados en un número bastante más reducido de satnamis. Relataban este pasado habiéndolo oído de los miembros más ancianos de sus familias, quienes en general se habían asociado a esfuerzos de organización política. Estos relatos tendían a autentificarse mediante alusiones frecuentes a figuras y sucesos tomados del ámbito de la alta historia de la política institucional, aun cuando se organizaban de maneras que reiteraban antiguos acentos y constituían nuevos significados. Estas variaciones en el grado de elaboración simbólica de las concepciones satnamis del pasado y las diferencias en su capacidad de plasmar las mentes y los estados de ánimo de la comunidad se vuelven todavía más claras cuando consideramos los mitos de este grupo. La naturaleza auténtica de los mitos de los satnamis acerca de los primeros dos gurúes se articula en su condición de narraciones sagradas: su repetición en cuentos, canciones y danzas durante ocasiones repletas de resonancias rituales y en momentos más mundanos siempre estaba cargada de atributos religiosos debido a que la presencia de la divi-

[3] En pocas palabras, en estos testimonios destaca que el poder en el orden de castas se derivaba de un engranaje de los principios de la jerarquía ritual de pureza y contaminación *con* una realeza ritual y culturalmente constituida en las arenas locales. De hecho, pureza y contaminación y realeza y casta dominantes no eran principios opuestos, sino ejes de dominación bastante entrelazados que funcionaban junto con los símbolos y metáforas del poder tomados de los pasos dados por el gobierno colonial para constituir la dominación dentro del orden de castas. Dube, *Untouchable Pasts*.

nidad de los dos gurúes daba forma a la manera de contar estos relatos en diversos contextos. Sólo tras la sustitución de la historia heroica de los primeros dos gurúes por un relato que presentaba los sucesivos fracasos de sus descendientes, los mitos se volvieron un campo de conocimiento relativamente más especializado, una genealogía que documentaba las penalidades de la comunidad y que por ello no podía repetirse a la manera de las narraciones que celebraban su triunfo. Es una ironía que de esta cosecha de fracasos nazca la extraordinaria capacidad de los mitos de los satnamis de representar su imaginación.

4. CASTA Y PODER

Entre los antropólogos, los temas de casta se han analizado con frecuencia como atributos de la ideología.[1] Más recientemente, las etnografías y las historias, entre ellas las historias etnográficas y las etnografías históricas, han ampliado y reelaborado en forma crítica tales enfoques, destacando los aspectos del poder en relación con las consideraciones de casta. Al mismo tiempo, durante varias décadas los historiadores y los sociólogos han examinado la casta en función de su inserción en la economía política, especialmente en los ámbitos agrarios. No es sorprendente, por lo tanto, que el debate sobre la casta se haya presentado sin dificultad como basado en una oposición entre las proposiciones "materialistas" y los análisis "ideológicos".[2] Como suele suceder, a pesar de los ataques simplistas que con regularidad lanzan las mentes críticas a tales enfoques duales, éstos pueden resultar muy reveladores de las culturas académicas que apoyan, incluyendo las peculiares coincidencias entre los esquemas académicos y las concepciones cotidianas. Por ello, en vez de rechazar tajantemente estas dualidades, debemos aceptarlas paciente y prudentemente. No obstante, también es claro que al pensar mediante tales oposiciones reconocemos su notable presunción y exagerado artificio en el ordenamiento de concepciones académicas y mundos sociales. Teniendo en cuenta tales consideraciones, en este

[1] En este capítulo se utilizan las siguientes abreviaturas: AD, Agriculture Department; BRP, Baba Ramchandra Papers; CI, Commerce and Industry; CPG, Central Provinces Government; *CPPBECR*, *Central Provinces Provincial Banking Enquiry Commitee Report;* DSCRR, District and Sessions Court Record Room, Raipur; EAL, Eden Archives and Library; FS, Folder on the Satnamis; GAD, General Administration Department; *LRS*, *Report on the Land Revenue Settlement*; MPDP, Madhya Pradesh Devis Papers; MPRO, Madhya Pradesh Record Office, Nagpur; MPSRR, Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal; NMML, Nehru Memorial Museum and Library; NRSR, Nagpur Residency and Secretariat Records; SSD, Survey and Settlement Department; SW, Speeches and Writings.

[2] Estas tendencias académicas se tratarán más ampliamente, incluyendo las citas de los escritos relevantes, en el apartado "El debate sobre la casta" de este capítulo.

capítulo, al centrarnos en una comunidad específica, los satnamis de la India central, se analizará la economía política de la casta con el fin de rastrear la constitución del poder cultural y ritual en una formación de este tipo. Marcando una digresión de 100 años, mi propósito contribuye a repensar el pasado de una comunidad subalterna al examinar su proceso como parte de una dinámica más amplia que se da entre la economía política y la constitución cultural de las castas, dinámica que siempre ha estado insertada en el poder y que, en este caso, se ha mantenido durante largo tiempo.

EL DEBATE SOBRE LA CASTA

Comencemos por considerar las cuestiones de casta como parte de una interrelación más amplia entre la religión y el poder en la sociedad hindú del sur de Asia. Como es bien sabido, Louis Dumont ha sostenido que la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación es el principio organizativo de las castas en el sistema social hindú, principio que lo abarca todo y que representa la estructura lógica subyacente.[3] No obstante, en años recientes ha habido duras críticas a la preocupación exclusiva de Dumont por el orden normativo presidido por el brahmán y definido por la pureza y la contaminación. El énfasis más reciente puesto en "las bases complejas y conjeturales de las relaciones jerárquicas" y en las "diversas relaciones que cambian contextualmente entre las castas, observables en la vida social cotidiana de la aldea", se ha centrado en el carácter ideológico, religioso y cultural de la realeza y de la casta dominante.[4]

En realidad, el debate destaca el tema del poder en el sistema de castas. La influyente obra de Dumont circunscribe el poder dentro de la jerarquía

[3] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

[4] Véase Nicholas B. Dirks, "The original caste: Power, history and hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology*, núm. especial, 23, 1, 1989, p. 61; Gloria Goodwin Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy: Shifting aspects of inter-caste relationships in north India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. especial, 23, 1, 1989, p. 8; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ehtnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

ritual de la pureza y de la contaminación, convirtiéndolo en epifenomenal. Tomando en consideración lo señalado al principio de este capítulo respecto a las oposiciones analíticas, no debe sorprendernos que los críticos "materialistas" de Dumont hayan tendido a reproducir la separación tajante y la oposición estricta de este autor entre la ideología y el poder. Por un lado, Dumont (así como sus seguidores) incluye en forma general el *artha* (el poder económico y político) dentro del *dharma* (la ideología y el estatus), con la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación, determinando los polos opuestos de la clasificación de las castas y dejando al "poder" solamente un papel menor en lo referente a la afectación central de este sistema. Por otro lado, los críticos materialistas de Dumont han tendido a hacer hincapié en que la casta es fundamentalmente un asunto de poder económico y político, y en que la ideología (la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación) constituye simplemente la glosa de las desigualdades básicas y de las divisiones sociales. Así, ambas partes ignoran la forma como se estructura el poder en los esquemas culturales de la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación.[5]

¿Y qué se puede decir de la obra de Nicholas Dirks, de Gloria Raheja y de Declan Quigley, a la que se aludió en las notas anteriores? Estos escritos abren, en forma significativa, la posibilidad de analizar el engranaje de la estructura de castas, de las formas rituales y de los atributos culturales de dominio. Al mismo tiempo, dichos escritos también tienden a situar el poder casi exclusivamente en los esquemas —constituidos ritual y culturalmente— de la realeza y de la casta dominante. Al fin y al cabo, dichos escritos tienden a reflejar, como representaciones opuestas, el énfasis exclusivo de Dumont en las preocupaciones jerárquicas de pureza y contaminación, énfasis que separa el poder de la religión. Tal reflejo se aprecia claramente, por ejemplo, en el intento de Gloria Raheja de elaborar un "modelo bipolar" a fin de explicar tanto la importancia del ritual de una casta agraria dominante como el principio de pureza-impureza en toda India. La autora sostiene que las áreas con una casta agraria dominante se caracterizan por la importancia que el grupo otorga al ritual, mientras que en los contextos donde los brahmanes son los terratenientes dominantes, la jerarquía ritual de pureza y contaminación es la que predomina. Claramente, las dos cate-

[5] Una investigación bibliográfica de los principales aspectos de esta oposición aparece en I.B. Krause, "Caste and labor relations in north west Nepal", *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

gorizaciones —la importancia ritual del rey/casta dominante y las preocupaciones jerárquicas sobre la pureza/contaminación— permanecen no sólo contextualmente separadas, sino que, en general, también siguen siendo principios opuestos.[6]

Ahora bien, una historia de los satnamis —una casta-secta con la que ya nos hemos encontrado— elaborada desde un enfoque etnográfico sugiere una perspectiva diferente sobre la naturaleza del poder en una sociedad de castas en el sur de Asia. Anticipando el contenido de este capítulo, diré que el bajo estatus ritual del grupo y su exclusión de la red de relaciones definidas por las castas de servicio —entre ellos, los barberos, los lavanderos y los pastores— en la vida de la aldea se acentúa el hecho de que la jerarquía ritual de pureza y contaminación, y los principios de una realeza ritualmente esencial y de una casta dominante no eran principios separados y opuestos. Antes bien, los dos constituían esquemas culturales entrelazados, plenos de significados y cimentados en las relaciones de poder del sistema de castas. Estos esquemas del poder ritual —distintos pero sobrepuestos— actuaban y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación de los satnamis y de otras comunidades de intocables. El establecimiento formal del gobierno colonial en Chhattisgarh en 1854 contribuyó a reforzar estos patrones de autoridad; ambos procesos también se dieron, con ciertas diferencias y en etapas ligeramente diversas, en otras partes de India.

A lo largo de los siglos XIX y XX, las expresiones y las prácticas del ejercicio de poder del sistema colonial fueron esenciales para la estructuración de las formas de dominación y de poder en la sociedad de castas del sur de Asia. No hablo simplemente de la articulación de los movimientos e identidades de las castas, a menudo bajo el dominio de las políticas institucionalizadas definidas por la administración colonial, la cual ha recibido gran parte de la atención académica.[7] Más bien me refiero a los procesos más

[6] Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy", pp. 97-99.

[7] El problema con gran parte de estos trabajos es que frecuentemente dan por sentada la naturaleza más general de la casta y del poder. Así, en esos estudios se analizan los movimientos y las identidades de casta basándose en una visión preconcebida de la casta. De este modo, en el presente trabajo no sólo se le otorga una gran importancia a las representaciones retóricas de los movimientos de casta —especialmente de su liderazgo— ante la autoridad institucional, sino que también se aborda la tarea más difícil, aunque absolutamente fundamental, de indagar las expresiones cotidianas de la casta y del poder. La literatura so-

complejos y difusos que involucraban elaboraciones originales de jerarquías de poder, así como a las nuevas interpretaciones de los rituales de dominación, que se basaban en aspectos del ejercicio de poder colonial, en la constitución de las relaciones de castas en las aldeas y en los ámbitos locales, todo lo cual quedará claro en la última parte de este capítulo.

Ahora bien, tales temas han tendido a ser ignorados, especialmente por los principales protagonistas del debate sobre la naturaleza del poder en el sistema de castas. Esto se debe a que se sigue haciendo hincapié en la elaboración de una teoría sintética o sinóptica de las castas a fin de revelar la lógica *interna* del sistema social hindú. Así, de entre los diferentes planteamientos mencionados antes, sólo Nicholas Dirks aborda directamente la cuestión de los nexos entre la casta y el colonialismo. Este autor sostiene que, bajo el gobierno colonial, la inserción de la casta en la realeza perdió sus amarres esenciales con el poder, lo que había sido una característica de la India precolonial. Lo que quedó en su lugar fue sólo la pompa del ritual real exenta de poder, una "corona hueca".[8] Como consecuencia de esto, la magistral etnohistoria de Dirks sobre un "pequeño reino" da poca importancia a la adaptación de la administración colonial a los ámbitos cotidianos. En realidad, su argumento se encauza hacia una dirección algo diferente a mi enfoque central en los símbolos, las metáforas y las prácticas del régimen colonial, como una manera de constituir y reforzar las formas de poder en el sistema de castas. Como veremos, las narraciones orales de los satnamis sobre la vida en la aldea durante el periodo colonial se refieren a la constitución de la autoridad en la sociedad de castas mediante la metáfora de la *gaonthia zamana* (la era de los señores, de los propietarios). En este caso están en juego procesos que comprenden e intercalan los tres ejes de la dominación: en primer lugar, la jerarquía ritual de pureza y contaminación; en segundo lugar, la realeza conformada cultural y ritualmente; y,

bre el tema es vasta, pero para algunos de los problemas y las posibilidades en este ámbito pueden verse las siguientes obras: Nandini Gooptu, *Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Sekhar Bandyopadhyay, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon Press, 1997; Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982, y Vijay Prashad, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

[8] Dirks, *Hollow Crown*.

por último, las formas sustantivas y simbólicas derivadas del poder colonial. Los límites históricos ayudan a repensar las teorías fundamentales de la relación entre casta y poder en el sur de Asia.

En este capítulo analizo la naturaleza del poder en el sistema de castas mediante procedimientos más bien singulares. En las primeras tres secciones me centro en los cambios y en las transformaciones del sistema agrario y en las formas en que dichos cambios vinculan los diversos escenarios de los protagonistas de esta historia, los satnamis. Esto me permite analizar también las dificultades económicas y sociales, así como los éxitos que tuvieron los satnamis como agricultores, trabajadores y propietarios. Aquí he recurrido a una serie de materiales secundarios y de archivo, pero el lugar más importante lo ocupan los informes y registros gubernamentales. Sólo después de recorrer esos pasados, en la última sección del capítulo vuelvo a las experiencias satnamis de casta y poder en la vida cotidiana. Basado en testimonios orales, el análisis amplía la exposición sobre los procesos agrarios bajo el imperio tratados al inicio del capítulo. Por un lado, en tales procedimientos es necesario prestar atención a las dimensiones decisivas de la política económica, de la autoridad colonial y de las transformaciones agrarias en su relación con la casta y el poder. Por otro, estos registros dan lugar a una interrelación entre los procesos más generales de la economía y del imperio, obtenidos en los archivos oficiales, *y* las experiencias específicas de casta y poder, extraídas de los testimonios orales de los satnamis. Todo esto da como resultado la intercalación de las aseveraciones contenidas en los registros gubernamentales estudiados durante la investigación histórica *y* de la fuerza de las voces subalternas registradas durante el trabajo de campo. En este proceso de intercalación, cada uno de estos aspectos apoya al otro, pero, al mismo tiempo, lo cuestiona.

DESCRIPCIONES ESENCIALES

El contexto general del régimen maratha (1742-1854) en Chhattisgarh contribuyó a la formación de la Satnampanth, así como también lo hicieron la formación del Estado y las prácticas de recaudación de rentas en la región. Ya he mostrado que esta empresa religiosa subalterna fue una respuesta a los procesos culturales y económicos, que tuvieron una dimensión contradictoria para los chamars de la región. Por un lado, tales procesos

permitieron que los miembros del grupo crearan sus propias aldeas y, como consecuencia, tuvieran la capacidad de negociar con la autoridad de los funcionarios de casta alta y en parte pudieran escapar a dicha autoridad. Por otro, estos procesos condujeron a una mayor subordinación y marginación de otros chamars de las aldeas dominadas por las castas altas a causa del aumento de la rigidez de las normas de la pureza y la contaminación a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Remito a los lectores interesados a mi detallada exposición de dichos procesos en *Genealogías del presente*, donde se abordan en el marco de los arreglos más generales de la recaudación de rentas y de la economía política en la región. En este capítulo simplemente presentaré algunos de los hechos que ayudarán a entender el análisis subsecuente.[9]

La primera cuestión tiene que ver con la situación de los chamars —antes y durante el tiempo en que se convirtieron en satnamis— dentro de la jerarquía agraria y del sistema de rentas durante la administración maratha. En 1820 el funcionario colonial Patrick Agnew informó que, de un total de 100 603 "familias" (?) en Chhattisgarh, 12 306 eran familias chamars. No obstante, no especificó las ocupaciones de los chamars (tampoco las de las otras castas) ni su posición en la jerarquía agraria. En cambio, sin indicar las fuentes que sirvieron de base para sus cifras, Agnew calculó que, del total de 100 603 familias de Chhattisgarh, 33 177 eran agricultores; 53 180, comerciantes y sirvientes, y 14 246 estaban desempleados. Al mismo tiempo, su informe indicaba que existían *gaonthias* (arrendadores, propietarios) chamars. Posteriormente los administradores coloniales harían hincapié en que los chamars de Chhattisgarh se dedicaban principalmente a trabajar la tierra.

El periodo de la administración maratha fue testigo de la expansión agrícola en Chhattisgarh. Como había tierras excedentes, los chamars podían optar por talar los bosques para establecerse allí. Las evidencias relativas al patrón de asentamientos de las castas a partir de la segunda mitad del siglo XIX muestran la existencia de aldeas *ekjati* (de una sola casta), integradas mayoritariamente por chamars (ya convertidos en satnamis) con sus propios *gaonthias*. ¿Cuál era la proporción de chamars que vivía en estas

[9] Esta sección se basa en mi análisis más amplio sobre estos temas que aparece en Saurabh Dube, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2003, cap. 7. No deseo recargar este capítulo, ya de por sí largo, con más datos. En el texto mencionado pueden encontrarse referencias importantes sobre el tema.

aldeas *ekjati*? Existen pocas evidencias confiables que ofrezcan una estimación sólida. Sin embargo, lo que sabemos con certeza es que los chamars también vivían aldeas habitadas por otras castas en *paras* (barrios) separados. Para el establecimiento en nuevas aldeas se requerían arados, ganado y semillas, que a menudo tenían que pedirse prestados a las castas superiores. Esto hacía difícil que los chamars fundaran sus propias aldeas. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, un gran número de agricultores chamars (quienes realizaban labores agrícolas con ganado que alquilaban a miembros más acomodados de las aldeas) y aparceros (que recibían la cuarta parte del producto como pago) vivían en aldeas habitadas por diferentes castas y no emigraban a las aldeas chamars de casta única.

¿Hubo en este periodo una mayor dependencia y subordinación de los chamars? Es posible deducir dos tendencias simultáneas. En una región donde las importaciones eran considerablemente mayores que las exportaciones y donde la expansión de la economía monetaria era irregular, un sistema de rentas basado en pagos en efectivo significaba que los problemas de disponibilidad de dinero, sobre todo en periodos de guerra o de disturbios, podían provocar que los agricultores y los *gaonthias* chamars dependieran cada vez más de los funcionarios de casta alta, quienes también prestaban grano y dinero. Por otro lado, la falta de mano de obra calificada en Chhattisgarh y el deseo de la administración maratha de aumentar los rentas en efectivo dio como resultado que los labradores y trabajadores agrícolas chamars conservaran cierta capacidad de negociación gracias a la estrategia de la migración. Los chamars, así como otros labradores y trabajadores, adoptaron la práctica de abandonar las aldeas como una medida de hacer frente a los funcionarios, a los propietarios y a los agricultores ricos. Durante la época en que dominaban los *subahdars* (recaudadores de rentas), aldeas enteras quedaron desiertas. En la década de 1850 algunos analistas británicos aún lamentaban la "naturaleza migratoria" de la gente de Chhattisgarh.

No debemos subestimar las dificultades implicadas en la estrategia de "huir" de las aldeas, pues había un elemento de incertidumbre en esta táctica; sin embargo, ofrecía a los labradores y aparceros una posibilidad de resistir y de conservar su poder de negociación. Además, para los agricultores chamars, las consecuencias de la *lakhabata* (redistribución periódica de la tierra) no fueron uniformes: en ciertas áreas fértiles, los *gaonthias* y los agricultores acomodados podían apropiarse de las tierras de los chamars;

pero en otras partes, la *lakhabata* permitió a los chamars cumplir con las rentas del Estado y participar en la expansión de las tierras de cultivo. ¿Acaso tenían los agricultores pobres otra opción que abandonar sus aldeas?

El carácter de casta de la administración maratha fue utilizado contra los chamars y otras castas bajas. El régimen maratha en Chhattisgarh se inspiraba en la estructura de los peshwas de Poona. Hiroshi Fukuzawa ha demostrado que el papel de los peshwas incluyó la imposición de jerarquías religiosas, y ellos fungieron como ejecutores de las autoridades religiosas brahmanas en las disputas relacionadas con las prácticas rituales, así como en las relaciones de casta. Tal patrón tendía a ser imitado en Chhattisgarh. El régimen maratha en la región trajo consigo la llegada de las castas altas ortodoxas como funcionarios, quienes consideraban a los chhattisgarhíes inferiores en pureza y estatus. Las prácticas administrativas de los marathas se basaban en los valores brahmánicos.

Cabe preguntarse si esta creciente rigidez brahmánica relativa a la pureza y la contaminación durante el régimen maratha produjo un mayor reforzamiento de las restricciones impuestas a los chamars en el uso de cierto tipo de ropa, de ornamentos y de medios de transporte. Contamos con pocas evidencias, pero es muy probable que así fuera. Lo que sí podemos asegurar es que dichos procesos contradictorios que implicaban a los chamars continuaron hasta mediados del siglo XIX. Lo que también sabemos es que el pasado preciso que he descrito formaba parte de un panorama más amplio, existente sobre todo en el norte y en el centro de India. En realidad, la forma en que conocemos el subcontinente en la actualidad, como una tierra agrícola especializada y habitada por hindúes, data de las primeras décadas del siglo XIX y fue consecuencia de las transformaciones coloniales y de los cambios inherentes que dieron nueva forma a India.[10]

FORMACIONES COLONIALES

En 1854, después de que murió Raghoji III sin heredero, los británicos adquirieron Chhattisgarh so pretexto de la falta de regencia en los territorios del rajá de Nagpur. En la década siguiente establecieron acuerdos de rentas

[10] Christopher A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, especialmente las pp. 138-150.

y nuevos derechos de propiedad de la tierra. La preocupación de los administradores sobre la posición privilegiada de los *malguzares* (propietarios de la aldea) dio lugar a un cambio en la política y en la legislación durante las últimas tres décadas del siglo XIX. Al mismo tiempo, los pocos cambios que se habían efectuado se conservaron dentro del esquema de la jerarquía agraria y de los derechos de los propietarios que se habían establecido en la década de 1860. Es preciso desentrañar tales procesos con cierto detalle.

Tras la adquisición de los territorios del rajá de Nagpur, los británicos reorganizaron la administración. En 1861 se crearon las Provincias Centrales como una región administrativa. Dentro de Chhattisgarh, Raipur y Bilaspur se establecieron como distritos separados. La principal preocupación de la administración británica era la política y la práctica de la recaudación de rentas de la tierra. En realidad, las rentas de la tierra constituían la principal fuente de ingresos del Estado y representaban más de la mitad de los ingresos totales de la provincia.[11] Además, la cuestión de las rentas de la tierra estaba estrechamente relacionada con los intentos de los administradores de aumentar la prosperidad de la región.[12] Por último, el vasto sistema de ley y orden —constituido por la administración judicial, civil y penal, así como por la policía— actuaba en coordinación con la administración de rentas. Los tribunales y la policía hacían cumplir los reglamentos y aplicaban sanciones a los transgresores de las normas de la administración de rentas.

Entre 1854 y 1868 se establecieron tres breves acuerdos con los cuales los administradores trataban de definir claramente los derechos del gobierno, de los *gaonthias* y de los agricultores mediante la introducción de los conceptos legales británicos de propiedad y contrato. Tales tendencias reforzaban una decisión tomada en 1860 por la administración de la provincia de Nagpur con el objetivo de revisar las rentas de tierras y de conferir derechos de propiedad a los jefes de aldeas. Los procedimientos detallados de los acuerdos de rentas de tierras se plasmaron en el código de 1863. La primera cuestión que se planteó fue la proporción de los activos de los propietarios que se recaudarían como ingresos de la tierra.[13] Más que en los

[11] P.F. McEldowney, "Colonial administration and social development in the C.P., 1861-1921", tesis de doctorado, Universidad de Virginia, 1980, p. 248.

[12] Crispin Bates, "Regional dependence and rural development in central India, 1820-1930", tesis de doctorado, Universidad de Cambridge, 1984, pp. 90-92.

[13] McEldowney, "Colonial administration", pp. 251-252.

beneficios existentes, los nuevos acuerdos sobre las rentas de la tierra se basaban en beneficios probables en el futuro. En Chhattisgarh, los administradores de los asentamientos esperaban un gran incremento de los beneficios en el siguiente periodo y establecieron como rentas de la tierra una cantidad que oscilaba entre la mitad y dos terceras partes de los activos del *gaonthia*. Esto significaba una imposición del "mayor incremento practicable" con el fin de alentar un aumento en las rentas y una actitud empresarial por parte de los propietarios.[14] Los administradores de los asentamientos, de acuerdo con un método de "suma de los pormenores", calculaban el producto y el beneficio de un grupo de aldeas y dividían esta suma entre los aldeanos según su posición económica. En segundo lugar, en los distritos de Chhattisgarh se erigieron asentamientos que permanecerían durante 20 años. Por último, las tierras excedentes o sin cultivar se dividirían en dos categorías: las tierras baldías de las aldeas, que se destinaron a los aldeanos con el fin de que gozaran de extensas tierras adyacentes para expandir los cultivos, y las tierras baldías y de bosque más alejadas.[15]

Los esfuerzos de la administración británica pretendían alentar un espíritu empresarial entre los propietarios de las Provincias Centrales.[16] Además de que se creía que el otorgamiento de los derechos de propiedad era la mejor manera de estimular a los agricultores, existía el deseo de convertirlos en miembros "responsables" de la sociedad. En Chhattisgarh tales derechos se conferirían a los *gaonthias*, quienes anteriormente habían recaudado las rentas de las tierras para el gobierno. En 1861 el alto comisionado de las Provincias Centrales afirmó:

> Correcta o incorrectamente, ha prevalecido la opinión entre muchos funcionarios de que una propiedad no puede ser administrada sin una cabeza que resida en ella o que pertenezca a ella; que los agricultores que la ocupen deben depender, para apoyo y guía, de un propietario, y que no es recomendable que el Estado obtenga el impuesto sobre la tierra de los agricultores individuales.[17]

[14] Bates, "Regional dependence", p. 92.

[15] McEldowney, "Colonial administration", pp. 252-255.

[16] Bates, "Regional dependence", p. 95.

[17] R. Temple, *Report on the Administration of the Central Province up to August 1862*, Nagpur, 1862, p. 3. Otro administrador había sido aún más enérgico, arguyendo que el objetivo del acuerdo era "mejorar las condiciones de los jefes de las aldeas, restablecer a las

Los dirigentes de la administración provincial habían otorgado privilegios a los *malguzares*, al convertirlos en propietarios "mejorados". Al mismo tiempo, las características agrarias de Chhattisgarh, singularizadas por la *lakhabata* y por la "naturaleza migratoria" de la población campesina, hacían que los funcionarios distritales de Raipur y Bilaspur tuvieran dudas del gran proyecto de la administración provincial.[18] Las voces cautelosas, e incluso opuestas, de los administradores de distrito preveían algunas de las dificultades que surgirían tras el establecimiento de los nuevos derechos del propietario en Chhattisgarh. Con todo, el gobierno provincial continuó con sus políticas.

Después de realizar una investigación en cada una de las aldeas entre 1864 y 1867 en Chhattisgarh, se otorgó a los *gaonthias* un documento oficial que les confería la propiedad. Así, a los *gaonthias* se les designó *malguzares*. Las tierras de los *malguzares* se dividieron en *seer* (granja doméstica), sobre la que tenían control absoluto, y en *khudkasht* (tierra que se había tomado del área baldía de la aldea), en la que los arrendatarios gozaban de cierta protección. El resto de la tierra de la aldea pertenecía a los agricultores. La posesión de las propiedades de estos agricultores también se investigó, y en los acuerdos de la década de 1860 se crearon tres grados de arrendatarios: arrendatarios de ocupación absoluta, arrendatarios de ocupación condicional y arrendatarios a voluntad. Las rentas de los arrendatarios de ocupación absoluta las fijaba el funcionario del asentamiento, generalmente por la duración establecida en el acuerdo. Las rentas de los arrendatarios de ocupación condicional las podía incrementar periódicamente el propietario mediante una solicitud a los tribunales de rentas. Las rentas de los arrendatarios a voluntad podían aumentarse casi a voluntad del arrendador.[19] Los

familias antiguas, alentarlas a interesarse en los mejoramientos locales y vincularlas con nosotros en la represión del delito, mostrarles en forma práctica el valor de sus propiedades y darles incentivos para mejorar el rendimiento de las tierras que poseen". Comisionado, Nagpur, 12 de mayo de 1860, en J.F. Dyer, *Introduction to the Revenue and Settlement System of the Central Provinces*, Nagpur, 1956, p. 37.

[18] Esta correspondencia aparece en "Investigation of property rights in Raipur district and conferral of the same", Revenue Department, 21, 1863, NRSR; "Connection between landlord and tenant in the Chhatttisgarh division", Revenue Department, 5, 1869 (índice suplementario), NRSR; "Periodical redistribution of land in Chhattisgarh", Revenue Department, 12, 1868, NRSR, MPRO.

[19] Además de estas categorías, a un agricultor cuyos derechos de propiedad de la tierra eran mayores que los de los *gaonthias* de la aldea —esto es, eran más antiguos— se le declaraba *malik makbuza* (propietario del lote). *LRS Bilaspur 1868*, pp. 155-158.

detalles relativos a la distribución de las tierras, de la revisión de rentas y de las costumbres específicas de cada aldea se asentaron en un *wajib-ul-arz*, documento de la administración de las aldeas.[20]

La aplicación de los derechos del propietario en un sistema agrario caracterizado por la ausencia de derechos establecidos e inalienables de la propiedad, por la institución de la *lakhabata* y por la tendencia de los agricultores a emigrar dio lugar a anomalías y anacronismos.[21] Durante los primeros años, los derechos de propiedad de los *malguzares* no siempre fueron comprendidos, y no se reconoció por completo la categoría de los *malguzaris* (las propiedades de los *malguzares*).[22] El jefe de la aldea, que anteriormente sólo recibía una parte de la renta, se convirtió en propietario. La gran mayoría de los campesinos se convirtieron en arrendatarios a voluntad. En 1868 el comisionado de Chhattisgarh informó que "las consecuencias están advirtiéndose ahora, la gente reprueba que ustedes hayan dado todo su apoyo a los *malguzares* y que los hayan convertido en *maliks* [amos], y que al resto de la gente la hayan dejado en una posición peor que antes".[23] Como se verá más adelante, los *malguzares* entendieron y utilizaron la ventaja de sus privilegios, de su posición y de su poder.

¿En qué situación se encontraban los satnamis en la nueva estructura agraria establecida en el acuerdo relativo a los *malguzaris*? No es del todo sencillo responder esta pregunta. La primera dificultad se deriva del problema de distinguir a los satnamis del resto de la población chamar. El primer

[20] También es necesario señalar que Chhattisgarh tenía una gran cantidad de *zamindaris* (propiedades bajo el control de caciques) con un estatus semiindependiente. En 1864 en el informe de sir Richard Temple, a los *zamindares* (caciques) se les declaró súbditos británicos y quedaron sujetos al subcomisionado del sistema *zamindari*. El primer acuerdo sobre los *zamindaris* se ejecutó hacia finales de la década de 1910. Los derechos de los *zamindares* y de los arrendatarios se definieron claramente, de modo que los agricultores quedaron protegidos de desahucios arbitrarios, en tanto que los *zamindares* siguieron obteniendo ingresos de los bosques, de las alcabalas y del *takoli* (tributo). *Ibid*., pp. 114-117. Los temas que se abordan aquí corresponden principalmente a la *khalsa* (tierra bajo la supervisión directa de la Corona) en Chhattisgarh.

[21] Por ejemplo, sobre las amplias variaciones de las "rentas" de tierras con características similares de suelo que establecieron los británicos basándose en el viejo impuesto del arado, véase Bates, "Regional dependence", p. 102.

[22] *Ibid*., p. 99.

[23] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, C.P., 6 de febrero de 1868, Revenue Department, 12, 1868, NRSR, MPRO.

censo de Chhattisgarh comenzó a levantarse la noche del 5 de noviembre de 1866. Los chamars constituían un poco menos de la quinta parte del total de la población de Chhattisgarh (362 032 de un total de 2 103 165). En el censo se informó que

> Los chamars de estas provincias se encuentran casi exclusivamente confinados al área de Chhattisgarh. En ningún sentido se parecen a los chamars talabarteros que viven en el norte de India. Aquí, los chamars han desechado la influencia brahmánica y han creado un nuevo credo, poseen un sumo sacerdote y un clero propio.[24]

Tal aseveración muestra que en el censo no se distinguió a los satnamis de los chamars y que se dio por sentado que los chamars pertenecían a la nueva secta. Dos años después, el administrador del asentamiento de Raipur comentó:

> En general, se supone que las palabras satnami y chamar son sinónimas, pero no es así, ya que la religión satnami no se opone a aceptar prosélitos de cualquier casta, pero como los chamars constituyen la mayor parte de la secta y como no se admiten diferentes leyes de casta entre sus miembros, a los ojos de los hindúes, todos los miembros de otras castas son chamars.[25]

Al mismo tiempo, los administradores coloniales, al igual que la población local, siguieron usando los términos chamar y satnami como sinónimos. Solamente en el censo de 1891 se mencionó de pasada que los satnamis constituían 88.5% del total de la población chamar del distrito de Raipur, en tanto que en el distrito de Bilaspur eran 54.7%.[26] A partir de 1901 los empadronadores de los censos empezaron a ubicar a los satnamis tanto bajo el encabezamiento de chamars (incluyendo a las subcastas) *como* bajo el encabezamiento de satnamis. Durante las cuatro décadas siguientes no hubo variaciones significativas de la proporción de satnamis respecto a la población total de chamars en Chhattisgarh (véase Bates, apéndice 2).

[24] *Census of the C.P. 1866*, Nagpur, 1867, pp. 15-16.
[25] LRS *Raipur 1869*, p. 32.
[26] *Census of India 1892*, XI, I, Calcuta, 1893, p. 74.

Sin embargo, esto no nos permite determinar la proporción de satnamis que eran *malguzares*, los diversos tipos de arrendatarios o los trabajadores agrícolas. De hecho, sólo en raras ocasiones los administradores británicos mencionaban, en sus análisis sobre las relaciones entre los arrendatarios y los arrendadores, las castas de los *malguzares* y de los arrendatarios. No obstante, es posible hacer una estimación muy general. En 1868 en Bilaspur, de 2 241 aldeas, los brahmanes poseían 513; los banias y los marwaris, 221; los rajputs, 233; los marathas, 46; los kurmis, 207; los telis, 85, y los chamars, 156.[27] Crispin Bates ha calculado la posesión de las aldeas por parte de diferentes castas y tribus en Raipur basándose en la revisión de las estimaciones del segundo asentamiento (1885-1889). Para obtener el resultado, Bates consideró el número de copropietarios de las diferentes castas en relación con el número total de aldeas, dado que una aldea podía tener varios propietarios con derechos divididos de acuerdo con una participación de 16 *annas* (una rupia estaba dividida en 16 *annas*). En Raipur, en 1869, de un total de 2 097 aldeas, el análisis realizado por casta de los derechos de los *malguzaris* era el siguiente: brahmanes, 380.8; banias y marwaris, 172.5; rajputs, 145; kurmis, 182; marathas, 273.2; telis, 126.3, y chamars, 80.5.[28] A menudo, los brahmanes, los "marathas" (en el sentido de personas pertenecientes originalmente a la región de Maharashtra, incluyendo brahmanes), los rajputs, los banias y los marwaris poseían aldeas completas. Un gran número de *malguzares* satnamis/chamars poseían sólo una proporción reducida en las aldeas.[29] De hecho, los satnamis, descritos como "campesinos" dependientes del producto de su tierra que ellos mismos cultivaban, eran principalmente arrendatarios a voluntad.[30] Los satnamis y los chamars constituían un poco más de 25% de los arrendatarios de la *khalsa* (tierra bajo la supervisión directa de la Corona) de Chhattisgarh. Una gran proporción de la población satnami/chamar vivía en un corredor que iba del área entre las poblaciones de Raipur y Durg, al norte y al este del río Seonath, hasta la frontera oriental de los distritos de Raipur y Bilaspur.[31]

[27] *LRS Bilaspur 1868*, p. 57.

[28] Bates, "Regional dependence", apéndice 3, p. 265.

[29] *LRS Bilaspur 1868*, p. 58.

[30] *Ibid.*, p. 156.

[31] Encontramos en este caso que había una gran concentración de satnamis y chamars en el *tahsil* de Simga (28.8%) y en el *tahsil* de Mungeli (36.4%). Al sur y al este de estas

Cuando los acuerdos habían quedado terminados, la economía regional se vio sacudida por la hambruna de 1868-1869. Dicha hambruna se produjo tras una sucesión de malas cosechas y de insuficientes monzones desde 1864. El año 1868 comenzó con "muy buenas" perspectivas, y las primeras lluvias de junio fueron "copiosas y generalizadas". Esto suscitó buenas expectativas. Se empezaron a cultivar extensas áreas de terreno. Casi todas las existencias de semillas de cereales se agotaron. Los comerciantes de cereales vendieron sus excedentes. Y entonces las lluvias cesaron. Los precios de los granos existentes se incrementaron vertiginosamente y empezó a haber escasez en Chhattisgarh, lo que produjo algunas muertes. Pero lo que causó una elevada mortalidad fue una severa epidemia de cólera y de otras "fiebres" que, se calculó conservadoramente, provocó unos 10 000 fallecimientos en el distrito de Raipur. Además, una virulenta enfermedad atacó a las vacas, a los toros y a los búfalos, la cual, junto con la falta de pienso, produjo una pérdida significativa de ganado, "arruinando por completo a muchos agricultores".[32] McEldowney mostró que la administración de las Provincias Centrales puso en práctica una política de alivio al hambre solamente a fines de siglo.[33] Durante 1868 y 1869 los intentos de la administración en este sentido fueron torpes. A pesar de sus padecimientos, la gente permaneció en Chhattisgarh, por lo que no hubo migraciones.[34] El panorama era de total aflicción.

En este contexto, en que los administradores aplicaban estrictamente la recaudación de rentas, los *malguzares* influyentes de castas altas y medias compraron aldeas a bajos precios. Un total de 248 aldeas cambiaron de manos. En forma similar,

> las clases bajas… que sólo recientemente se habían convertido en *ryots* [arrendatarios] y que gozaban de cierta posición y de ciertos derechos de

áreas su número se reducía a 20% aproximadamente en los *tahsils* de Raipur y de Seorinarayan y a alrededor de 16% en los *tahsils* de Durg y de Bilaspur. El *tahsil* de Dahmtari, situado en el sur, tenía una cantidad menor, 7.5%. LRS *Bilaspur 1886-1890*, p. 27; LRS *Durg 1896-1902*, pp. 33-34; LRS *Raipur 1910-1911*, p. 13.

[32] Memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO.

[33] McEldowney, "Colonial administration", pp. 232-236.

[34] "No se puede hablar de migración aquí… posiblemente ha habido algunos casos individuales de migración permanente, pero no son importantes". Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 19 de septiembre de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO.

> ocupación transfirieron sus arrozales a los *malguzares*; renunciaron a cualquier derecho sobre la tierra y aceptaron permanecer en la aldea como simples arrendatarios a voluntad.[35]

Los *malguzares* de casta alta se negaron a prestar la ayuda establecida por los principios "consuetudinarios" con el fin de someter a los agricultores y apropiarse de sus *pattas*, documentos que establecían su calidad de propietarios de la tierra o de arrendatarios de ocupación absoluta o condicional.[36]

Los *malguzares* empezaron a aplicar en forma más generalizada las prácticas que habían iniciado mucho antes de la hambruna de 1868-1869. En los años anteriores a los acuerdos, los *malguzares* habían alentado deliberadamente la *lakhabata* y, en general, la redistribución de la tierra con la intención de impedir la acumulación de derechos de ocupación (o tenencia).[37] Los acuerdos habían concedido enormes poderes a los *malguzares* sobre sus arrendatarios. A la sazón, los *malguzares* invocaron la autoridad "consuetudinaria" y, en forma selectiva, se valieron del esquema legal británico para adquirir tierras y negar a los arrendatarios sus nuevos derechos de ocupación.[38] En el año posterior a la hambruna hubo informes de que algunos *gaonthias* obligaron a arrendatarios a renunciar en masa a sus derechos de ocupación al negarles préstamos de granos y el acceso a las tierras en barbecho. El comisionado de Chhattisgarh comentó que cuando los *malguzares* se negaban a prestar ayuda, "los habitantes quedaban a su merced", y los *malguzares* se convertían en los "amos de la situación".[39]

[35] Memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO.

[36] Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO.

[37] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, Revenue Department, 12, 1868, NRSR, MPRO.

[38] Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870; memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870; comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, General Department Compilation, 412, 1870, MPRO; administrador del asentamiento, Raipur, al capitán Hallett, 19 de abril de 1869, Revenue Department, 5, 1869, NRSR, MPRO.

[39] Comisionado, División de Chhattisgarh, al alto comisionado, Provincias Centrales, 19 de septiembre de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO.

En realidad, los administradores estaban preocupados por la situación. Tras la hambruna se hizo cada vez más evidente que se habían ignorado los reclamos de los arrendatarios. En 1868 George Campbell inició una nueva política. Se estableció que la transferencia de propiedades no impedía que los arrendatarios tuvieran el estatus de ocupación y que en adelante podrían adquirir esos derechos retrospectivamente. Campbell creía que los campesinos tenían más derechos sobre la tierra que los *malguzares*. Quería asegurar que el principio del estatus de "ocupación" se aplicara a las personas y no a las propiedades. Los administradores que sucedieron a Campbell tomaron en cuenta sus preocupaciones, y en un acta de posesión aprobada en 1883, se les otorgaba a los arrendatarios de ocupación absoluta o condicional el derecho a mejorar sus tierras junto con la garantía de una compensación en caso de que fueran desalojados de una propiedad. Los arrendatarios a voluntad fueron clasificados como "arrendatarios ordinarios" y se les otorgó reconocimiento legal. Sin embargo, podían ser desalojados si la propiedad consistía solamente de tierra *sir* (no cultivada) o si no aceptaban un aumento de la renta. Las rentas de los arrendatarios de ocupación se fijaban en cada asentamiento. En 1898 el acta se amplió y se otorgó la responsabilidad de determinar las rentas de todos los arrendatarios a los funcionarios del asentamiento.[40]

¿Acaso esta reelaboración de la política y la nueva legislación produjeron cambios en el patrón de las relaciones agrarias? McEldowney ha demostrado que el intento de George Campbell por proteger y apoyar a los campesinos propietarios en la década de 1870 en la práctica no benefició a la gran mayoría de los arrendatarios de Chhattisgarh. El sistema modificado de los *malguzaris* podía hacer poco por la tenencia y por los arrendatarios que se habían ido a cultivar las tierras de las afueras de las aldeas, y aún menos por aquellos arrendatarios que habían perdido sus propiedades. En el periodo entre 1868 y 1890, numerosos *malguzares* lograron conservar el control de sus arrendatarios, pese a las leyes que protegían a estos últimos, a causa de que casi todas las leyes o procedimientos que protegían a los arrendatarios tenían alguna rendija o alguna cláusula que los *malguzares* podían utilizar para su beneficio. Por ejemplo, los *malguzares* no podían

[40] Estos datos provienen de los análisis generales de los cambios en la política y la legislación de las tierras a partir de finales de la década de 1860 hasta la década de 1890 que aparecen en McEldowney, "Colonial administration", pp. 261-277.

desalojar legalmente a los arrendatarios excepto por atrasos de los alquileres. Ante esto, los *malguzares* permitían que se acumularan los alquileres atrasados para entonces acudir a los tribunales para desalojar a algún arrendatario por falta de pago de la renta. En forma similar, los *malguzares* usaban sus poderes consuetudinarios: les negaban ayuda a los arrendatarios (por ejemplo, no les proporcionaban semillas, sobre las que tenían un monopolio), quienes continuaban dependiendo de ellos. Por último, aumentaban las rentas, recaudaban derechos ilegales, como el *nazrana* (dinero exigido por la transferencia o el arriendo de tierras) y explotaban a los arrendatarios mediante el *begar* (trabajo forzado, sin remuneración, prestado por el arrendatario al *malguzar*).

Los administradores británicos, que generalmente estaban al tanto de estas prácticas, trataron de impedirlas; pero las nuevas leyes tenían un esquema básico similar a las leyes de la década de 1860. Además, una ley que cerraba una rendija a menudo abría otra. El intento de ampliar los acuerdos de propiedad de la década de 1860 no dio resultados positivos. Los cambios en la ley sólo lograron algo más que contrarrestar el crecimiento del subarriendo. La proporción de arrendatarios que gozaban de protección, comparada con la de quienes carecían de ella, apenas cambió. Por último, la posición privilegiada de los *malguzares* siguió igual. El reforzamiento de la estructura administrativa tendió a crearles dificultades a los arrendatarios, y el establecimiento de los derechos de tenencia no necesariamente los protegía.[41] Así, nos encontramos con que el establecimiento del acuerdo sobre los *malguzaris* —el obsequio británico inicial de nuevos derechos del propietario que fortalecía a los *malguzares*, la respuesta de los *malguzares* a la hambruna de 1868-1869 y las estrategias de éstos ante la legislación que defendía a los arrendatarios y las políticas de los administradores— resultó desventajoso para la gran mayoría de satnamis, quienes eran arrendatarios. En general, los satnamis quedaron en una posición de indefensión frente a los *malguzares* brahmanes, marwaris y kurmis.

¿Y qué podemos decir de los *malguzares* satnamis? Aunque una parte de los *malguzares* satnamis se beneficiaron de los procesos que se tradujeron en ventajas para los propietarios de la aldea, la transferencia de aldeas que comenzó durante la hambruna de 1868-1869 tuvo como consecuencia que se les expropiaran algunas aldeas durante las siguientes cuatro décadas. Crispin

[41] *Ibid.*, pp. 308-315.

Bates, basándose en los informes sobre los acuerdos y en gacetas oficiales distritales, hizo una estimación del patrón de posesión de las aldeas por parte de los miembros de diferentes castas y tribus. En Bilaspur el número de aldeas en posesión de los chamars y de los satnamis disminuyó de 156 en 1868 a 148 en 1881-1890, y a 81 en 1910. En Raipur hubo un aumento en el número de aldeas en posesión de los chamars y de los satnamis, de 80.5 en 1869 a 92.5 en 1885-1889, y posteriormente se dio una disminución, a 79 en 1912. En el distrito de Durg, que se constituyó en 1902 en terrenos de Bilaspur y Raipur, no había chamars ni satnamis registrados como *malguzares*, lo cual resulta curioso. Los principales beneficiarios de estos procesos fueron los banias (comerciantes) y los brahmanes. Los banias, principalmente marwaris, que también actuaban como prestamistas, aumentaron su posesión de aldeas en Raipur de 172.5 en 1869 a 298 en 1885-1890, y a 483 en 1909, incremento muy notable a causa de que en 1909 miembros de este grupo también poseían 160 aldeas en Durg. Los brahmanes aumentaron la posesión de aldeas en la *khalsa* de Chhattisgarh: de 893.8 en 1868-1869 a 931.5 en 1885-1890, y a 1 190 en 1909-1910.[42] Además, algunas de las aldeas satnamis se localizaban en áreas con suelos pobres.[43] Por último, las aldeas poseídas por *malguzares* satnamis a menudo estaban pobladas sobre todo por miembros de su comunidad: la práctica continua de la *lakhabata* en estas aldeas, que mencioné antes, confirmaba la solidaridad de los satnamis. Sin embargo, esta solidaridad posiblemente también limitaba los logros de los *malguzares* satnamis a costa de los agricultores de su propia comunidad.

Los *malguzares*, los arrendatarios y los trabajadores agrícolas eran agentes y actores en una economía regional subordinada. Crispin Bates ha planteado convincentemente que la zona arrocera de Chhattisgarh se desarrolló en una relación subordinada a la zona algodonera de Berar en la economía de las Provincias Centrales: a medida que Berar se especializaba en la producción de algodón —un cultivo comercial—, dicha economía se vio reforzada por las exportaciones de arroz de Chhattisgarh. La inauguración del ferrocarril que unía Nagpur con Raipur en 1888 contribuyó a que se crearan vínculos más efectivos y relaciones más estrechas entre las dos zonas agroeconómicas. El incremento de la producción de arroz en Chhattis-

[42] Bates, "Regional dependence", apéndice 3, p. 265.

[43] Comisionado adjunto, Bilaspur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de septiembre de 1899, Revenue and Agriculture, 54-59, 1899, MPRO.

garh fue el resultado de la expansión de las áreas cultivadas por parte de *malguzares* y arrendatarios. Hubo pocos cambios en los métodos de cultivo. Se continuó con los métodos anteriores, y mejoras como el trasplante no se generalizaron a causa de la gran fragmentación de las propiedades. Las técnicas tradicionales y el patrón de cultivo fueron presionados debido a una mayor apropiación de las castas superiores sobre el ya fragmentado sistema de distribución de la tierra. El crecimiento del comercio contribuyó poco a cambiar el desarrollo desequilibrado de Chhattisgarh. El agricultor chhattisgarhí recibía un precio relativamente bajo por su cereal. Los beneficios del comercio iban a parar a un pequeño sector de comerciantes al mayoreo y al menudeo con un "efecto de goteo" que apenas beneficiaba a la tercera parte más privilegiada de la población agraria.[44]

Algunas de las implicaciones para los satnamis de este estancamiento económico aparece en un breve relato, escrito en 1885, de la familia satnami de Manai, que vivía en la aldea de Padampur, en Chhattisgarh. Además de Manai, la familia se componía de su esposa y su suegra, que estaba ciega y no podía trabajar. Manai y su esposa cultivaban dos acres y medio de tierra y completaban su ingreso con faenas agrícolas. No poseían ganado, y tres días de trabajo agrícola daban el derecho a Manai de obtener en préstamo un arado y dos bueyes para un día de trabajo en su tierra. La familia, que no poseía ornamentos y que sólo era propietaria de dos calderos de cobre, vivía en una pequeña cabaña "de juncos y argamasa" de dos habitaciones. La mayor parte del año sobrevivía con gachas de arroz. Una o dos veces al mes la familia comía *bhat* (arroz hervido). Gastaban menos de 15 rupias al año en comida, y su gasto anual, que incluía ocho annas para el gurú satnami, no excedía su ingreso, que calculado en moneda correspondía a menos de 30 rupias al año. La familia de Manai no tenía ahorros en dinero, pero almacenaba algo de arroz para tiempos difíciles.[45]

Un relato que escribió el misionero Oscar Lohr hacia 1875 ofrece un panorama más completo de las "restricciones" a las que estaban sometidos los satnamis. El bajo estatus ritual de esta comunidad daba como resultado que a los satnamis se les impusieran restricciones relativas a la vestimenta, a los adornos y a los accesorios. Los hombres satnamis no podían usar *dho-*

[44] Bates, "Regional dependence", pp. 142 y 204-205.

[45] J.B. Fuller, *Enquiry into the Condition of the Lower Classes in C.P.*, Londres, 1885, pp. 16-17.

tis largos, llevar turbantes o calzar zapatos ante las castas altas. Las mujeres satnamis no podían usar saris con bordes de colores ni ornamentos de plata u oro. La sombrilla, distintivo de autoridad —supuestamente la representación del *chhattra* (dosel ornamental) de los rajás y de los dioses, que significaba tanto los atributos divinos de la realeza como los aspectos reales de la divinidad— estaba reservada a las castas altas. Las formas de transporte también eran signos de estatus y de rango en el sistema de castas. Así, a los satnamis se les prohibía montar caballos y elefantes, así como usar palanquines durante sus bodas. A Oscar Lohr le impresionaron las prohibiciones impuestas a los satnamis en los "espacios públicos" a causa de su estigma colectivo de contaminación extrema. A esta comunidad se le negaban los servicios de los barberos y de los lavanderos. Al grupo tampoco se le permitía participar en *melas* (ferias) y no podía entrar en los templos ni en los "edificios públicos". Al indignado misionero, sumamente mortificado, le molestó que a los satnamis no se les permitiera acercarse demasiado a las "tiendas de comestibles", de modo que no podían "examinar la mercancía" antes de comprarla. Por último la institución del *begar* permitía que los propietarios de las aldeas obligaran a los satnamis a trabajar para ellos, sobre todo durante las temporadas en que se requerían más brazos, que era precisamente cuando los campos de los satnamis necesitaban más atención. Estas condiciones dieron como resultado que a los satnamis que no poseían tierra se les mantuviera como "siervos" que a menudo trabajaban por la comida y la ropa sin recibir salarios.[46] En las notas del misionero imperaba la necesidad de exponer la tiranía y la opresión del sistema de castas y, al mismo tiempo, de revelar el poder liberador de Cristo. Aunque las prácticas discriminatorias variaban, las restricciones que en forma general y sencilla expuso Lohr constituían los principios de subordinación de los satnamis. Tales principios se derivaban de una interrelación entre los significados del poder dentro de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación, y la autoridad, moldeada culturalmente, de las castas dominantes.[47]

[46] "Disabilities suffered by chamars and satnamis— about 1875", nota manuscrita, FS, MPDP, EAL. Estos temas aparecen menos detalladamente en Th. von Tanner, *Im Lande der Hindus Oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, Missouri, The German Evangelical Synod of North America, 1894, pp. 32-34.

[47] Estos aspectos se relacionan con los relatos orales de los satnamis sobre las formas de discriminación enfrentadas por el grupo en el siglo XX, que se analizarán más adelante en este capítulo.

¿Cuál fue la respuesta satnami a los procesos adversos de la economía agraria y a su propia subordinación en la vida de la aldea? Hasta fines de la década de 1860, los satnamis, así como otros agricultores, utilizaban la estrategia de "evadir" al *malguzar* de su aldea. La "resistencia" de los satnamis al aumento de las rentas, a la negación de los derechos sobre la tierra y a la recaudación de derechos arbitrarios hizo que los *malguzares* aceptaran campesinos de otras aldeas y que alentaran la *lakhabata* a fin de impedir que sus propios arrendatarios obtuvieran derechos de ocupación.[48] Poco después de la hambruna de 1868-1869 la agricultura establecida se volvió cada vez más común a causa de que los arrendatarios podían obtener derechos de tenencia con la condición de que hubieran vivido en su aldea durante 12 años, incluso si se habían visto involucrados en la *lakhabata*.[49] Cuando en la década de 1880 se revisó el acuerdo, un funcionario de los asentamientos afirmó que "raras veces" se practicaba la *lakhabata*.[50] No obstante, los satnamis siguieron practicándola. En 1869 el administrador del asentamiento de Raipur estableció una clara relación entre la *lakhabata* y los satnamis: "El *tahsil* (distrito) de Simga es el semillero de la *lakhabata*. Los chamars satnamis se encuentran en mayor proporción en ese *tahsil*, y ésta es la casta que aparentemente está más a favor de la redistribución".[51] Casi en la misma época el administrador del asentamiento de Bilaspur había escrito que la *lakhabata* "actualmente prevalece más en las aldeas chamars que en otras, por lo que me inclino a pensar que esto se deriva de la forma bastante decisiva en que [los chamars] sostienen la vaga idea de que todos los hombres tienen los mismos derechos".[52] En 1880 un funcionario consideró la *lakhabata* un "ejemplo perfecto del comunismo en la aldea". Veinte años después, el administrador del asentamiento de Durg expresó ideas similares y confirmó la continuidad de esta práctica entre los

[48] *LRS Bilaspur 1868*, pp. 158-159; comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 29 de julio de 1870; memorándum del asistente supernumerario del comisionado, Raipur, 10 de julio de 1870, General Department Compilation, 412, 1872, MPRO; el señor Sinclair al capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Revenue Department, 5, 1869, MPRO.

[49] Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 6 de febrero de 1868, Revenue Department, 12, 1868, NRSR, MPRO.

[50] *LRS Raipur 1885-1889*, p. 34.

[51] *LRS Raipur 1869*, p. 101.

[52] Administrador del asentamiento, Raipur, al secretario del alto comisionado, Provincias Centrales, 11 de abril de 1868, Revenue Department, 12, 1868, MPRO.

satnamis: "la igualdad perfecta" constituía una característica esencial del "sistema de la *lakhabata*", así como un "principio" fundamental y la verdadera "esencia" de la fe satnami.[53] En tales aseveraciones, el descubrimiento de la "verdad" sobre los satnamis hacía trampas a los registros oficiales. Los administradores parecían haber olvidado las dimensiones contradictorias de esa práctica a causa de la manipulación que de ella hacían los *malguzares*. Al mismo tiempo, entre los satnamis, la *lakhabata* al parecer se mantenía como una medida relativamente igualitaria que también acentuaba la solidaridad del grupo. El administrador del asentamiento de Durg encontró que en las aldeas en que se practicaba la *lakhabata* había una "uniformidad" en las rentas que pagaban los agricultores.[54]

A fines del siglo XIX las relaciones entre los arrendatarios satnamis y los *malguzares* de casta alta eran muy tensas. La pérdida de tierras, la discriminación en la aldea y los efectos de los años de hambre de 1896-1900 constituyeron las causas de las iniciativas de los arrendatarios satnamis contra los *malguzares* en la década de 1890. Los arrendatarios iniciaron un movimiento contra el pago de rentas a los propietarios.[55] Los *malguzares* frecuentemente subyugaban a los arrendatarios satnamis valiéndose de documentos falsificados y del perjurio. Los satnamis, a su vez, consideraban las decisiones de los tribunales como estratagemas basadas en el engaño, de modo que continuaban cultivando la tierra y levantando sus cosechas, incluso después de que se habían dado las órdenes de desalojo. Cuando los *malguzares* se negaban a dar a sus arrendatarios "protección y ayuda" en tiempos de necesidad, los satnamis recurrían a prestamistas y "aprendieron a ignorar las demandas de los *malguzares*".[56]

En los años de hambre de la década de 1890, de acuerdo con un administrador, los satnamis estaban "en su peor situación": "mentir, robar, matar ganado y provocar incendios son cosa de todos los días, al tiempo que los más temerarios cometen despojos a moradas, robos y asaltos violentos".[57] En 1892 se arrestaron 60 chamars, "un grupo turbulento y revoltoso", por

[53] C.B. Lucie-Smith al alto comisionado, Provincias Centrales, 30 de septiembre de 1880, citado en Bates, "Regional dependence", p. 98; *LRS Durg 1896-1902*, p. 45.

[54] *Ibid*., p. 65.

[55] *Ibid*., p. 44.

[56] Blenkinsop, administrador del asentamiento, Raipur, 8 de febrero de 1901, citado en McEldowney, "Colonial administration", p. 528.

[57] *LRS Durg 1896-1902*, p. 44.

cometer saqueos en el distrito de Bilaspur; en 1896 un grupo de chamars atacó a un oficial de policía que investigaba reiterados robos en la misma zona; en 1898 un funcionario de los tribunales fue atacado por chamars de Raipur cuando se dirigía a incautar ganado como pago de una deuda.[58] Casi 20 años atrás, en el censo se había informado: "Cuando los chamars han sido heridos mortalmente, harán cualquier cosa para lesionar al adversario. Su solidaridad es digna de alabanza; un chamar está dispuesto a resultar perjudicado por salir en defensa de un hermano de su grupo".[59] No es mera conjetura sugerir que la mayor parte de estos "chamars" eran en realidad satnamis. En su análisis sobre los satnamis, Russell afirma:

> En la mayor parte de India, el término hindú se contrapone al término mahometano; pero en Chhattisgarh denominar a un hombre hindú conlleva fundamentalmente el sentido de que no es chamar… Entre las dos clases existe un antagonismo enconado y permanente, y los agricultores chamars llevan tal antagonismo a sus relaciones con los propietarios hindúes al negarse a pagar las rentas. Los registros de los tribunales penales contienen numerosos casos provocados por pugnas entre chamars e hindúes, algunas de las cuales acabaron en revueltas y asesinatos.[60]

Los administradores coloniales, preocupados por la solidaridad satnami, respondieron con medidas enérgicas, entre ellas el despliegue de policía punitiva en las aldeas "turbulentas".[61] La solidaridad estaba arraigada en las instituciones y en las prácticas de la Satnampanth.

A fines de siglo, la población de Chhattisgarh había disminuido, y la tierra de la región se había reducido a áreas sin cultivar.[62] De acuerdo con los informes de los administradores coloniales, sus rígidas medidas —en-

[58] Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1892, Nagpur, 1893, p. 3; Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1896, Nagpur, 1897, p. 3; Report on the Police Administration of the Central Provinces for 1898, Nagpur, 1899, p. 3.

[59] *Census of the Central Provinces 1881*, II, Bombay, 1883, p. 37.

[60] *C.P. Ethnographic Survey, Draft Articles on Hindustani Castes*, primeras series, Nagpur, 1914, pp. 56-57.

[61] *LSR Durg 1896-1982*, pp. 45 y 62.

[62] La cantidad de chamars en los distritos de Raipur y Bilaspur, por ejemplo, había disminuido aproximadamente en 100 000 entre 1891 y 1901. *Census of India 1891*, XI, I, p. 74; *Census of India 1901*, XIII, II, pp. 234-235.

tre ellas el despliegue de la policía punitiva—, sumadas a las consecuencias de la hambruna, habían quebrantado el espíritu de los satnamis rebeldes y habían inducido al grupo a "ponerse a los pies de los *malguzares*". Sin embargo, había bastante más en la situación de los satnamis. Algunos miembros del grupo idearon nuevas estrategias, como el transporte en carretas de grano y otros artículos con el fin de obtener algunos beneficios del comercio con Nagpur. Además, a causa de la experiencia obtenida durante los años de hambre, empezaron la práctica de la migración temporal a fin de complementar los ingresos obtenidos de la tierra.[63] La perseverancia que mostraron los satnamis en la permanencia de la *lakhabata* y en la oposición a los *malguzares*, pronto los hizo percibir las injustas medidas de un gobierno frecuentemente traidor, que había provocado que su comunidad perdiera la tierra. Como veremos, tales percepciones pasarían a formar parte de la historia del grupo.

ADVERSIDAD Y PÉRDIDA

Las principales características de la economía agraria de Chhattisgarh de finales del siglo XIX se siguieron desarrollando entre 1900 y 1950. También se dieron cambios y modificaciones a medida que la región se integraba más estrechamente —sobre todo mediante el creciente comercio de granos con la zona algodonera de Berar— a las Provincias Centrales. Los satnamis se adaptaron, por diversos medios, a las circunstancias económicas cambiantes. Pero también se vieron perjudicados en forma significativa en ámbitos clave. Las dificultades económicas del grupo empeoraron debido a los

[63] Las hambrunas de 1896-1897 y de 1889-1890, además de contribuir al antagonismo y al conflicto entre los *malguzares* satnamis, tuvieron otra consecuencia específica en el impulso que dieron a la migración laboral de Chhattisgarh. La hambruna de 1868-1869 no había provocado migraciones de la región. No obstante, durante las hambrunas de fines de siglo fue diferente. Craddock escribió que "durante los últimos años ha habido migración a Asam, que se ha desarrollado considerablemente por el estímulo de las agencias de contratación". Bilaspur era uno de los principales centros de operación que incluía contratantes autorizados y *sardars* (supervisores). La mayor parte de los trabajadores contratados en 1897 no estaban registrados, pero Craddock calculó su número en 25 000. En 1889-1900 "cerca de 3 500 trabajadores estaban registrados y un número considerable era enviado por contratantes [sin autorización]". R.H. Craddock, *Report on the Famine in the Central Provinces in 1896 and 1897*, 1, Nagpur, 1898, p. 46.

principios de subordinación en el sistema de castas. A las expresiones de autoridad y a las formas de discriminación, los satnamis respondieron de diversas maneras tanto en el ámbito familiar como en la vida cotidiana de la aldea. Todo esto suscita nuevas preguntas relativas a la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia, cuestiones ya mencionadas que se desarrollarán muy pronto.

Ya se analizó que a fines del siglo XIX los satnamis y los chamars eran esencialmente arrendatarios y constituían casi un cuarto del total de arrendatarios de los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg. Los otros miembros del grupo se localizaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria, ya fuera como trabajadores agrícolas o como *malguzares*. Este panorama no se vio alterado en forma significativa en la primera mitad del siglo XX.[64] Varios informes sobre diferentes partes de Chhattisgarh relativos a este periodo mencionan a los satnamis (junto con los chamars) como la casta principal, la cual constituía entre 22 y 30% de la población total de los arrendatarios. Cuando tuvo lugar el acuerdo de renta de tierras en la región entre 1927 y 1932, alrededor de dos tercios de dichos arrendatarios satnamis se encontraban en "circunstancias promedio". Algo más de 20% de los arrendatarios satnamis no tenían ganado, estaban fuertemente endeudados y, en general, se encontraban en circunstancias sumamente adversas; sólo alrededor de 12% de ellos era rico o acomodado y podía ejercer un control adecuado sobre sus recursos productivos.[65] Por lo que respecta a los *malguzares* satnamis, continuaron disminuyendo, proceso que, entre 1868-1869 y 1910-1912, había producido una reducción de 111 a 79 en Raipur, y de 156 a 81 en Bilaspur, lo cual constituye un tema importante en los relatos orales satnamis. No contamos con estadísticas detalladas, pero algunos informes del periodo mencionan que los satnamis y los gonds perdieron sus derechos

[64] No hay "razón alguna para creer que ha habido algún cambio importante desde entonces [fines del siglo XIX] en la proporción en que se manifiestan las castas principales", "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR.

[65] "Final Report of the Durg Khalsa", CPG SSD, 4-6, 1933; "Assessment cum Takoli Report of Barbaspur in Bemetara Tahsil", CPG SSD, 4-42, 1933; "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927; "Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil", CPG SSD, 4-5, 1929, MPSRR; *LRS Bilaspur 1927-32*, p. 24. Debemos tener presente que estas estadísticas se basaron en investigaciones bastante generales y rápidas que pudieron pasar por alto la complejidad de la estructura agraria. Los informes procedentes de los archivos que se citan en esta sección son todos muy breves.

sobre sus *malguzaris* principalmente en beneficio de los banias y los marwaris. Tal pérdida consistía en la transferencia de todo o, más a menudo, de una parte de su participación en el *malguzari* de la aldea.[66] El ansia de tierras de los marwaris, de los banias, de los brahmanes y de los *malguzares* de otras castas se vio alentada por el incremento del valor de la tierra.

El aumento del valor de la tierra comenzó durante el periodo de recuperación que siguió a los años de hambre de fines del siglo XIX. En 1927 un funcionario habló de un incremento en la demanda de la tierra y en su precio, así como de un aumento del subarriendo y de los precios de los cereales desde principios del siglo XX.[67] Este incremento era evidente en el valor de los derechos de arriendo: la tasa promedio por acre de la venta de la tierra que se arrendaba subió de 10 rupias a fines del siglo XIX a 46 rupias en 1933.[68] A la par que aumentaba el valor de la tierra, y como consecuencia de este aumento, se incrementaba el precio de los cereales y de la ocupación de la tierra agrícola. A fines de la década de 1920, el precio del arroz y del trigo en diferentes partes de la región había aumentado entre 75 y 108% desde principios de siglo.[69] En forma similar, hubo un aumento del área destinada a la agricultura. En los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg, para fines de la década de 1920, la ocupación de tierras destinadas a la agricultura se había expandido prácticamente a los "límites de cultivo".[70] Por último, el periodo fue testigo de un aumento de la población de Chhattisgarh: un rápido incremento entre 1901 y 1911; un periodo de incremento lento, o incluso de descenso, durante la década siguiente; y después de 1921, una vez más, una etapa de crecimiento rápido.

El aumento de la demanda de la tierra y de su valor, así como la imposibilidad de los *malguzares* de aumentar las rentas —a causa de la protec-

[66] "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR.

[67] Comisionado adjunto en funciones, Durg, al comisionado del asentamiento, Nagpur, 3 de mayo de 1927, CPG SSD, 22-2, 1927, MPSRR.

[68] "Note on Durg Settlement Report", CPG SSD, 4-6, 1933, MPSRR.

[69] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR. Una nota escrita en 1933 establecía la posición oficial respecto a los precios: "incluso en este periodo de depresión… el precio del arroz y del trigo es 376% más elevado que en el primer asentamiento [1868-69]". "Note on Durg Settlement Report", CPG SSD, 4-6, 1933, MPSRR.

[70] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 1; "Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil", CPG SSD, 4-5, 1929; "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929, MPSRR.

ción de los arrendatarios frente a los incrementos— dio lugar a que los propietarios de terrenos de las aldeas formalizaran la práctica de recaudar *nazranas* desde los primeros años del siglo XX. El término *nazrana* se utilizaba libremente para denotar tanto el "dinero acordado" que exigía un *malguzar* por la transferencia de tierras entre dos arrendatarios como el beneficio que obtenía por dar en renta tierra a un arrendatario. El comisionado de Chhattisgarh explicó esta práctica de la siguiente manera:

> La ley de tenencia de la provincia establece que es ilegal que un arrendatario transfiera sus derechos… No obstante, en realidad, tales transferencias son hechos cotidianos; pero su ilegalidad hace posible que el propietario obtenga un porcentaje considerable del valor de la propiedad transferida como "dinero acordado" con el fin de no interferir en la transferencia ilegal. El dinero acordado puede variar de entre 25 a 50% del precio de transferencia; 33% es la cantidad común.[71]

Los *malguzares* también obtenían enormes sumas de dinero al adjudicar tierras a nuevos arrendatarios en sus aldeas. La cantidad variaba de acuerdo con las cualidades del suelo, la cual podía ser de 30 a 100 rupias por acre. En la mayoría de los casos, el *nazrana* era mucho mayor a 25 o 30 años del valor de las rentas por acre.[72] Los arrendatarios casi siempre tenían que pedir prestado el dinero —a menudo a los propietarios de la aldea, quienes frecuentemente actuaban como prestamistas— para pagar el *nazrana*.

La ventaja de los *malguzares* era evidente. La práctica de recaudar un *nazrana* significaba que los propietarios de la aldea se embolsaban el plusvalor total, mientras que si hubieran dependido de un incremento de las

[71] Comisionado, División de Chhattisgarh, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927; CPG AD, 1(a)-38, 1927, MPSRR.

[72] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929; "Forecast Report of Raipur and Durg Zamindaris", CPG SSD, 4-18, 1922; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR. En ocasiones las cifras eran realmente asombrosas. Un funcionario que realizó un rápido viaje por el distrito de Bilaspur encontró que 621 acres de terreno con una renta estimada en 545 rupias habían sido vendidos en 37 826 rupias. En este caso el *nazrana* fue 61 veces mayor a la renta estimada y los propietarios habían recibido 122 años de rentas por adelantado. Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, 1(a)-38, 1927, MPSRR.

rentas, una parte de tal aumento tendría que haber sido entregado al gobierno. El sistema se facilitó por el rápido y enorme incremento de los precios en general y del valor de la tierra en particular, lo que dio como resultado un margen muy amplio entre la renta real y la valoración que el gobierno establecía de dicha renta, de modo que los propietarios podían obtener enormes sumas sin mayor esfuerzo.[73] No resulta sorprendente, por tanto, que los *malguzares* de todo Chhattisgarh se opusieran a un nuevo acuerdo sobre las rentas de la *khalsa*, ya que éste les reducía sus porcentajes de *nazranas*, a pesar de que les proporcionaba rentas más elevadas.[74] La institución del "dinero acordado" como *nazrana* también favorecía sustancialmente a los propietarios de tierras de las aldeas.

La gran mayoría de los arrendatarios satnamis y de otros grupos de Chhattisgarh se vieron desfavorecidos. A fin de mejorar su suerte, tenían que procurarse tierra del *malguzar* o asegurarse una transferencia de derechos de otro arrendatario. La segunda opción tendía a ser cada vez más viable debido al aumento de las áreas ocupadas por los arrendatarios y a la reducción de las tierras baldías. De todas formas, en ambos casos el arrendatario tenía que pagar un elevado *nazrana* al *malguzar* como gratificación o como dinero acordado para poder realizar una transferencia ilegal. Además, la gratificación y el dinero acordado pagados se obtenían a través de préstamos por los que se pagaba un mínimo de 12% de interés anual.[75] Esto tuvo dos consecuencias: en primer lugar, la práctica del *nazrana* absorbía las ganancias de la agricultura que los campesinos podían obtener por la expansión del cultivo cuando el precio del grano y de la tierra habían aumentado; en segundo lugar, los *nazranas* impedían que cerca de los dos tercios de los arrendatarios en "circunstancias promedio" aumentaran en forma sustancial sus posesiones, e incluso podía dar lugar a que se endeudaran; en tanto que los arrendatarios que vendían y transferían sus derechos de tenencia salían perjudicados a causa de la institución del dinero acordado. Al mismo tiempo, los *nazranas* servían para establecer límites a los intentos de los arrendatarios satnamis, y de otros arrendatarios, de in-

[73] Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, 1(a)-38, 1927, MPSRR.

[74] R.P. Deshmukh, *malguzar,* Baghera, al secretario, SSD, Nagpur, 6 de noviembre de 1928, CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR.

[75] Comisionado, Raipur, al secretario, AD, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG AD, 1(a)-38, 1927, MPSRR.

crementar sus posesiones, lo cual constituía el principal medio de obtener mayores beneficios del cultivo debido a las amplias restricciones que existían para el desarrollo de la producción agrícola.

Dichas restricciones, que estaban relacionadas con una creciente "partición y fragmentación de las propiedades" y con la "falta de innovación en los métodos de cultivo", se hicieron evidentes en una investigación oficial realizada en una "aldea típica", Sargaon, situada en el distrito de Raipur.[76] En tal investigación se encontró que, entre 1868 y 1923, había habido una constante disminución del tamaño de las propiedades medias de los agricultores —con la excepción del *malguzari* y de las propiedades de los dueños de parcelas pequeñas— de 27 acres a un poco menos de 10 acres.[77] Un factor esencial que contribuía a la reducción del tamaño de las propiedades eran las leyes que regulaban la herencia. Cada miembro varón de la familia tenía derecho a una porción aproximadamente igual de la propiedad familiar desde su nacimiento, la cual podía reclamar en cualquier momento. Un ejemplo extraído de Sargaon ilustra dicho proceso de división y reducción del tamaño de las tierras: en 1868 Raisingh era propietario de 23.05 acres; en 1886 la tierra se había dividido entre Ramnath, con 11.23 acres, y Sunhar, con 11.19 acres; hacia 1907 la tierra se había subdividido nuevamente, de modo que Nandoo y Bhunoo eran dueños de 5.03 acres y de 6.20 acres, respectivamente, de la tierra de Ramnath, y Nandhal y Santroo tenían 5.20 acres y 5.69 acres, respectivamente, de la tierra de Sunhar.[78]

Los problemas de la fragmentación de la tierra se veían agravados por la división de las propiedades. No sólo la propiedad individual tendía a reducirse, sino que el tamaño de los campos que integraban la propiedad constantemente se reducía. A las leyes de la herencia se sumaban las conse-

[76] J.C. McDougall, "Economic survey of a typical village in the Central Provinces and Berar", CPG AD, 1-22, 1927, MPSRR.

[77] En la encuesta se reconocía que el promedio era hasta cierto punto engañoso porque un gran número de estas propiedades eran de tamaño muy reducido y estaban en manos de trabajadores agrícolas. El tamaño promedio de las propiedades de los campesinos "*pucca*" (característicos) que "solamente se dedicaban a la agricultura y a ninguna otra actividad" —en sí una definición inexacta, ya que, como veremos, un gran número de agricultores, sobre todo los arrendatarios satnamis, tenían ocupaciones subsidiarias— había disminuido de 27 acres en 1868 a alrededor de 17 acres en 1927. Es necesario agregar que Sargaon era una aldea representativa, pero próspera. En otras áreas, el tamaño promedio de las propiedades podía ser de tan sólo 7.04 acres. *Ibid.*, pp. 22-24.

[78] *Ibid.*, p. 24.

cuencias de la institución de la *lakhabata* para dar como resultado una enorme fragmentación. La práctica de la *lakhabata* había conducido a un sistema de distribución de la tierra que se había hecho área por área, tomando en cuenta la diversidad de los suelos de Chhattisgarh. A todos los campesinos se les entregaba una porción en cada área de la aldea. La consecuencia de esto fue que cuando las propiedades paternas se dividían entre los hijos, cada uno de ellos no sólo obtenía su parte de la propiedad total, sino también una parte en cada una de las tierras de diferentes calidades que componían la propiedad. J.C. McDougall explica el proceso de la siguiente manera:

> Supongamos… una propiedad original de 10 acres que consistía en cinco campos de igual tamaño, y que estos campos eran de calidades diferentes. Para asegurar una partición igual, a cada hijo se le darían dos quintos de un acre en cada campo. De este modo, la propiedad llega a consistir en un gran número de campos diminutos esparcidos por toda el área de la aldea. En otras palabras, "se fragmenta".[79]

En Sargaon, en una selección de 20 propiedades, el área mayor de terreno en un solo lugar poseído por un cultivador tenía 2.61 acres, y el tamaño promedio de un área era de menos de medio acre. La estrecha correspondencia entre el número de áreas y de parcelas de cada propiedad revelaron que un agricultor rara vez poseía dos campos contiguos. La opinión oficial destacaba que la fragmentación de propiedades daba lugar a una disminución de la producción agrícola de la aldea a causa de la inútil multiplicación de los límites de los campos, de la merma de terrenos de cultivo y de la pérdida de tiempo al ir de un campo a otro, además de que las parcelas pequeñas y esparcidas impedían que los agricultores llevaran a cabo mejoras permanentes en sus tierras.[80]

A la partición y fragmentación de las propiedades de Chhattisgarh se sumó la introducción de cambios e innovaciones en los métodos de cultivo. El método de trasplante del arroz ejemplifica adecuadamente este proceso. A fines de la década de 1910 hubo una auténtica cruzada oficial para sustituir el sistema de *biasi* —en el que el arroz se sembraba al voleo— por

[79] *Ibid*., p. 25.
[80] *Idem*.

el trasplante. No obstante, a pesar de los tenaces intentos del Departamento de Agricultura, tal método no llegó a adoptarse en forma generalizada.[81] El carácter pequeño y fragmentado de las propiedades impidió que los agricultores adoptaran el sistema. Sus campos con arroz trasplantado eran dañados por el "paso continuo" de personas y ganado que trabajaban en los campos colindantes, y por la "costumbre generalizada" de permitir que el ganado pastara en los cultivos jóvenes de arroz hasta que finalizara la labor de *biasi*.[82]

En realidad, para los satnamis, al igual que para otros grupos de agricultores de Chhattisgarh, era perfectamente adecuado, desde el punto de vista "económico", persistir en el método de voleo a mano para el cultivo del arroz. El cultivo del arroz ocupaba los campos durante cinco meses aproximadamente. A los agricultores les beneficiaba cultivar sus productos con un sistema que garantizaba la mejor distribución de su trabajo durante el periodo de crecimiento del arroz y que también les dejaba tiempo para sembrar y desyerbar los otros cultivos. En el modelo agrícola de Chhattisgarh, el método de trasplante del arroz significaba que la mayor parte de las actividades agrícolas se sobrecargara entre mediados de julio y mediados de agosto, justo cuando los otros cultivos requerían atención. En cambio, con el sistema de *biasi*, una vez que el arroz se había sembrado, no necesitaba más atención hasta que ya se había completado la siembra de otros cultivos. Además, en la primera etapa del método de *biasi*, no se necesitaba trabajo extra, y la principal actividad agrícola, consistente en desyerbar, la cual requería trabajadores externos, se realizaba entre mediados de agosto y mediados de octubre, cuando había muy poco trabajo de otra índole. El sistema de *biasi* tenía dos ventajas para los agricultores: les permitía contar con un periodo más largo para desyerbar, de modo que la labor podía realizarse con menos trabajadores, y el cuidado del arroz no interfería con el de otros cultivos.[83] En cualquier caso, la incapacidad del ganado de mala calidad de Chhattisgarh para realizar la difícil tarea de trabajar los arrozales, significó que el cambio al método de trasplante no fuera una alternativa viable.[84] La combinación del sistema de *biasi* para el cultivo del arroz y con la fragmentación de las propiedades ("campos diminutos esparcidos por

[81] *Ibid*., p. 57.
[82] *Idem*.
[83] *Ibid*., p. 56.
[84] *Ibid*., p. 58; Bates, "Regional dependence", pp. 202-203.

toda el área de la aldea") también tuvo como consecuencia que los aperos de labranza nuevos y "mejorados" no se popularizaran en Chhattisgarh.[85] Sin lugar a dudas, los aperos de labranza modernos no podían utilizarse en un pequeño arrozal, así como tampoco podían usarse para diversos cultivos que se sembraban simultáneamente, pero que se cosechaban en periodos diferentes. El "conservadurismo" de los agricultores de Chhattisgarh —el fracaso de las tendencias modernizadoras del Departamento de Agricultura y de los funcionarios de los asentamientos del gobierno de las Provincias Centrales— revela una lógica y una racionalidad engendradas por las condiciones y las circunstancias de la producción agrícola. Al mismo tiempo, la reducción del tamaño de las propiedades y su fragmentación —que se daban en forma simultánea—, aunadas a la persistencia de los métodos de cultivo y los aperos agrícolas tradicionales, los cuales no propiciaban un incremento rápido de la producción agrícola, dieron como resultado que el crecimiento agrícola dependiera de la expansión del cultivo.

La relación de dependencia que vinculaba la zona del arroz con la del algodón, y éstas, a su vez, con una demanda mayor del grano, estimuló una mayor producción agrícola en Chhattisgarh. No obstante, gran parte del aumento del cultivo del arroz en la región se produjo cuando los *malguzares* y los arrendatarios empezaron a utilizar el arado en grandes extensiones de propiedades que anteriormente no se cultivaban y en tierras yermas destinadas a cada aldea. Hacia 1930 la ocupación de las tierras laborables había llegado a los "límites de cultivo". El periodo que va de finales del siglo XIX a la tercera década del XX también fue testigo de un aumento de las áreas irrigadas. Esto se debió, más que a planes gubernamentales para construir canales de irrigación, a un aumento gradual de los aljibes en las aldeas. El mayor beneficio obtenido por el riego fue que permitió más oportunidades para que se cultivaran dos cosechas: además del arroz, cultivos destinados a la venta.[86] El segundo cultivo, conocido como *utera*, se llevaba a cabo esparciendo semillas de linaza y de *urad* (una lenteja), que, a mediados o a fines de septiembre, se sembraban al voleo entre las plantas de arroz ya crecidas.[87] Las semillas germinaban entre las plantas de arroz y posteriormente, una vez que el arroz ya se había cosechado, maduraban

[85] McDougall, "Economic survey", p. 77.
[86] Bates, "Regional dependence", p. 203.
[87] LRS *Bilaspur 1927-1932*, p. 8.

entre los rastrojos del arroz. Para principios de la década de 1930, las semillas oleaginosas se habían convertido en el segundo cultivo más importante de Chhattisgarh; además, la segunda cosecha de un campo de arroz a menudo producía entre un tercio y un cuarto del valor de la cosecha.[88] No obstante, la dificultad con la que se enfrentaban los agricultores era que el área de doble cultivo dependía por completo de las características del último monzón.[89]

La expansión de la agricultura y el crecimiento del comercio en general no beneficiaban a los satnamis ordinarios ni a otros agricultores. Una gran parte de la ganancia iba a parar a los intermediarios dedicados al comercio de cereales. Los agricultores sólo vendían 27% del excedente del arroz con cáscara que producían, en tanto que los mercaderes al por mayor y las personas dedicadas al pequeño comercio vendían casi 68% de los excedentes de arroz descascarado y con cáscara. Aunque el precio del arroz se elevó rápidamente tras la llegada del ferrocarril a Chhattisgarh a fines del siglo XIX, los agricultores seguían recibiendo un precio relativamente bajo por su cosecha. Crispin Bates ha argumentado que la "apropiación del excedente" en Chhattisgarh durante la primera mitad del siglo XX estaba "determinada por la demanda del comercio con Nagpur, condición de dependencia económica en la que los comerciantes al mayoreo y al menudeo eran los principales beneficiarios".[90] Éstos eran esencialmente negociantes marwaris, aunque también había pequeños comerciantes y mercaderes itinerantes. Los beneficios del comercio que se desarrollaba con Nagpur eran mucho más limitados para los productores agrícolas.

Los satnamis trabajaban en los intersticios de esta estructura comercial para hacer frente, aunque sólo parcialmente, a los procesos adversos de la economía agraria. En el siglo XX algunos miembros del grupo, junto con los telis, destacaron en la transportación en carretas de productos agrícolas. En el *tahsil* de Durg estas dos castas se dedicaron al pequeño comercio transportando cereales a Bhatapara, un importante mercado de grano. Un informe sobre Durg describía que la ocupación subsidiaria de los satnamis era la transportación de cereales de prácticamente todas las regiones del distrito a las poblaciones con mercados de cereales importantes.[91] Al ca-

[88] *Idem*; Bates, "Regional dependence", p. 203.
[89] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 8.
[90] Bates, "Regional dependence", p. 205.
[91] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929, MPSRR.

rretear el grano, los satnamis obtenían algunos de los beneficios del comercio importante de Chhattisgarh. De hecho, el carreteo de este grupo incluía la madera y los productos forestales de *zamindaris* cercanos, así como el metal para la construcción de vías férreas en diferentes partes de Chhattisgarh. También comerciaban con ganado, sobre todo con bueyes, y algunos se convirtieron en comerciantes especializados en ganado, el cual compraban en mercados grandes, como el de Baloda, y vendían en los mercados de las aldeas pequeñas.[92] ¿Podemos afirmar que éste era un ejemplo de la idea y la práctica satnami de independencia? En ocasiones el pequeño comercio ayudaba a los satnamis a mantenerse libres de deudas, o al menos un informe establecía una relación explícita entre el transporte de bienes por parte de los satnamis y su falta de deudas en un grupo de aldeas del distrito de Durg.[93] Entre las otras ocupaciones subsidiarias de los satnamis de Chhattisgarh estaba el trabajo en los caminos, en los ferrocarriles, en los canales y en otras obras públicas. Pero también obtenían ingresos fuera de la región.

La migración de Chhattisgarh había empezado durante los años de hambre de fines del siglo XIX. Durante las primeras tres décadas del siglo XX, la migración temporal de los individuos y de las familias satnamis a las minas de carbón y a las acererías de Bihar y de Bengala, y a ciudades como Calcuta y Nagpur, era un rasgo común en la vida de las aldeas de Chhattisgarh. Un funcionario del asentamiento aclaró:

> Los pequeños arrendatarios [de todas las castas], cuyo número es bastante elevado, desempeñan otras ocupaciones [en Chhattisgarh] en la estación en que no trabajan… en tanto que los satnamis más aventureros emigran temporalmente, después de cada cosecha, a Calcuta, a Kalimati y a otros centros comerciales a fin de conseguir el mejor mercado para su trabajo, y regresan con el inicio del año para reasumir sus actividades agrícolas. No es una imagen poco común ver las aldeas despojadas de una gran parte de sus habitantes durante enero, febrero, marzo, abril y mayo de cada año a causa del éxodo temporal.[94]

[92] *Idem*; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR; R.V. Russell y R.B. Hiralal, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, Londres, Macmillan, 1916, p. 420.

[93] "Forecast Report of Durg", CPG SSD, 22-11, 1929, MPSRR.

[94] *CPPBECR*, 4, pp. 910-911; "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927; "Forecast Report of Durg District", CPG SSD, 22-11, 1929, MPSRR.

Los satnamis partían tras finalizar las labores agrícolas de la cosecha de arroz y regresaban a tiempo para la nueva temporada agrícola.[95] En sus informes sobre la industria minera del carbón, los funcionarios confirman esta imagen. La mayor parte de los trabajadores eran agricultores que consideraban la minería como una ocupación secundaria y que periódicamente regresaban a sus aldeas para cultivar sus tierras. Los trabajadores no tenían horas fijas de trabajo y preferían el sistema a destajo. Hacia 1920 había aumentado la tendencia de los agricultores a viajar a las minas con sus familias.[96] Durante estas estancias temporales, los satnamis trasladaban algunos de los ritmos de trabajo y algunas de las prácticas arraigadas en la vida de la aldea a los nuevos ámbitos de trabajo en las minas, en las industrias y en las ciudades.[97] La migración temporal ofrecía lo que los satnamis consideraban retribuciones razonables por su trabajo, al tiempo que continuaban cultivando sus tierras en Chhattisgarh, de acuerdo con el ciclo agrícola.[98]

¿Cuál era la situación de los satnamis dentro de la economía regional de Chhattisgarh? Los límites al desarrollo de la producción agrícola en Chhattisgarh hacía que los agricultores satnamis tuvieran que ampliar sus propiedades con el propósito de obtener beneficios de la agricultura. La ocupación creciente de la tierra y el sistema de elevados *nazranas* dificultaban esta empresa: casi dos tercios de los satnamis eran arrendatarios en "circunstancias promedio" y 15% eran sólo trabajadores agrícolas. Resulta significativo que, en una situación en la que se consideraba que de 60 a 92% de los arrendatarios de diferentes áreas de Chhattisgarh no tenían deudas, a los satnamis —clasificados dentro de la categoría genérica de chamars— se les describiera como un grupo con una "facilidad fatal" a endeudarse y sin deseos de pagar sus deudas.[99] Había un nivel relativamente elevado de endeudamiento entre los satnamis, quienes pedían dinero a los prestamistas (fre-

[95] El carácter temporal de la migración fue el que, de hecho, distinguió esta migración de la que se emprendía a las plantaciones de té de Asam, que se consideraba permanente. La gente de Chhattisgarh hablaba de sus parientes y vecinos que habían partido a las plantaciones de té "como si hubieran dejado de ser sus parientes". Comisionado adjunto, Raipur, al comisionado, División de Chhattisgarh, 13 de enero de 1932, CPG CI, 11-1, 1932, MPSRR.

[96] Comisionado en funciones, Nagpur, al secretario, Industry Department, Nagpur, 25 de noviembre de 1922, CPG CI, 26-62, 1922.

[97] *Idem*.

[98] No he podido obtener evidencias de los efectos que tenían en los satnamis estas temporadas fuera de Chhattisgarh.

[99] "Raipur Maturity Report", CPG SSD, 22-3, 1927, MPSRR.

cuentemente los *malguzares*) a una tasa de entre 25 y 37.5% de interés, y a los bancos corporativos, que, de acuerdo con los satnamis, ofrecían *naram saokari* (préstamos con intereses moderados).[100] El pago de las deudas a menudo daba como resultado la transferencia de los derechos de tenencia de los agricultores satnamis. La estrecha participación de los satnamis en los procesos económicos más vastos —el carreteo y otras ocupaciones subsidiarias— los podía hacer susceptibles a las fluctuaciones del mercado de productos agrícolas y del empleo, como sucedió en el periodo de la gran depresión. Pero además, la migración temporal podía crear dificultades respecto a las propiedades de los cultivadores satnamis de la aldea.

El destino de Santram, un campesino satnami pobre de la aldea de Kapisda, en el distrito de Bilaspur, estuvo vinculado con estos procesos. Santram, que había pedido 50 rupias a un prestamista en 1929, perdió su tierra, de la que se apoderó su codeudor, tanto porque se le había engañado para que firmara un contrato de venta —en vez de un contrato de hipoteca— como por las maquinaciones de sus adversarios durante sus frecuentes ausencias de la aldea entre 1929 y 1938, periodos que pasaba en los yacimientos de carbón con el fin de ganarse la vida. La pérdida de la tierra que sufrió Santram y el hecho de que matara a palos al hermano de su codeudor para vengar su "pérdida de prestigio", estaban arraigados en el ambiente de dominación ejercido por los miembros de una casta superior sobre un campesino satnami.[101]

AUTORIDAD Y DISCRIMINACIÓN

Los principios de la subordinación ritual de los satnamis estaban estructurados en la vida cotidiana de la aldea. El intento de la comunidad satnami por reconstituir su estatus inducía a las castas altas a las burlas, al desprecio y al ultraje de esta comunidad. En este estudio reúno evidencias escritas en los años de entreguerras y relatos orales obtenidos durante el trabajo de campo, todo ello con el objetivo de investigar la interacción entre la auto-

[100] *Idem*.

[101] Este acontecimiento se analiza en Saurabh Dube, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in late colonial central India", *Studies in History*, 12, 1996, pp. 171-201; King Emperor vs. Santram, Sessions Trial núm. 1, 1939, Bilaspur, DSC RR, Raipur.

ridad y la discriminación en la vida aldeana durante el periodo colonial tardío. El relato converge implícitamente con las influyentes teorías —de las que ya se habló— sobre la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia, aunque también las amplía.

En la segunda mitad de la década de 1920 Baba Ramchandra, un brahmán maharashtra, vivió entre los satnamis y, con el seudónimo de Santdas, redactó una lista de los "daños e insultos específicos" que sufrían los miembros de esta comunidad:[102]

> 1] En el aprendizaje y en la enseñanza del conocimiento. 2] En el acceso a los dioses. 3] Al sacar y al ser ayudados a sacar agua de los pozos públicos. 4] Al hacerse cortar el pelo. 5] Al no poder mandar lavar su ropa. 6] Al comprar cosas en el mercado. 7] Al llevar y traer cargas en los caminos públicos. 8] Al dar y recibir préstamos. 9] En la interacción cotidiana. 10] En las relaciones que implican el intercambio de comida e hijas. 11] En el acceso a estanques y riberas para lavar la ropa. 12] En cuestiones de ropa, zapatos, sombrillas y uso de palanquines. 13] En el intercambio de saludos. 14] Al no permitírseles recitar los textos sagrados ni realizar sacrificios sagrados. 15] En asuntos relacionados con los tribunales. 16] Al obtener medicinas. 17] Al dar y recibir préstamos. 18] Al cultivar la tierra y apacentar el ganado. 19] Al usar transportes para entrar y salir de la aldea. 20] Al llamárseles chamars en vez de satnamis. 21] Al designarse, en las aldeas y en las poblaciones pequeñas, el área con casas de satnamis *chamra para* (barrio chamar). 22] Cuando tiene lugar el recorrido de los gurúes, al decir que el gurú del pueblo chamar ha llegado. 23] Al designar chamars a los conductores de las carretas que llevan artículos de los satnamis y al considerarse con derecho a injuriarlos y a golpearlos. 24] En la terrible conducta de la policía, de los *panchas* [miembros] del *panchayat* [el concejo de la aldea], de los empleados de los tribunales, de los *sepoys* [soldados] y de los vigilantes de las aldeas de casta hindú, así como de otras castas que siguen el ejemplo de ésta. 25] En la conducta de los *patwaris* [notarios de la aldea] y de los peones en las aldeas y en las áreas rurales. 26] En la discriminación al vender artículos en el mercado. 27] Al ir o venir de Calcuta, Kharagpur, Jagannat a realizar trabajos [y lo que

[102] "Meri Daura Report" (Mi informe de viaje) (manuscrito en hindi), 2A, SW, BRP, NMML.

> tienen que enfrentar], al esperar en las estaciones y en las posadas, al tiempo de comprar los boletos y, ya en los trenes, la conducta de los revisores y de la policía. 28] En los argumentos de los abogados. 29] Al no conseguir trabajo en las fábricas, a pesar de pagar enormes sobornos. 30] En las ferias.[103]

El empeño de Baba Ramchandra era reformar a los satnamis. La lista anterior se hizo con el fin de apelar al comisionado adjunto de Bilaspur a que iniciara una investigación gubernamental, y que, consecuentemente, se remediaran las injusticias cometidas contra los satnamis y se resolvieran sus problemas. El informe estaba redactado como una declaración "fidedigna" ("He visto con mis propios ojos algunas actividades y poseo pruebas específicas") de las formas de discriminación y de explotación que enfrentaban los satnamis.[104] La declaración empezaba destacando las dificultades de los satnamis por serles negada la educación. A continuación, en un enfoque general, enumeraba las formas de discriminación implicadas en la definición de lo superior y lo inferior a la que tenían que hacer frente los satnamis en las transacciones cotidianas (2-13 y 19-21), en los rituales y las ceremonias (14, 22, 27 y 30), en sus esfuerzos por ganarse la vida y por llevar adelante la producción, y en sus compromisos con la autoridad en diferentes niveles (15-18 y 23-30). Algunos de estos temas se reproducen en los relatos orales de los satnamis referentes a la vida en la aldea, los cuales se recopilaron, en su mayoría, entre 1989 y 1990.

La metáfora *gaonthia zamana* (la era de los señores, de los propietarios) rige el recuerdo de los satnamis sobre la experiencia de la discriminación en la vida cotidiana en el pasado. Unos cuantos satnamis especificaron que hablaban de una época que había sucedido 40, 50, 60 años atrás. Para todos los satnamis viejos, de entre 60 y 80 años, la categoría era evidente por sí misma y autorreferencial. *Gaonthia zamana* era la época del *angrez sarkar* (gobierno británico), época de la que habían sido testigos y que habían vivido. Al mismo tiempo, los recuerdos satnamis de la *gaonthia zamana* eran algo más que un conjunto de voces individuales inconexas. Los relatos individuales estaban unidos por un sentido compartido de una experiencia comunitaria.

[103] *Ibid*., ff. 3-5. La traducción es mía.
[104] *Ibid*., f. 2.

Desde luego que existe el peligro de que los satnamis viejos con los que hablé acerca de sus recuerdos sobre la discriminación de casta de fines del periodo colonial no estuvieran recordando realmente sus propias experiencias. Podían estar repitiendo lo que se había convertido en una lista uniformada —como la de Baba Ramchandra— de las limitaciones a las que estaban sometidos los intocables. Aunque Baba Ramchandra, es necesario decirlo, se había llevado el documento sin publicar cuando había partido de Chhattisgarh en 1929, los políticos que defendían a "las clases oprimidas" habían popularizado esa lista durante el periodo de entreguerras, la cual se había convertido en una parte completamente rutinaria de la retórica de los principales dirigentes de los intocables, como el doctor Ambedkar.

Sin embargo, éste no era el caso. Al hablar de las dificultades del pasado, los satnamis distinguían claramente entre lo que habían visto y habían experimentado, por un lado, y lo que simplemente habían escuchado, por el otro. Cuando un satnami de 70 años de edad afirmó que a sus antepasados se les había obligado a llevar una *jhadu* (escoba pequeña) atada a las caderas y que debían caminar con el cuerpo encorvado, con la cabeza baja y mirando al suelo cuando iban por la aldea, el resto de los presentes pidió al *sayan* (viejo) que no se desviara de la realidad. El relator argumentó que simplemente estaba tratando de explicar que los brahmanes, "descendientes de una prostituta", siempre habían oprimido a los satnamis y que, en todo caso, él hablaba de sus antepasados. Al viejo se le dijo con firmeza que se limitara a lo que había visto con sus propios ojos.

Sería ingenuo, desde luego, sostener que las narraciones orales de los satnamis sobre el pasado eran auténticas y representaban relatos verdaderos sólo porque eran producto de la experiencia y no estaban influidas por lo que habían oído. No cabe duda de que la interacción entre la experiencia del pasado y una tradición oral heredada y transmitida subyace en las narraciones satnamis. Pero también es válida la pretensión satnami de que sus relatos orales abordan un pasado inmediato y vivido por ellos. La brevedad de sus narraciones sobre las terribles condiciones que imperaban en el pasado lejano de sus antepasados contrasta con la pasión y el enojo, el detalle y el resentimiento que caracterizan sus relatos de la era que ellos experimentaron. Además, la inmediatez de este pasado entraña una fuerza crucial. Durante mi trabajo de campo (1989-1990, 1994-1995 y 1996), a menudo los satnamis expresaron su preocupación de que al dar información a una persona ajena a su grupo —especialmente a un brahmán instruido como

yo— sobre lo que había sucedido a su *panth* (secta) corrían el riesgo de regresar al temido régimen del pasado. En las narraciones orales de los satnamis, la *gaonthia zamana* era el tiempo del *angrez sarkar*, y en los relatos se detallan los procesos económicos mencionados por los administradores coloniales y los problemas de la lista de Baba Ramchandra de fines de la década de 1920. Tales relatos resumen la concepción satnami de su pasado en el periodo colonial tardío. A su vez, la narración de los relatos sirve para organizar los recuerdos de los satnamis como una comunidad confinada. La solidaridad de la colectividad estructura las voces individuales.

La mayor parte de los relatos de la *gaonthia zamana* empezaban hablando de que el servicio a los *malguzares* siempre tenía prioridad frente al trabajo y las preocupaciones de los campesinos satnamis.

> Durante el tiempo de la cosecha, primero teníamos que levantar los cultivos del *malguzar*. Después los campesinos cosechaban sus propios cultivos. En la temporada del monzón, cuando había que sembrar las semillas, el *malguzar* solía decir: "Fulano de tal, mañana llevas tu arado para trabajar en mis campos". El agricultor contestaba: "*Gaonthia*, mañana mi familia va a sembrar". A lo cual el *malguzar* respondía: "*Bhosdi ke* [bastardo], ya no podrás cortar madera de los árboles de mi aldea, a tu casta no se le permitirá cortar madera, los pastos de la aldea no apacentarán tu ganado". ¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse.[105]
>
> * * *
>
> Los *malguzares* solían decir al *kotwar* [vigilante de la aldea]: "Ve a tal barrio [satnami] y trae a la gente de allí". El vigilante venía, y, aunque fuéramos a bañarnos o a defecar, o aunque no hubiéramos comido, nos llevaba ante el *malguzar*. Teníamos que hacer diligencias, llevar licor. Si no lo hacíamos, se nos golpeaba con zapatos en el *gudi* [el lugar de reunión del *panchayat* de la aldea]. El gobierno del pasado era temible. Se nos obligaba a llevar mercancías, equipaje.[106]
>
> * * *

[105] Hubo algunos satnamis que no quisieron que se diera su nombre, como los narradores de estos relatos sobre la *gaonthia zamana*. Por lo tanto, en las notas a pie de página utilizo seudónimos para los informantes y las aldeas. Testimonio oral de Pyare, Koni, 7 de diciembre de 1989.

[106] Testimonio oral de Uttara, Birkona, 21 de enero de 1990.

> Era el gobierno de los *malguzares*. Cuando el vigilante llegaba, el *malguzar* decía: "Llévate a éste" [satnami]. Y teníamos que transportar grandes camas de una aldea a otra.[107]

Las demandas del *malguzar* alteraban los ritmos de trabajo e interrumpían la rutina de las actividades cotidianas, todo lo cual se veía agravado por los ultrajes —golpes, maltrato y la exclusión de ciertas actividades en la aldea— que imponían los señores a los campesinos.

Tales demandas arbitrarias constituían un ejemplo de la práctica, sancionada oficialmente e institucionalizada, del *bhet begar* o *begar*, servicio individual no pagado, que por "costumbre" —codificada por la administración británica— prestaban los agricultores a los *malguzares* y, por extensión, a los funcionarios locales. Aunque la proporción del *begar* que tenía que realizar un arrendatario estaba registrada en cada asentamiento, un funcionario de los asentamientos señaló que había casos en los que los *malguzares*, al no contar con ganado ni con trabajadores agrícolas, hacían que "sus arrendatarios araran y sembraran su tierra de cultivo en forma gratuita".[108] En otras palabras, era común que se violaran las normas y las condiciones que regían el *begar*. En los relatos orales de los satnamis, al definir el *begar* durante la *gaonthia zamana*, este tipo de "violaciones" se interpretaban como la norma.

Algunos satnamis recordaban que los *malguzares* eran igualmente duros con todos los agricultores al exigir el *begar*; según otros, los satnamis, los chamars y los grupos tribales eran los más explotados. Pero todos estuvieron de acuerdo en que constituía una pesada carga.

> En nuestros días el *begar* era muy duro. Los funcionarios de los *zamindaris* y del gobierno nos obligaban a llevar sus cargas de una aldea a otra y a preparar sus lugares de campamento. Siendo intocables, no teníamos que acarrear agua, o cocinar, o masajear sus cuerpos. El *gaonthia* nos obligaba a hacer diligencias y a prestar servicio en forma gratuita. Si nos negábamos, se enfurecía, nos injuriaba y nos golpeaba.[109]

* * *

[107] Testimonio oral de Umesh, Chhotti Koni, 25 de noviembre de 1989.
[108] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 32.
[109] Testimonio oral de Pitambar, Khulna, 27 de febrero de 1990.

> Los *malguzares* nos oprimían de diferentes maneras. Nos presionaban, nos gritaban, nos maltrataban… Nos hacían trabajar para ellos, el *begar*. [Los *malguzares* solían decir]: "Ustedes irán a trabajar a mi campo. Irán 10 personas. Tienen que llevar el arado y los bueyes". Así era la situación. Si no lo hacíamos, nos golpeaban. Eso era la *gaonthia zamana*.[110]

El gobierno y los funcionarios de los *zamindaris* se unían a los *malguzares* para exigir el *begar*, de modo que, además de arar, desyerbar y segar para el *malguzar*, había que prestar servicio al *sarkar* (gobierno). En los convenios de rentas de 1927-1932, la administración decidió que los documentos enmendados que definían los derechos de los arrendatarios y de los *malguzares* no debían mencionar el *begar*. El administrador del asentamiento de Bilaspur recurrió a la oposición libre-esclavo y a los encantos evidentes de la modernidad para argumentar contra este servicio:

> Actualmente sobrevive muy poco de la idea patriarcal en las relaciones entre los señores y los arrendatarios, y no hay razón alguna para que esta reliquia de una costumbre medieval se incluya en el registro de derechos, especialmente cuando en todo el mundo se critica tanto el trabajo forzado.[111]

Los relatos orales de los satnamis muestran por qué la eliminación formal de una "reliquia de una costumbre medieval" de los convenios tuvo pocas consecuencias prácticas.

De acuerdo con la percepción de los satnamis, la exigencia del *begar* por el *malguzar* se derivaba de su deseo implacable, compartido por todas las castas altas, de mantener a los satnamis en una condición de atraso. El más leve indicio de mejoría en su condición producía envidia y odio.

> Para el *malguzar* siempre había trabajos que hacer. Si yo tenía 10 animales en la casa, el *gaonthia* decía: "Trae una carga de pasto a mi casa". Si yo argüía que no podría llevar la carga de pasto, el *malguzar* decía: "Bastardo, puedes tener muchos animales en tu casa, pero no puedes traerme pasto. *Bahen chod* [el que tiene relaciones con su hermana], si no me lo traes mañana, te golpearé con mi zapato".[112]

[110] Testimonio oral de Manu, Narbadakhapri, 1 de diciembre de 1989.
[111] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 32.
[112] Testimonio oral de Chandu, Koni, 5 de diciembre de 1989.

* * *

> Éste era mi campo y junto a él estaba el campo de un *malguzar* brahmán. Había un arado trabajando en mi campo. Si el *gaonthia* de la aldea veía que el trabajo de mi campo se estaba haciendo antes que el de él, sabía que habría más arroz en mi campo. Entonces se enojaba y decía: "Trae tu arado y ven a trabajar a mi campo mañana". Su labor se terminaba, la mía quedaba incompleta.[113]

El administrador del asentamiento de Bilaspur estableció una conexión entre el *begar* y la tendencia de los *malguzares* a aumentar su plantación doméstica gracias a que podían obligar a los arrendatarios de la aldea a que les cultivaran sus tierras, sin que esto representara gastos adicionales.[114] Ahora bien, sabemos que los satnamis siguieron perdiendo sus tierras en la primera mitad del siglo xx. Los relatos orales del grupo hablan de estos temas, destacando que los efectos adversos del *begar* para el proceso de trabajo y para la vida en la aldea iban acompañados de la pérdida de sus tierras, que pasaban a manos de los *malguzares*. La figura del malguzar de casta alta (con frecuencia brahmán o bania) que se apropiaba de la tierra, descrito con una mezcla de desprecio, ira, resentimiento e ironía, es la de un villano común en los relatos satnamis sobre su pasado.

> Si una parcela estaba en las propiedades de los *malguzares*, ellos hostigaban y saqueaban y ejercían presión*;* si una tierra de un harijan estaba en sus propiedades, nos golpeaban, nos multaban y nos implicaban en algún caso delictivo. Los *malguzares* [de castas] superiores generalmente se apropiaban de las tierras de los satnamis.[115]

* * *

> En la *gaonthia zamana* [los *malguzares*] se apropiaban de cualquier tierra y de sus derechos. Se adueñaban de la tierra de todas las zonas. En aquellos tiempos la tierra era barata y se nos pagaba muy poco por nuestro trabajo. Se apropiaban de todas las tierras.[116]

* * *

[113] Testimonio oral de Magnu, Birkona, 19 de enero de 1990.
[114] *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 32.
[115] Testimonio oral de Jaggu, Khubra, 26 de enero de 1990.
[116] Testimonio oral de Chotelal, Koni, 24 de noviembre de 1989.

> Los satnamis tenían tierras bajo el régimen británico, y algunos de ellos eran *malguzares*. Pero los satnamis eran analfabetos y personas sencillas, por lo que los *malguzares* de casta alta los engañaban mañosamente y los robaban. Cualquier terreno bueno de los satnamis se lo quitaban. Solamente la tierra improductiva se dejaba a los satnamis. En [la aldea de] Sendri, el *malguzar* brahmán —ya no está allí ahora— tenía 300 acres de buena tierra en la aldea. Esto es lo que solían hacer los *malguzares* de otras aldeas. La realidad es que los *malguzares* se apropiaban de la tierra que producía legumbres y arroz.[117]

La pérdida de tierras era común para todos los satnamis, ya fueran agricultores comunes o *malguzares*. De hecho, el analfabetismo de los satnamis y su ingenuidad era lo que permitía que las personas de las castas altas los engañaran. Estos dos factores de la credulidad de los satnamis —producto de su falta de educación y de conocimientos— más lo que se recordaba como la deshonestidad y el dominio de la escritura de las castas altas, especialmente de los brahmanes, contribuyeron a que los satnamis perdieran sus tierras.

> En los tiempos de los *malguzaris* —hasta hace 40 o 50 años— ellos [los *malguzares*] nos quitaban nuestras tierras, valiéndose de las anotaciones de cuentas y préstamos. La gente era pobre. Solía pedir dos medidas de arroz al *malguzar*. Si las circunstancias de la persona empeoraban y no podía pagar su deuda rápidamente, para fin de año las dos medidas se habían convertido en seis medidas. La tasa de interés no era mayor para los satnamis, pero el *malguzar* tenía el arma real en sus manos. Si el *malguzar* escribía 15 en vez de cinco [medidas de grano prestadas] que se tenían que pagar, y si el pago no podía hacerse, el *gaonthia* se apoderaba de la tierra. De este modo formaron los *malguzares* sus propiedades. De este modo hemos pagado a los brahmanes y aún les seguimos pagando.[118]

* * *

[117] Testimonio oral de Khem, Sendri, 10 de diciembre de 1989.

[118] Testimonio oral de Samelal, Sendri, 3 de diciembre de 1989. En 1921 las cifras sobre los chamars que sabían leer y escribir —no hay datos independientes para los satnamis— en las Provincias Centrales revelan que, de un total de 881 674 personas, sólo 3 706, o 0.42%, estaban alfabetizados, y únicamente 152 personas, o 0.017%, sabían leer y escribir en inglés. *Census of India 1921*, XI, II, Allahabad, 1923, p. 75.

> Si pedíamos un préstamo, los *malguzares* se apoderaban de nuestra tierra. Ellos anotaban una suma mayor, y cuando no podíamos pagar, se apoderaban de nuestras tierras. Por esta razón ahora son propietarios de la mayor parte de la tierra. La gente importante y los funcionarios locales solían ir a la casa de los *gaonthias*. Nosotros éramos pobres. Ellos tomaban nuestras tierras. Aún somos pobres y aún nos quitan nuestras tierras.[119]

Los testimonios de otras fuentes coinciden con la percepción que los satnamis tienen de la era de los señores como el *gaonthia raj* (gobierno de los señores, de los propietarios), un tiempo en que las normas y la ley las definían y las establecían los propietarios de castas altas de las aldeas. El *gaonthia raj* se caracterizaba por la *kada shasan* (norma estricta), y el *malguzar* tenía el control de la sociedad de la aldea, ya que "el gobierno británico había otorgado [el derecho a] gobernar a los *malguzares*". Pero la persona que afirma esto se apresura a agregar: "No había un auténtico *sarkar* [gobierno] en esta época".[120] De este modo, para los satnamis, el gobierno de los *malguzares* constituía el reverso del orden y de la legalidad. Las referencias frecuentes al maltrato al grupo y a los ultrajes y a los golpes sufridos por los miembros de la comunidad, como consecuencia de negarse a cumplir con el *begar*, son ilustrativas de este patrón de control arbitrario y autoritario. Si había algún problema en la aldea, "el *gaonthia* actuaba como juez y cobraba una multa".

> ¿Y qué se puede decir del *panchayat* de la aldea?
>
> No había un auténtico *panchayat* [concejo de la aldea]. El *panchayat* se reunía apresuradamente. Se llamaba a cuatro personas, y el *gaonthia* señalaba a un hombre y preguntaba: "¿Fue culpa de este hombre, o no?". El grupo reunido decía: "Sí, fue su culpa". A continuación se daba un castigo al hombre por orden del *gaonthia*.[121]

El castigo podía consistir en golpes con un zapato en el *gudi* —el punto central de la aldea donde se congregaba la gente—, en la imposición de una multa o en la proscripción de la aldea, lo que significaba la interrup-

[119] Testimonio oral de Udayram, Birkona, 19 de enero de 1990.
[120] Testimonio oral de Shyamlal, Koni, 8 de abril de 1990.
[121] Testimonio oral de Kallu, Chhotti Koni, 10 de diciembre de 1990.

ción de los servicios del pastor de la aldea, restricciones en la tala de árboles y prohibiciones para usar los estanques y los aljibes de la aldea.[122]

En otro relato se destacaba que la influencia de los *malguzares* sobre los asuntos de la aldea y sobre la pobreza de los satnamis, fomentada ésta por los propietarios de la aldea, significaba que con frecuencia este grupo tuviera que aceptar su posición de sometimiento ante el propietario o arrendador.

> ¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse. Un hombre rico podía hacer otra cosa. Estaba en una posición que le permitía resistir la presión; pero, ¿un hombre pobre…? Y la gente de nuestra casta ha sido pobre. Noventa y cinco de cada 100 son pobres. Nuestros antepasados fueron pobres. Nuestra casta estaba oprimida. Un *malguzar* brahmán podía hacerse cargo de una población satnami. ¿Por qué? Porque ellos tenían el arma [de la escritura]. Pongamos un ejemplo. Incluso hoy, si Rajiv [Gandhi, el ex primer ministro de India, que fue asesinado en 1991] no lo dice, no podemos mover ni una hoja en la aldea; sólo si él lo dice, podemos hacer algo. Esto era lo que sucedía en el pasado. Él [Rajiv Gandhi] es el rey del mundo. El *gaonthia* era el rajá de la aldea. Las cosas se disponían como él lo quería.[123]

La referencia a que el *malguzar* esgrimía un *hathiyar* (arma) y su interpretación como un rajá son significativas. En la percepción de los satnamis, la escritura era el arma clave en las manos de los *malguzares*. Como un signo y un instrumento decisivos del dominio del *malguzar*, la escritura les facilitaba la apropiación de las tierras de los satnamis y también permitía que los propietarios de la aldea impusieran la voluntad del gobierno colonial, el poder que los había convertido en gobernantes de las aldeas. Y además había una complicidad entre los *malguzares* y los funcionarios de la administración británica: "La gente importante, *thanedar log* [los que poseen la autoridad], solía ir a la casa del *gaonthia*", y juntos exigían *begar* a los satnamis. La interpretación que los satnamis daban al *malguzar* como el rajá de la aldea se basaba en el formidable dominio que ejercía gracias a

[122] Algunas de estas sanciones se aplicaron en la disputa entre un grupo de satnamis y los miembros dominantes de la comunidad de la aldea de Darri, en el distrito de Bilaspur, a fines de la década de 1930. Véase Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, cap. 3.

[123] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 1 de diciembre de 1989.

su conocimiento de la escritura, a su derecho, conferido por el gobierno, a controlar y regir la aldea y a los lazos con los funcionarios menores de la administración colonial.[124]

Había otros ritos que contribuían a la concepción del *malguzar* como rajá.[125] El *malguzar* de casta alta, siendo el miembro principal de la comunidad de la aldea que gozaba de poderes considerables durante la administración colonial, era un patrón poderoso de las *panch pauni* (los cinco dedos de la mano: las castas de servicio): el *nai* (barbero), el *dhobi* (lavandero), el *rawat* (pastor), el *kumhar* (alfarero) y el *purohit* (sacerdote). La naturaleza y la significación de los servicios de estas castas iban mucho más allá del lavado de la ropa, del corte de pelo y el afeitado de la barba, del pastoreo y la ordeña de vacas. Las castas de servicio desempeñaban un papel esencial en los ritos de transición y en la vida de la aldea.

En vez de presentar un catálogo detallado, tomaré algunos ejemplos destacados relativos al matrimonio entre los brahmanes —a quienes los satnamis recuerdan como *malguzares* rapaces durante la *gaonthia zamana*. Entre los brahmanes de Chhattisgarh se acostumbra acudir al barbero y al pastor que prestan servicio a la familia para que efectúen las negociaciones matrimoniales. Su presencia constituye una garantía y una prueba de que la familia pertenece a un *jat* (grupo endógamo) específico de brahmanes. En el momento de la boda también las dos familias cuentan con su propio barbero y con su propio pastor, con cuyos servicios se establece que los ancianos y los miembros mayores de la casta no han excluido a la familia dentro de la aldea. Durante la boda, el pastor y su esposa muelen legumbres para las *badas* (entradas fritas) rituales. El pastor distribuye las *pattal* (hojas) en las que se sirve la comida. El barbero ayuda al pastor a distribuir hojas para servir la comida y la bebida, y también rasura y da masaje al novio. La *nain* (peluquera) asiste a la novia. Antes de que termine la ceremonia de la boda, la *dhobin* (lavandera) y la *kumharin* (alfarera) le entregan *suhag* (bermellón) a la novia, símbolo de un estado marital auspicioso. Con el deseo de permanecer como *suhagan* (mujer casada) hasta la muerte, la novia brahmana (quien no puede

[124] Como ya se dijo, las principales teorías sobre las castas en el sur de Asia ignoran el papel crucial que desempeñó el gobierno colonial en la constitución del poder en el sistema de castas.

[125] Los dos párrafos que siguen están basados en diversas conversaciones que sostuve con miembros de diferentes castas, entre ellos, brahmanes (incluyendo *purohits*), miembros de las castas de servicio, rajputs y satnamis.

volver a casarse) frota la partidura de su pelo contra la partidura del pelo, que tiene *suhag*, de la *dhobin* y de la *kumharin*, ya que se consideran *sada suhagan* (novias eternas) porque pueden volver a casarse. La ceremonia matrimonial se caracteriza por un patrón de diferentes servicios rituales al *purohit* y a todos los participantes de las castas de servicio. Por ejemplo, durante la boda se entrega un *lugda* (sari corto) a la *nain* y a la *rawatin*.

Aunque ha habido variaciones de costumbres específicas entre las diferentes castas terratenientes dominantes, como los banias, los rajputs y los kurmis, los papeles de los hombres y de las mujeres de las castas de servicio son igualmente importantes en las ceremonias matrimoniales de todos estos grupos. En forma similar, las variaciones no alteran el lugar esencial de los servicios rituales y la importancia de las castas de servicio.[126] De hecho, la representación de un ritual del ciclo de vida sin el barbero que entregue las invitaciones o sin el pastor que sirva agua es impensable. La buena marcha de las relaciones y de la vida social dentro de la sociedad de la aldea ha tenido como premisa la participación de las castas de servicio. La suspensión de los servicios del barbero, del lavandero y del pastor de hecho constituye la forma más efectiva y completa de la proscripción social y del boicot aplicado por el *panchayat* a un transgresor dentro de la aldea. Además, los registros de los asentamientos de las aldeas del periodo colonial tardío distinguían entre los sirvientes de la aldea y los sirvientes del *malguzar*; pero la distinción formal, como destacan los relatos satnamis, a menudo se perdía en la práctica. El *malguzar* se mantenía en una relación especial con las castas de servicio y con los sirvientes de la aldea, y conservaba el control en lo referente al boicot social.

[126] Esto no quiere decir que se nieguen las importantes diferencias que existían en las diversas relaciones de intercambio entre las castas dominantes, los *purohits* y las castas de servicio en el periodo colonial tardío en Chhattisgarh. Los problemas de reunir diferentes formas de prestaciones e intercambios y de destacar la entrega de la *dana* (ofrenda ritual) como el elemento constitutivo y el principio estructural básico de la centralidad ritual de la casta agraria —en que la *dana* entregada por los *jajmans* (patrones del sacrificio) de las castas dominantes a los *purohits* y a los miembros de las castas de servicio sirve para aumentar el "poder" de los primeros mediante la transferencia de "los malos augurios" a los últimos— lo ha abordado muy bien Jens Lerche. Lo que sostengo en este caso es simplemente que las relaciones con las castas de servicio desempeñaban un papel clave, que servía para definir la autoridad real en el nivel de la aldea. Jens Lerche, "Dominant castes, rajas, brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: Behind the facade of the '*jajmani system*'", *Contributions to Indian Sociology*, núm. especial, 27, 1993, pp. 237-266.

Los satnamis quedaban fuera de la intrincada y poderosa red de relaciones que caracterizaban a las castas de servicio. Al igual que en el siglo XIX, el bajo estatus ritual de los satnamis y las normas y preocupaciones relativas a la *chhua* (contaminación por contacto) impedían que los satnamis desempeñaran los importantes servicios de sacerdotes, barberos y lavanderos. El *rawat* apacentaba el ganado de los satnamis y también ordeñaba sus vacas a cambio de arroz y leche, pero no participaba en sus ceremonias. De hecho, una de las pocas ceremonias en que se admitía a los satnamis, junto con los miembros de otras castas, era la colocación de un poste en medio de un estanque recién excavado en la aldea para alejar los malos augurios y para evitar que se acabara el agua. Junto con otras castas, a los satnamis se les pedía que tocaran el poste antes de ser colocado en el estanque, como signo de la unidad de la aldea; sin embargo, al grupo no se le permitía participar en el *puja* (culto) realizado por el sacerdote brahmán.

Es verdad que los satnamis habían nombrado a sus propios funcionarios y siempre los habían invocado para establecer su autosuficiencia y su dignidad, y, de hecho, su superioridad frente a las castas altas, tema que tocaré posteriormente. Al mismo tiempo, al negarse la pertenencia de los satnamis a las *panch pauni*, se seguía definiendo su exclusión —así como la de otros grupos de intocables— de áreas clave de la vida de la aldea, además de que servía como recordatorio de su estatus ritual inferior. Asimismo, esto destacaba el hecho de que la relación especial del *malguzar* con las castas de servicio era integralmente constitutiva de su dominio. En la percepción de los satnamis, las formas de poder derivadas de la administración colonial se fusionaban con una resonante noción cultural y ritual de una casta terrateniente dominante, que originaba la concepción de la figura del *malguzar* como el rajá de la aldea.

A los satnamis no se les permitía entrar en los templos ni participar en el culto de las castas superiores a causa de que su contacto profanaba a los dioses hindúes y su presencia contaminaba a los sacerdotes y a los participantes en el *puja*. En forma similar, la *chhua* era el factor determinante en el patrón de segregación espacial de los satnamis. Las casas de los satnamis se localizaban en un barrio separado, que siempre estaba situado en los confines de la aldea y al que condescendientemente las castas altas designaban *chamra para*. También en el *panchayat* "se nos obligaba a sentarnos en un lugar separado. El *malguzar* solía gritar: 'Chamar *beti chod* [el que tiene

relaciones con su hija], siéntate en aquel rincón'".[127] El agua y la comida eran sustancias cargadas con un sentido de contaminación potencial. "Teníamos una *ghat* [orilla] separada en el *ghatonda* [estanque de la aldea] para bañarnos y para lavar la ropa", y los satnamis sacaban agua de pozos separados. Los ancianos de las castas superiores no asistían al *chauka* (ritual) o al *puja* satnamis. A los niños de las castas superiores, a los mirones curiosos y a las personas que pasaban por el lugar sólo se les daba, y sólo aceptaban, trozos de coco, pero nada que hubiera sido cocinado. Después de un ciclo ritual de vida —por ejemplo, la *chhatti* (ceremonia al sexto día del nacimiento de un niño), el matrimonio y la *dasgatri* (ceremonia al décimo día del fallecimiento)—, los satnamis enviaban un coco, arroz crudo y legumbres a sus amigos de castas más altas.[128]

A los satnamis se les impedía usar ropa, accesorios y medios de transporte que fueran signos de rango y de estatus en la sociedad de la aldea. Algunos satnamis hicieron hincapié en que, aunque las castas altas querían que estas restricciones se mantuvieran como normas constantes, no se podían aplicar en todas las aldeas de manera uniforme. No obstante, en las aldeas en que había pocos satnamis y las castas altas eran poderosas, los zapatos, las sombrillas y los turbantes eran signos determinantes de disputa.

> Si llevábamos zapatos y nos topábamos con un rajput, éste solía decirnos: "Chamar bastardo, ¡quítate los zapatos!". Y teníamos que quitárnoslos. Teníamos que quitárnoslos y llevarlos en las manos mientras pasábamos frente a los brahmanes o a los thakurs, y cuando atravesábamos las calles de su barrio.[129]
>
> * * *
>
> No podíamos llevar sombrillas ni usar turbantes. Nos los quitaban.[130]

La imposición de restricciones en la ropa era rara y a menudo sólo se aplicaba en las aldeas y en las áreas que tenían una población rajput importante.

[127] Testimonio oral de Briju, Koni, 1 de diciembre de 1989.

[128] Las preocupaciones sobre la *chhua* y las prácticas discriminatorias que implica —entre ellas, la exclusión de los satnamis de la red de relaciones con las castas de servicio— continúa siendo parte de la vida de la aldea en Chhattisgarh hoy día.

[129] Testimonio oral de Ramlal, Koni, 1 de diciembre de 1989.

[130] Testimonio oral de Dukhwa, Narbadakhapri, 21 de enero de 1990.

> En la aldea de Birkona, si un satnami llevaba ropa nueva, se ponía zapatos y buen aceite en el pelo, los hombres del *malguzar* y otras personas se reían y decían: "El chamar se ha vuelto burgués", y le quitaban la ropa.[131]

Se prohibía a los satnamis montar a caballo o viajar en palanquín. Usar zapatos, llevar una sombrilla, montar a caballo constituían una declaración y un reto públicos que ponían en entredicho los principios de subordinación del grupo. Las castas altas, a su vez, mantenían celosamente sus privilegios. Impedían que los satnamis utilizaran los espacios públicos, oponiéndose, por ejemplo, a que la procesión de un matrimonio satnami recorriera la aldea acompañada de música.[132] Las restricciones estaban destinadas a mantener los ritos de rango en la sociedad de la aldea. La baja posición de los satnamis se derivaba de la diferencia que los separaba de las castas dominantes, diferencia a la que se sumaba la jerarquía ritual de pureza y contaminación.[133]

En oposición a las teorías antropológicas dominantes sobre la naturaleza del poder en el sistema de castas, en los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* se destaca que las relaciones de poder y la posición privilegiada de los *malguzares* en Chhattisgarh implicaban un engranaje de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, del dominio —constituido cultural y ritualmente— de las castas terratenientes y de las formas de poder provenientes de la administración colonial.[134]

La resistencia satnami a estos principios que moldeaban las interacciones cotidianas se manifestaba de diversas maneras. A principios del siglo xx las mujeres satnamis llevaban un anillo en la nariz para "mostrar su desprecio por las castas altas", y los satnamis que viajaban en tren, "al parecer accidentalmente", llegaban a tocar y a contaminar a las castas altas.[135] Este

[131] Testimonio oral de Sukaloo, Jharonda, 22 de enero de 1990.

[132] Testimonio oral de Dharmu, Pendri, 3 de abril de 1990.

[133] De este modo, a diferencia de lo que sostiene Gloria Raheja, la jerarquía ritual de pureza y contaminación y la centralidad de la realeza y de las castas dominantes no se manifiestan en este caso en la forma en que se presentan como principios contextualmente separados y opuestos en términos generales. Véase Raheja, "Centrality, mutuality and hierarchy".

[134] Dumont, *Homo Hierarchichus*; Dirks, "The original caste" y *The Hollow Crown*; Raheja, *Poison in the Gift*; Quigley, *Interpretation of Caste*.

[135] *C.P. Ethnographic Survey, Draft Articles on Hindustani Castes*, primeras series, Nagpur, 1914, pp. 55-56.

desafío podía llegar a asumir una forma más directa. Asaram narró la historia de su valiente tío, de su resignada tía y de un arrogante molinero.

> Mi tía materna había ido al estanque de la aldea. Un teli, que era orgulloso y rico, la había abofeteado tres veces por haber usado el estanque y por haber contaminado el agua. Por ser mujer, ella no había dicho nada. [Pero] cuando su marido se enteró de esto, se dirigió a la casa del teli acompañado de un amigo, un barbero, y los dos entraron en el patio. Él desafió al teli: "Abofeteaste a mi mujer, sal y abofetearé a tu mujer seis veces". El teli, que había echado el cerrojo a la puerta, se negó a salir.[136]

Otro hombre contó una anécdota sobre un tío materno y dos rajputs. Los rajputs se habían mofado de su tío, un hombre de complexión recia, por llevar el cordón sagrado y habían recurrido a otros parientes para impedir que caminara por la calle frente a su casa. Unos días después, cuando los rajputs llevaron sus caballos a beber agua a un estanque cercano a la casa de su tío, éste les dijo: "Si no puedo pasar por la calle de ustedes, ustedes no pueden usar este estanque".[137] Y así echó su tío a los rajputs.

Al parecer, hay tantas anécdotas que destacan las contiendas cotidianas como satnamis que recuerdan la *gaonthia zamana*.

Entre los satnamis, el *bhandari* tomó el lugar del sacerdote brahmán en la aldea, lo que permitió al grupo desafiar los argumentos sobre la pureza ritual del *purohit* brahmán.

> Nuestro *bhandari* era el auténtico *pandit* [sacerdote, hombre sabio]. En un *puja* hindú, el *pandit* brahmán se levantaba cinco veces para ir a orinar. Su mente no estaba en ninguno de sus 20 dioses mientras repetía maquinalmente sus versos, sino en su erección y en la joven brahmana que la había provocado. En cambio, nuestro *bhandari* permanecía sentado durante horas mientras se realizaban las ceremonias, su mente concentrada por completo en Ghasidas y en Satnam.[138]

[136] Testimonio oral de Jhagru, Sakri, 22 de enero de 1990.
[137] Testimonio oral de Behram, Jharonda, 28 de noviembre de 1989.
[138] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 17 de diciembre de 1989.

Un satnami viejo explicó que los brahmanes no sólo se caracterizaban por su envidia, sino por su preocupación por mantener a los satnamis en los márgenes del sistema social hindú a fin de no perder su posición de dominio.

De acuerdo con los satnamis, el *bhandari* y el *sathidar* (quien había tomado el lugar del barbero para entregar invitaciones en la aldea) también eran claros ejemplos de la confianza en sí mismo que tenía el grupo comparado con otras castas.

> Nosotros mismos hacíamos todo. Los lavanderos no lavaban nuestra ropa, los pastores no nos entregaban el agua, nuestras mujeres hacían el trabajo de las parteras. No llamábamos a la *maharin* [partera] de la aldea. En cambio, en las castas altas, la partera iba a sus casas, el pastor les daba agua. ¿Ahora entiende por qué las castas altas están resentidas con nosotros?[139]

En estas expresiones y en otros relatos orales de los satnamis, la confianza en sí misma de la comunidad y su pureza, que provocaba el resentimiento de las castas altas, estaban relacionadas. Los gurúes y las formas de culto de los satnamis otorgaban dignidad al grupo, un medio de invalidar la aseveración de las castas altas de su estatus ritual bajo.

> ¿Por qué debemos recurrir a los dioses hindúes? Nuestro Ghasidas y nuestro Satnam son verdaderos. ¿Puede usted encontrar un *satpurush* [hombre verdadero] como Ghasidas en alguna parte? No, nunca. Entonces y ahora hemos sido y somos los únicos creyentes verdaderos. Esas personas [las castas altas] mentían cuando nos llamaban chamars.[140]
>
> * * *
>
> Nosotros también teníamos ceremonias para el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Pero entre nosotros siempre eran puras y realizadas en nombre de Ghasidas. No había carne, tabaco o licor. Pero en otras castas, cada vez que había *chhatti* [ceremonia al sexto día del nacimiento de un niño], se emborrachaban —sí, los brahmanes también— y abierta o discretamente comían carne. Nosotros nos absteníamos de todo eso.[141]

[139] Testimonio oral de Gunaram, Sendri, 3 de diciembre de 1989.
[140] *Idem*.
[141] Testimonio oral de Dhanu, Kharra, 29 de noviembre de 1989.

En tales ceremonias, las mujeres cantaban *panthi gee* (canciones de la secta) basadas en los mitos del gurú de la Satnampanth.

> Siempre hemos recordado a nuestros gurúes y a Ghasidas. Las *kathas* [leyendas] de los gurúes son parte de nuestros cuerpos. En el tiempo sobre el que usted pregunta, todos los niños pequeños conocían la *itihas* [historia] y las *kathas* de nuestros gurúes.[142]

Los mitos satnamis cuestionaban y desafiaban las relaciones de poder que definían la subordinación del grupo.

El presente análisis, en un contexto religioso, de las discusiones relativamente tranquilas y corrientes, no pretende eclipsar las confrontaciones violentas, más dramáticas pero menos frecuentes, entre los satnamis y otras castas, las cuales han continuado hasta el presente. En este sentido, cabe destacar dos aspectos. En primer lugar, esos momentos de confrontación dramática estaban cargados de resonancias rituales, incluyendo los desafíos a los esquemas de rango y honor, y las correspondientes medidas en caso de que una persona de casta alta fuera golpeada por un satnami, teniendo que expiarse la ofensa mediante la celebración ritual de una fiesta ofrecida al grupo de la casta en la aldea. En segundo lugar, los satnamis también se unían a otras castas para oponerse a arrendatarios rivales y a propietarios de la aldea.[143]

Al mismo tiempo, desde el punto de vista de los satnamis, la confianza en sí mismo del grupo y sus formas de culto sustentaban la unidad del grupo.

> Los satnamis se unen cada vez que existe tensión y enemistad con otras castas. Desde luego que siempre hay divisiones y rivalidades entre allegados. Pero cuando se trata de enfrentarse a otra casta, los satnamis olvidan sus divisiones y se unen contra los miembros de otra casta. Ésta es la razón por la cual los satnamis solos pueden enfrentar y derrotar a todas las otras castas. Los satnamis por un lado, y todos los hindúes por el otro. Sólo cuando realmente hay desunión entre nosotros (hay gente mala en todas partes) nos derrotan los hindúes.[144]

[142] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 29 de noviembre de 1989.
[143] Véase, por ejemplo, Dube, *Stitches on Time*.
[144] Testimonio oral de Khilawan, Koni, 29 de noviembre de 1989.

En otra parte he mostrado cómo en dos disputas entre familias satnamis de las décadas de 1920 y 1930, provocadas por transgresiones a las normas de parentesco y vecindad, aparecían estas cuestiones de la unidad y la división en el grupo.[145] En este caso, cabe destacar que, durante el trabajo de campo, cuando hablaba sobre estas disputas con los satnamis, el estribillo general que siempre aparecía era que la fe de su comunidad estaba basada en la unidad y en la solidaridad. Esto lo expresó sucintamente un satnami cuando viajábamos juntos de regreso de una aldea muy alejada. Al final del trayecto mi compañero dijo suspirando: "Entre nosotros la desunión siempre acarrea golpes y pérdidas", para agregar con un lamento lacónico: "Si nos alejamos de la propiedad, las mujeres son la causa de muchos problemas".[146]

Y ahora ha llegado el momento de abordar cuestiones de género entre los sujetos subalternos.

[145] Dube, *Stitches on Time*.
[146] Testimonio oral de Uttara, Koni, 11 de abril de 1990.

5. SECTA Y GÉNERO

En este capítulo abandonamos los temas de economía política y del poder de la casta para volver la mirada a cuestiones de género y sexualidad en la comunidad subalterna de los satnamis.[1] Parte del vasto e impresionante *corpus* relativo al género y al parentesco nos ofrece importantes observaciones que permiten integrar tales temas con otros aspectos significativos, tanto teóricos como empíricos, desde el punto de vista histórico y antropológico.[2] De hecho, al concentrarme en el género, no pretendo aislar esta categoría-entidad, sino entretejerla en la trama de los pasados subalternos, incorporando urdimbres de parentesco, ritual, mito, sexualidad y comunidad.

[1] El propósito de este capítulo es conjuntar en forma crítica cuestiones relativas a la comunidad y al parentesco, al mito y al ritual, a la sexualidad y a la nación, que tienen vínculos importantes con aspectos de género, de condición subalterna y de poder. En mis investigaciones y textos anteriores sobre estos temas, tales vínculos tendían a quedar hasta cierto punto difusos y un poco inconexos. Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untochable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1990*, Albany, State University of New York Press, 1998. En el capítulo se utilizan las siguientes abreviaturas: SW: Speeches and Writings; BRP: Baba Ramchandra Papers; NMML: Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi; PW: Prosecution Witness.

[2] Entre las obras recientes y representativas que han influido en mi trabajo, están: Jane Collier y Silvia Yanagisako (comps.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987; Leela Dube, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. (*WS*) 11-19; Joyce Burkhalter Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Lindsey Harlan y Paul Courtright (comps.), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; Gloria Goodwin Raheja y Ann Grodzin's Gold, *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994; William Sax, *Mountain Goddess, Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991. Véase también Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

PREFACIO ANALÍTICO

En años recientes se ha conferido una nueva importancia analítica al estudio del parentesco y del género en la India patrilineal.[3] Esos nuevos estudios expresan, de diversas maneras, un compromiso vigente con las voces y las realidades de las mujeres; todos ellos se caracterizan por prestar cuidadosa atención a las numerosas ambigüedades y ambivalencias inherentes a las ideologías y a las prácticas de un "sistema" de parentesco hegemónico, ambigüedades y ambivalencias que atañen directamente a las políticas de género en los ámbitos cotidianos. Como resultado de estos enfoques, dichos estudios han puesto en entredicho la importancia exclusiva que se ha otorgado al parentesco corporativo, de naturaleza lineal, del norte de India, resaltando los peligros de los argumentos que subrayan la incorporación total e inequívoca de una desposada en la familia de su marido.[4] Al mismo tiempo, en tales análisis se ha tenido cuidado de no caer en formulaciones seductoras, pero esquemáticas, relativas, por ejemplo, a las divergentes transferencias de la propiedad en el norte de la India patrilineal, las cuales se efectúan por medio de la herencia cuando se trata de los hijos y mediante la dote en el caso de las hijas. Dichas formulaciones subsumen y encasillan las contribuciones del matrimonio en un discurso de derechos y valoraciones "exclusivamente económicos".[5] Considerados en conjunto, tales estudios, al presentar diversas perspectivas concernientes al género y varias posibilidades de representar el matrimonio, las relaciones de afinidad y el parentesco, han revelado las severas limitaciones de los esquemas culturales unívocos.

[3] Leela Dube, "Construction of gender"; Flueckiger, *Gender and Genre*; Harlan y Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*; Raheja y Gold, *Heron's Words*; *Sax, Mountain Goddess*. Es evidente que mi análisis está en gran deuda con la obra de Gloria Goodwin Raheja.

[4] Véase también Sylvia J. Vatuk, "Gifts and affines", *Contributions to Indian Sociology* 5, 1975, pp. 155-196, y Leela Dube, *Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, Tokio, United Nations University Press, 1996.

[5] Gloria Goodwin Raheja, "Crying when she is born, and crying when she goes away: Marriage and the idiom of the gift in Pahansu song performance", en Harlan y Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*, pp. 22-25. Para un argumento que destaca las transferencias de la propiedad divergente en el norte de la India, véase Stanley J. Tambiah, "Dowry and bridewealth and the property rights of women in south Asia", en Jack Goody y Stanley J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Las cuestiones que se han destacado recientemente en el estudio del parentesco y del género en la India hindú patrilineal traen a la mente la distinción que Pierre Bourdieu estableció entre "el parentesco oficial" y "el parentesco práctico", entre las relaciones de los parientes percibidas en la forma de "objetos" frente a las relaciones de los parientes entendidas en "la forma de las prácticas que las producen, las reproducen y las utilizan como referencia a funciones necesariamente prácticas".[6] Así,

> el parentesco oficial se opone al parentesco práctico en términos de lo oficial como opuesto a lo no oficial (lo cual incluye lo extraoficial y lo escandaloso); lo colectivo como opuesto a lo individual; lo público, explícitamente codificado en un formalismo mágico o cuasi jurídico, como opuesto a lo privado, mantenido en una condición implícita, incluso oculta; el ritual colectivo, la práctica sin sujeción, susceptible de ser representada por agentes intercambiables por ser asignados colectivamente, como opuesta a la estrategia, dirigida a la satisfacción de los intereses prácticos de un individuo o de un grupo de individuos.[7]

Algunas de las categorías y distinciones enumeradas por Bourdieu conllevan sus propios problemas,[8] pero la mayor fuerza epistemológica de este pasaje se deriva de la sugerencia de que las representaciones dominantes —por lo tanto "oficiales"— de los patrones "lógicos" de las relaciones entre parientes pasan por alto el quid de las prácticas de parentesco en los ámbitos cotidianos. Esto no difiere de la manera en que, trazadas en el espacio geométrico de un mapa, las nítidas líneas que muestran las vías férreas ocultan las complejas redes de las sendas trilladas, "sendas que cada vez son más operables gracias a su uso constante".[9]

[6] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 36.

[7] *Ibid.*, p. 35.

[8] Los análisis de los escritos de Bourdieu se han convertido en una industria académica; pero para una crítica valiosa que se relaciona con algunos de los aspectos que desarrollo en este libro, especialmente las dificultades en torno a la oposición analítica entre el Estado y la comunidad, véase Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[9] Bourdieu, *Theory of Practice*, p. 38. En este caso he modificado y extendido la analogía de Bourdieu.

Se ha reexaminado el parentesco patrilineal en el norte y centro de la India, conservando en buena medida un énfasis en el tema del "parentesco práctico", y, de hecho, se ha reforzado su significación epistemológica mediante consideraciones de género. En dichos ensayos se han estudiado las canciones y las conversaciones femeninas, así como los rituales y el peregrinaje, para centrarse en "las imágenes que de sí mismas tienen las mujeres, imágenes que son a la vez eróticas y maternales".[10] Se ha investigado la ambigüedad de los lazos de las mujeres con sus parientes natales —incluyendo sus propias reinterpretaciones, múltiples y cambiantes, de estos lazos, como esposas y como hermanas simultáneamente— y la utilización de esta ambigüedad en la interpretación de temas relativos al género en el ámbito de sus vidas cotidianas y en las prácticas de peregrinaje.[11] Se ha analizado el "discurso poético" de las mujeres sobre su poder y su posibilidad de resistencia a la "autoridad patrilineal y a los pronunciamientos patrilineales acerca de las identidades femeninas".[12] Tales análisis relativos a la hegemonía y a la *agency*, a ideologías y a subjetividades revelan que el parentesco constituye un dominio analítico conflictivo, un ámbito muy debatido, compuesto de complejas interrelaciones entre matices de significados, posibilidades de subversión y articulaciones de poder. En ellos se destaca la necesidad de reconocer la naturaleza variada, multifacética y estratificada de la relación entre la patrilinealidad y el género.

La tarea que emprendo aquí es, hasta cierto punto, diferente de la etnográfica, ya que utilizo los medios del "trabajo de campo histórico", esto es, establezco un intercambio entre el archivo y el informante.[13] Mi propó-

[10] Raheja y Gold, *Heron's Words*, p. 32.

[11] *Ibid*., pp. 73-120 y *passim*; Leela Dube, "Construction of gender"; Sax, *Mountain Goddess*.

[12] Raheja, "'Crying when she is born'", p. 26; Flueckiger, *Gender and Genre*, pp. 77-103.

[13] Tomé la categoría de "trabajo de campo histórico" de Shahid Amin, modificándola para mis propósitos. Durante el trabajo de campo con los satnamis a fines de la década de 1980 y en la década de 1990, en mis charlas con los informantes tomaba en cuenta aspectos sugeridos por los archivos; pero incluso cuando me centraba en cuestiones antropológicas más convencionales, éstas se presentaban en el diálogo impregnadas de la "imaginación histórica". En forma similar, mis lecturas de los registros oficiales y de los materiales no oficiales estaban imbuidas de una sensibilidad etnográfica. Esta manera de leer, investigar y escribir fundamenta todo mi trabajo, incluyendo mis análisis de género

sito también va más allá de una reflexión exclusiva sobre las relaciones de parentesco; más bien mi intención es analizar cuestiones de género en una comunidad subalterna, los satnamis. Tales cuestiones se encontraban insertadas en redes más amplias de poder, que incluían la explotación sexual y la dominación discursiva que los hombres de casta alta ejercían sobre las mujeres satnamis como parte de las agendas más vastas de los mitos, la sexualidad, las comunidades y la nación.[14]

En este capítulo se tomará en consideración el papel del género y de la historia en cuatro etapas diferentes. Primero, me concentraré en las implicaciones de un ritual específico, así como en modelos más amplios de parentesco dentro de la comunidad. Segundo, examinaré los mitos satnamis relacionados con el matrimonio y la sexualidad. Tercero, analizaré un programa autoritario destinado a reformar a las mujeres satnamis y a sus familias. Cuarto y último, una conclusión analítica unirá los diferentes hilos de esta exposición.

entre los satnamis. Gloria Raheja y Ann Gold argumentan que al situar los intereses de los estudios subalternos del sur de Asia dentro de una investigación etnográfica concerniente al género, al parentesco y a la *agency* se hace posible "formular preguntas relativas a los cambios contextuales de significado y valor, en ocasiones solamente indicadas por un tono irónico, un ademán, un patrón del ritmo de una canción de boda. La sociabilidad a menudo adquiere significado en este tipo de sutilezas evanescentes, en los ornamentos y las improvisaciones que proporcionan el terreno para la creatividad y la resistencia y que sólo rara vez pueden recuperarse en los archivos históricos". Es verdad que las investigaciones etnográficas de Raheja y Gold, caracterizadas por su sensibilidad etnográfica, les permitieron "captar la relación entre los discursos hegemónicos sobre el parentesco y el género, por un lado, y entre la subjetividad y la *agency* de las mujeres, por el otro", en el contexto de las vidas que llegaron a compartir de una manera que supera con mucho las limitaciones de los archivos históricos. Sin embargo, una historia etnográfica que establece un diálogo entre el trabajo de archivo y el de campo y que analiza los documentos históricos con filtros etnográficos permite otro enfoque, aunque menos detallado, sobre las discontinuidades de las voces subalternas y sobre la compenetración de lo hegemónico y lo subversivo en los puntos de vista subalternos, incluyendo las formas en que tales discontinuidades y compenetraciones se representan en los dominios —a la vez "estructurales" y "existenciales"— del género y el parentesco. Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Raheja y Gold, *Heron's Words*, pp. 14-17.

[14] Las secciones siguientes abordan aspectos de género y parentesco en los contextos del terreno analítico de los mitos y las agendas de la comunidad y la nación.

RITUAL, VIRTUD Y PODER

En los primeros años del siglo XX, el *tahsildar* (funcionario indio del gobierno británico) Durga Prasad Pandey describió lo que él pensaba que era el rito satnami de iniciación.

> Una persona era iniciada como miembro pleno de la Satnampanth mediante una ceremonia denominada *satlok* [mundo de la verdad]. El *satlok* se celebraba en los primeros tres años del matrimonio de un satnami o después del nacimiento de su primer hijo varón. Se consideraba el rito iniciático de un satnami, de modo que antes de su realización, ni él ni su mujer eran miembros propiamente dichos de la secta. Cuando se consideraba que la ocasión era oportuna, un comité de hombres de la aldea proponía la realización de la ceremonia al novio; los miembros más viejos de su familia también ejercían cierta influencia sobre él, debido a la creencia de que si ellos morían antes de la celebración, sus espíritus incorpóreos continuarían llevando una existencia triste en las cercanías de la escena de su morada mortal; pero después de dicha ceremonia, irían directamente al cielo. Cuando se iba a celebrar el rito, se ofrecía una fiesta, en la cual los habitantes de la aldea se sentaban en torno a una lámpara encendida colocada en una vasija con agua que se encontraba en el centro de un *chauka* sagrado, o figura cuadrada dibujada con harina de trigo. Desde el atardecer hasta la medianoche, los asistentes cantaban y danzaban. En el ínterin, la esposa nuevamente casada yacía sola en una habitación de la casa. A la medianoche su esposo iba a ella y le preguntaba a quién veneraría como su gurú o preceptor. Ella nombraba a un hombre, y el esposo salía y hacía una reverencia ante tal hombre, quien, a continuación, entraba en la habitación donde se encontraba la mujer y yacía con ella. El proceso se repetía y la mujer nombraba a diferentes hombres hasta que quedaba exhausta. Algunas veces, si el sacerdote principal de la secta se encontraba presente, éste era el que designaba a los hombres favorecidos, a quienes se les conocía como gurúes. A la mañana siguiente, la pareja de casados se sentaba unida en un patio y el sacerdote principal, o su representante, ataba un *kanthi*, o collar de cuentas de madera, alrededor de sus cuellos, al tiempo que repetía un texto iniciático:
> *Bhaji churrai bhanta churrai*
> *Gondi karai chhaunka*

Lal Bhaji ke churrawate
Gaon la Marai chauka
Sahib ke Satnam; Thauka.
(Hemos renunciado a comer verduras con hojas, no comemos berenjenas. Comemos cebollas con deleite. Después de renunciar al *lal bhaji* [una clase de verdura con hojas], se ha puesto el *chauka* en la aldea. El nombre verdadero es el de Satnam; así está bien.)[15]

Es probable que el relato de Durga Prasad Pandey haya unido y combinado dos rituales distintos de los satnamis: el rito satnami de iniciación y el *jhanjeri chauka* o *satlok* (mundo de la verdad/*sat* [*nam*]). El rito satnami de iniciación hacía hincapié en la cercanía, la naturaleza unida, de la comunidad. Se llevaba a cabo en el momento del matrimonio o un tiempo después, lo cual, de hecho, lo decidían los ancianos y los miembros del *panchayat* (concejo) satnami de la aldea. Participaba toda la población satnami. El rito final de incorporación lo ejecutaba el gurú *kanphunkia* (el que habla al oído), quien ataba los *kanthis* alrededor de los cuellos de la pareja casada y susurraba un *mantra* (encantamiento) en sus oídos.

El *jhanjeri chauka* —al parecer también conocido como *satlok*— era bastante diferente al rito satnami de iniciación.

El *jhanjeri chauka* se celebraba cuando una mujer no había tenido hijos después de varios años de matrimonio. No se ha practicado al menos durante 60 años. Los satnamis no fueron los primeros en realizarlo. Inicialmente, el rajá Dashrath lo practicó en los tiempos del *Ramayana* al no haber tenido hijo varón. Ram, Lakshman y Bharat fueron el resultado del *jhanjeri chauka*, engendrados por el sabio Vashisht. Posteriormente se celebró antes de los tiempos del *Mahabharata*. ¿Qué otra cosa explicaría la existencia de 100 hermanos Kaurava? Kunti [la madre de los cinco hermanos Pandava también] mandó que se le hiciera un *jhanjeri chauka*. [Por tanto,] este rito es muy antiguo. Entre los satnamis lo realizaba un *jhanjeri potne wala guru* [gurú que realiza el *jhanjeri chauka*]. Dicho gurú era diferente al *kan phunkne wala guru* [el que habla al oído]. No tenía relación alguna con el gurú de Bhandar. Se le invitaba cuando una persona no tenía hijos. Los hombres se reunían. Los afines y los hombres de la aldea.

[15] *C.P. Ethnographic Survey*, Nagpur, 1936, pp. 52-53.

> El gurú realizaba un *puja*. La mujer se sentaba desnuda con el pelo suelto y con el aspecto de una *devi* [diosa]. El *chauka* infundía temor. Después del *puja*, el gurú era el primero que se dirigía hacia la mujer. Tenía relaciones sexuales con ella. El gurú decidía qué otros hombres debían hacerlo. Únicamente los hombres de suficiente valor se acercaban a continuación a la mujer y, uno tras otro, tenían relaciones sexuales con ella. [Respecto a una pregunta que formulé acerca de si solamente los miembros de la familia se acercaban a la mujer, se me respondió que] podía ser cualquiera elegido por el gurú. La mujer había sido estéril hasta ese momento, por lo que no había razón para que sólo lo hicieran miembros de la familia. Siete u ocho hombres montaban a la mujer; algunas veces sólo dos o tres tenían éxito. Se requería gran valor para hacer frente a una mujer desnuda con el pelo suelto, semejante a una *devi*, que infundía temor. Si un hombre fracasaba en su intento, la *devi* le lanzaba un hechizo. Muchos hombres iban con los ojos cerrados, "desfallecientes" por dentro, y retrocedían en lugar de montar a la mujer. Sólo los hombres que eran especiales podían realizar la tarea.[16]

Todo esto plantea importantes preguntas acerca del ordenamiento del género dentro de la Satnampanth.[17] Mis investigaciones —por necesidad mesuradas y cautelosas— revelaron que los satnamis, de hecho, tenían otro ritual, la *sukh dekhna* (representación de la felicidad), en el cual los agnados más cercanos a un hombre tenían relaciones sexuales con su mujer. No sabemos si la *sukh dekhna* constituía una etapa intermedia realizada antes de que tuviera lugar el *jhanjeri chauka*, aunque la afirmación de que "la mujer había sido estéril hasta ese momento, por lo que no había razón para que sólo lo hicieran miembros de la familia" refuerza tal conjetura. Resulta significativo que la "siembra de la semilla" en una mujer "estéril" requiriera la energía y la participación de los hombres satnamis que no eran parientes agnados inmediatos. El ritual invertía el énfasis patrilineal dominante, que consideraba a la mujer estéril como la causante de la ausencia de hijos, al

[16] Testimonio oral de Bhagwan, Vishapur, 11 de enero de 1990.

[17] Con un poco de imaginación, podemos apreciar posibles vínculos entre el *jhanjeri chauka* y las prácticas tántricas y poliándricas. Sin embargo, por la falta de evidencias, es muy difícil establecer los orígenes y el desarrollo del ritual. En vez de elaborar una historia especulativa, planteada como ciencia imparcial, me centro en las cuestiones de significado y poder relacionadas con el género en el *jhanjeri chauka*.

destacar implícitamente la responsabilidad del hombre en la infertilidad de la mujer.[18] En el *jhanjeri chauka*, el hecho de que los hombres satnamis "compartieran" a una mujer ofrecía un remedio para la infertilidad, al mismo tiempo que el cuerpo de la mujer posiblemente se convertía en un lugar para el reforzamiento de la solidaridad y la hermandad de los hombres que integraban la Satnampanth.

No obstante, vale la pena preguntarse si realmente la mujer era sólo el instrumento pasivo del deseo masculino. El relato de Durga Prasad Pandey afirma que las mujeres escogían a los hombres durante la ceremonia. En forma similar, cuando planteé la pregunta relativa al papel de la mujer al elegir a los hombres que tendrían relaciones sexuales con ella, recibí una respuesta defensiva: "Una *devi* podía pedir cualquier cosa". Esto tal vez implicaba el reconocimiento de la *agency* de las mujeres para mantener la cohesión del grupo. Quedan por contestar una serie de preguntas. ¿El ritual constituía una celebración momentánea (pero no por ello menos significativa) de la sexualidad femenina? ¿La construcción de la *agency* de las mujeres, en términos de su sexualidad, era de doble filo? ¿La realización del ritual —con su concomitante liminar— constituía un proyecto masculino para negociar la sexualidad y el poder de las mujeres? ¿La maternidad —y no simplemente el estado de mujer casada— despojaba a una mujer de su amenazante sexualidad?

Posiblemente, aparte de plantear estas preguntas, podamos avanzar muy poco en su resolución. Es importante recordar que las castas altas de Chhattisgarh —entre ellas, tal vez el brahmán *tahsildar* Durga Prasad Pandey— han utilizado el *jhanjeri chauka*, el *satlok* y la *sukh dekhna* como ejemplos del libertinaje sexual de la gente "impura" y "nefasta", con el fin de desacreditar y marginar a los satnamis. Dichas maniobras han servido al mismo tiempo para alimentar las fantasías voyeuristas y los deseos de los hombres de las castas superiores. De hecho, el tema surgió con gran frecuencia en los testimonios de los hombres de casta alta durante mis visitas a la zona. En palabras de un doctor brahmán: "Las mujeres satnamis tienen un olor 'natural', muy 'impuro' pero excitante, que lo obliga a uno a mirar sus firmes cuerpos".

[18] Sobre la esterilidad y las metáforas del "campo" y la "semilla", véase Leela Dube, "Seed and earth: The symbolism of biological reproduction and sexual relations of production", en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (comps.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society in Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.

Como consecuencia de esto, los satnamis defienden el *jhanjeri chauka* y refutan las aseveraciones de las castas altas mediante una recreación innovadora del *Ramayana* y del *Mahabharata*. En el *Ramayana*, el rajá Dashrath tenía dificultades para engendrar hijos. El sabio Vashishta aconsejó a Dashrath que llevara a cabo un sacrificio destinado al nacimiento de hijos varones. Del fuego del sacrificio surgió una figura oscura que llevaba una vasija con *payasam* (dulce elaborado hirviendo arroz en leche). El rajá dividió el *payasam* entre sus tres esposas, dando dos mitades a Kaushalya y a Kaikeyi, quienes a su vez compartieron sus porciones con Sumitra. (En algunas versiones populares de esta historia, se sustituye el *payasam* por una fruta que también se divide en el mismo orden y proporciones entre las tres esposas de Dashrath). Esta beneficiosa sustancia obró maravillas: Kaushalya dio a luz a Rama; Kaikeyi, a Bharata; y Sumitra, a Lakshamana y a Shatrughana. El relato satnami utilizó la eficacia del elemento externo en el nacimiento de los hijos varones de Dashrath: el *payasam* o la fruta se convirtieron en "semilla" o semen (incidentalmente, en su textura, consistencia y apariencia, el *payasam* se asemeja al semen, y la fruta, desde luego, nace de la semilla), y Vashishta se convirtió en el principal protagonista que procreó a los cuatro hijos varones del rajá.

¿Qué hay respecto al *Mahabharata*? En la épica, diferentes personajes divinos engendraron a los cinco hermanos Pandava mediante la unión con Kunti y Madri, las dos esposas del desventurado rey Pandu, que no podía copular: la paternidad de Yudhishthira, Bhima y Arjun, los hijos de Kunti, se le atribuye a Yama (el dios de la muerte), a Vayu (el dios del viento) y a Indra (el rey de los dioses), respectivamente; Nakul y Sahdeva, los hermanos menores, fueron engendrados por Madri y Ashwini Kumar. Los 100 hermanos Kaurava fueron la progenie del rey ciego Dhritarashtra. En este caso, el testimonio oral satnami reelaboró los encuentros de Kunti con los seres cósmicos y cuestionó implícitamente la posibilidad de que un solo hombre ciego hubiera podido tener 100 hijos, al convertir el nacimiento de los Pandava y de los Kaurava en sucesos del *jahnjeri chauka*.[19]

[19] Sin lugar a dudas, posiblemente también ayuda el hecho de que el *Mahabharata* "nos ofrece, en tres generaciones, imágenes positivas de mujeres que han tenido varios esposos; la primera generación [Ambika, Ambalika y Vyasa] mediante *niyoga* [práctica que permite que una viuda tenga relaciones con el hermano de su esposo fallecido a fin de tener hijos], la segunda [Kunti, Madri y los cinco dioses] mediante una seudo *niyoga* y la tercera [Draupadi y los cinco hermanos Pandava] simplemente mediante la poliandria". Wendy

Al mismo tiempo, estas maniobras retóricas que sitúan el ritual en el centro de los textos y de las tradiciones sagrados del hinduismo son sólo una parte de una imagen más general. La ofensiva de las castas altas también implica que existen límites bien definidos dentro de los cuales el grupo está dispuesto a discutir el *jhanjeri chauka*. Una cosa es explicar los hechos llanamente y aclarar las dudas legítimas, y otra totalmente diferente condescender ante la curiosidad, al parecer inevitablemente lasciva, de las personas ajenas al grupo. Los recuerdos están vivos —aunque se afirmaba que el ritual no se había practicado durante 60 años, se aseveraba que un *jhanjeri potne wala guru* aún vivía en algún lugar cerca de Mungeli— y abundan los abusos de las castas altas. No estoy seguro de qué respuesta podría haber dado a un satnami que me preguntó: "¿Por qué le interesa tanto [el *jhanjeri chauka*]? ¿Usted [un brahmán] también quiere vilipendiarnos?

En casi todos los ámbitos, a las mujeres satnamis les era difícil enfrentarse a los hombres de casta alta. El rango bajo y la supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis se convirtieron en instrumentos de su explotación sexual. Para los hombres de casta alta, los límites de la *chhua* (contaminación por contacto) fueron establecidos por sus relaciones con las mujeres satnamis. La explotación sexual comenzaba con la llegada de la adolescencia. Los hombres ricos de la casta superior no dejaban escapar ninguna oportunidad. La ira brota en una mujer satnami al exponer la hipocresía y la doble moral de los "buitres" de casta alta. A continuación reproduzco la voz irónica y elocuente de Mogra, una vieja mujer satnami que creció durante la *gaonthia zamana* (la era de los propietarios, de los terratenientes).

> Se les prestaba especial atención a las jóvenes. Con frecuencia los muchachos se exhibían. Algunos "lo" mostraban, otros querían que lo tocáramos y lo tomáramos en las manos. Esto sucedía en casas que estaban solas, en los campos y en las zonas de matorrales. Las jóvenes núbiles de 15 o 16 años eran muy buscadas. A menudo teníamos que salir a juntar estiércol y leña. Salíamos en grupos de tres o cuatro. Pero nos teníamos que separar en diferentes direcciones para buscar estiércol y leña. Los jóvenes de nuestra comunidad también se interesaban [en las muchachas]; pero los que

Doniger, "Begetting on margin: Adultery and surrogate pseudomarriage in Hinduism", en Harlan y Courtright (comps.), *Margins of Hindu Marriage*, p. 176.

pertenecían a familias ricas de casta alta eran agresivos y desvergonzados. No tenía caso gritar para pedir ayuda. En muchas ocasiones nadie venía. Nuestros mayores también estaban indefensos. Algunas veces había disputas. Todo el mundo aconsejaba quedarse callado. Después de todo, no tenía ningún caso gritar por la pérdida de nuestra *laj* (recato). Sucesos como éstos no eran raros. Si vives en el agua, no te puedes enemistar con el cocodrilo.

Cuando nuestros padres/mayores se endeudaban, tenían que trabajar como jornaleros, o bien se les empleaba como *saonjias* (trabajadores agrícolas) con un contrato anual. Trabajaban en los campos o trillando granos. El resto de la familia tenía que ayudar en el hogar y en los campos. Las jóvenes tenían que llevar comida a los padres y a los parientes. Siendo intocables, no podíamos entrar en las casas de las castas limpias, pero siempre se abusaba de las mujeres y las jóvenes. El juego se practicaba de diversas maneras: palabras dulces y la fuerza. Pero no teníamos escapatoria. Teníamos que aceptar nuestro destino.

Las mujeres eran más vulnerables cuando los hombres se iban a realizar *begar* (trabajo forzado). Cuando esto se sabía, se provocaba cierta agitación. Pero eso era todo. Todo esto sucedía constantemente. Algunos funcionarios exigían mujeres, especialmente jóvenes. Si los padres o los mayores se encontraban ausentes, se llegaba a utilizar la fuerza. Para evitar problemas y golpizas algunas personas enviaban a sus hermanas, hijas y nueras sin muchas protestas. A algunas mujeres se les seducía con regalos y dinero, aunque la prostitución abierta era reducida. No todos los hombres eran buitres, algunos eran cariñosos y considerados. Pero muchos satisfacían su lascivia y más tarde ni siquiera mostraban agradecimiento.

Las cosas están cambiando ahora, aunque no mucho. Los lobos siempre serán lobos, los buitres siempre serán buitres. Podemos enojarnos, podemos oponernos; pero después de que el hecho está consumado, no puede anularse. Tenemos que vivir con ellos. No podemos protestar demasiado. Nuestros cuerpos están hechos de huesos y carne, no de plata y oro.[20]

[20] Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985. Este testimonio fue grabado por S.C. Dube después de que Mogra lo comenzó a tratar como hermano dentro de las redes del parentesco ficticio. A mí, siendo un hombre más joven, me era casi imposible que las mujeres y hombres satnamis me proporcionaran mucha información sobre el tema, e incluso después de que Leela Dube, una antropóloga mayor que había realizado investigaciones

Pero no sólo los hombres de casta alta pretendían los cuerpos de las mujeres satnamis. En un proyecto destinado a reformar la comunidad y sanear las familias satnamis, también se criticó duramente a los miembros de la jerarquía organizativa de la Satnampanth por la explotación sexual de las mujeres del grupo.[21] Mogra, durante una segunda reunión con el antropólogo S.C. Dube, había afirmado: "los funcionarios religiosos [como los] *mahants* [funcionarios satnamis de alto rango] y sus hombres siempre necesitaban mujeres. Por temor a sus maldiciones, había que cumplir sus demandas. Tenían licencia para hacer cualquier cosa que ellos mismos enseñaban a sus seguidores que no debían hacer".[22]

PARENTESCO Y MATRIMONIO(S)

En opinión de las castas altas de Chhattisgarh, los rituales de la *sukh dekhna* y el *jhanjeri chauka*, así como la institución del *churi* (segundo matrimonio) y la frecuencia con la que los satnamis se vuelven a casar, confirman la promiscuidad de las mujeres del grupo.[23] Ahora bien, el *churi*, consistente en que una mujer casada se podía volver a casar con otro hombre si éste le daba *churis* (ajorcas), había sido una forma muy extendida de segundas nupcias, excepto entre las castas más altas —brahmanes, rajputs y banias— en Chhattisgarh. Mientras que el patrón general era similar, las costumbres específicas relativas al *churi* variaban en las diferentes castas. Entre los satnamis, si el *churi* tenía lugar con otro miembro de la Satnampanth, los ancianos de la casta y el *panchayat* deliberaban sobre el asunto. Ellos fijaban una cierta *behatri* (compensación o precio de la novia), la cual tenía que pagar el nuevo esposo al esposo anterior y a la familia de este último. El nuevo esposo también tenía que ofrecer una fiesta a los satnamis —el número era deci-

sobre las mujeres gond en Chhattisgarh en la década de 1950, me acompañara en el trabajo de campo durante tres semanas y trabajáramos juntos, apenas pudimos obtener información sobre la explotación sexual de las mujeres satnamis.

[21] Baba Ramchandra, "Meri Daura Report", 2A, SW, BRP, NMML. Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" (manuscrito en hindi), 4, ff. 6-8, 2A, SW III, BRP, NMML.

[22] Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985.

[23] Los siguientes dos párrafos se basan en conversaciones con hombres y mujeres satnamis y con miembros de otras castas entre noviembre de 1989 y abril de 1990.

dido por los satnamis ancianos de la aldea—, la cual simbolizaba la incorporación de la mujer al hogar del marido y la aceptación del matrimonio por la comunidad. El esposo anterior, a su vez, hacía ante los satnamis de la aldea una *marti jeeti bhat*, una declaración simbólica en la que afirmaba que la mujer estaba muerta para él. Por último, al nuevo esposo se le podía pedir que pagara una *dand* (multa), parte de la cual se destinaba al gurú, y el resto era utilizado por los satnamis de la aldea.

En este caso no existe nada intrínsecamente ilícito acerca de la estructura de las segundas nupcias entre los satnamis si se compara con otras castas bajas o medias. El grupo en realidad tenía una incidencia extremadamente alta de *churi* y se sabe que los hombres satnamis aceptaban a sus esposas con bastante facilidad si éstas regresaban después de haberse ido con otro hombre.[24] Una interpretación de tales prácticas como evidencia irrefutable de la moral laxa de los satnamis, reforzada por los rituales característicos centrados en la reproducción y la sexualidad en la comunidad, ha alentado las aseveraciones agresivas y las alusiones insidiosas de las castas superiores. Así, se ha difundido un estereotipo de las mujeres satnamis como rameras descarriadas que, una vez marchitas por la edad, se convierten en despreciables viejas gruñonas.

¿Cuáles eran las implicaciones de la estructura definida por el *churi* para las mujeres satnamis? El control de la sexualidad de las mujeres dentro del sistema de castas está relacionado estrechamente con el fenómeno de la conservación de las fronteras de una casta. Una infracción sexual es simultáneamente la violación de los límites y una transgresión de las normas de casta.[25] Las preocupaciones sobre la casta y sobre el mantenimiento de las fronteras no tenían el mismo efecto sobre las mujeres satnamis que sobre las mujeres de otras castas. La Satnampanth admitía miembros de otras

[24] La alta incidencia de matrimonios *churi* es reconocida por el grupo en sus propias representaciones, y, asimismo, los administradores escribieron sobre ello. En el censo que se levantó a principios del siglo XX se informaba que los satnamis se "distinguían por su despreocupación por la fidelidad de sus esposas, lo que justificaban diciendo: 'Si mi vaca se va a pasear y luego regresa a casa, por qué no habría de dejarla entrar al establo de nuevo'". *Census of India 1901*, XIII, I, p. 87. Veinte años antes, en el censo aparecía un comentario acerca de las "numerosas" mujeres satnamis que irían a prisión por bigamia si el código penal se aplicara estrictamente en Chhattisgarh. *Census of the Central Provinces 1881*, II, p. 39.

[25] Leela Dube, "Caste and women", en M.N. Srinivas (comp.), *Caste in its New Avatar*, Nueva Delhi, Penguin, 1996; F.A. Marglin, *Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 46-64.

castas —excepto, hay que recordar, las castas que representaban impureza ritual— mediante un rito de iniciación. Si un hombre de una casta aceptable le entregaba *churis* a una mujer satnami, él podía convertirse en miembro de la Satnampanth. El hombre tenía que aceptar la autoridad del gurú, lo cual se realizaba mediante la entrega de una ofrenda al gurú y bebiendo su *amrit* (agua en la que se habían lavado sus pies). Asimismo, tenía que dar alimento a un número especificado de satnamis, llevar un *kanthi* atado alrededor del cuello y se le susurraba un *mantra* al oído a fin de que fuera iniciado e incorporado a la Satnampanth. No obstante, no debemos dar demasiada importancia a esta práctica como un hecho generalizado. Una alternativa más sencilla para los hombres de casta alta consistía en tener relaciones sexuales con las mujeres satnamis y posteriormente abandonarlas si su casta intervenía en el asunto. Además, el parentesco satnami formaba parte de un sistema patrilineal y patrivirilocal más amplio con diversas características regionales, era una matriz de restricciones y concesiones.

La ideología y la práctica del parentesco satnami, y el medio más extenso en el cual estaba arraigado, valoraban el trabajo de las mujeres: la institución del precio de la novia —y su compensación cuando tenían lugar segundos matrimonios— constituía el reconocimiento de la futura contribución de las mujeres a la economía familiar. Además, en el caso del *churi*, una mujer tenía que declarar que acudía "voluntariamente a vivir y a ganar dinero" en la nueva casa, a fin de que fuera incorporada a la unidad doméstica (y a la Satnampanth si pertenecía a otra casta).

Maya Unnithan-Kumar ha argumentado que la ideología del precio de la novia no valora el trabajo de las esposas porque las considera dependientes de los hombres. Entre los girasia de Rajasthan, por ejemplo, el precio de la novia se considera una compensación del dinero que un padre ha gastado en su hija y no un pago por la pérdida del trabajo de ésta.[26] Ésta es toda la evidencia que Unnithan-Kumar aduce para su argumento, el cual resulta bastante inadecuado, dado que no dice nada concreto acerca de la manera en que los hombres y las mujeres girasia realmente interpretan la contribución del trabajo de las mujeres a sus hogares afines. De hecho, resulta cu-

[26] Maya Unnithan-Kumar, "Gender and 'tribal' identity in western India", *Economic and Political Weekly*, 26, 17, 1991, p. (*WS*) 37. Para un argumento que sostiene que el precio de la novia aumenta el poder de negociación de la esposa, véase Pauline Kolenda, *Regional Differences in Family Structure in India*, Jaipur, Rawat, 1987, pp. 108-111.

rioso que Unnithan-Kumar presente la cuestión en términos de las contribuciones continuas —e implícitamente de por vida— de trabajo dentro del hogar natal, mientras que el parentesco patrilineal, en el cual el acento normativo se encuentra en el deseo de que las hijas se casen a una tierna edad y se muden al hogar del esposo, lo aborda de acuerdo con principios más generales de la residencia patrilocal. En segundo lugar, en los principios formales del parentesco patrilineal, en términos generales se consideran a las esposas como "dependientes de los hombres"; pero esto no niega inherentemente la posibilidad de que se otorgue, de diversas maneras, valor e importancia a su trabajo. Para los satnamis, por ejemplo, es claro que la ideología y la práctica del precio de la novia estaban relacionadas con la importancia del trabajo de una mujer en el hogar del esposo.

También es importante tener presente que, en situaciones particulares, en los segundos matrimonios se han establecido lazos y restricciones mayores sobre las mujeres, punto destacado por Unnithan-Kumar para el caso de los girasia de Rajasthan.[27] Sin embargo, la debilidad de este argumento, una vez más, se deriva del enfoque casi exclusivo en aspectos del "control" ejercido sobre las mujeres, lo cual puede argüirse que sólo representa una faceta de un fenómeno más amplio. Además, al parecer existen algunas diferencias importantes entre los girasia y los satnamis en lo referente a los matrimonios secundarios: entre los girasia, los parientes natales de la mujer devuelven el precio de la novia; además, junto con el conjunto de *jaths* (parientes patrilineales exógamos) "varones" ejercen el "control" en lo que se refiere a la elección de un nuevo marido por parte de la mujer, y, además del precio inicial de la novia, el nuevo esposo tiene que erogar un pago suplementario y superior a éste. Debe quedar claro que todos estos aspectos están ausentes en la práctica del *churi* entre los satnamis. Así, aunque estoy de acuerdo con el argumento más general de Unnithan-Kumar de que las mujeres no se libran de las desigualdades estructurales de la patrilinealidad mediante los arreglos del precio de la novia y de los segundos matrimonios, me parece que, al limitarse a esto, se elude la necesaria tarea de investigar las numerosas variaciones existentes en la relación entre la patrilinealidad y el género.

Al mismo tiempo, manteniendo el énfasis en estos aspectos, resulta igualmente importante reconocer que las estructuras más amplias del parentesco patrilineal y patrilocal significaban también que a las hijas, a las

[27] Unnithan-Kumar, "Gender and 'tribal' identity", p. 38.

hermanas y a las esposas satnamis se les negaba la seguridad del patrimonio, los derechos claros dentro del hogar natal y los derechos sólidos en el grupo de afines.[28] Era dentro de estos límites donde el *churi* podía proporcionar a las mujeres satnamis —así como a mujeres de otras castas bajas y medias— cierto grado de autonomía y de margen de maniobra para negociar los principios del parentesco que se habían establecido contra ellas.[29]

A fin de explicar con más detalle la forma como la institución del *churi* ofrecía a las mujeres satnamis un margen para negociar el (los) matrimonio(s), la maternidad, las posesiones y la propiedad en las estructuras más amplias del parentesco patrilineal, permítaseme contar un pequeño relato. Se trata de un fragmento de la historia de la madurez y de los últimos años de Puna, una mujer satnami a quien encontramos por primera vez en estas páginas. A causa de la escasez de registros históricos referentes a aspectos íntimos en los ámbitos cotidianos, especialmente de los grupos subordinados, nos tendremos que conformar con este relato, que no siempre es fácil de seguir, y por lo cual pido disculpas a los pacientes lectores. El fragmento sirve de registro de la forma en que las mujeres satnamis lograban crear un lugar dentro de una amplia dinámica de género, de parentesco y de poder. En realidad, no resulta del todo irónico que el breve relato de Puna se encuentre entre los que Simon Schama considera condescendientemente un "registro de incriminación".[30] En junio de 1947, el Tribunal de Justicia de Bilaspur declaró culpable a Samelal, el último marido de esta mujer satnami, de su asesinato.[31]

Puna vivía en Kormi, una pequeña aldea aproximadamente a cuatro kilómetros de la estación de ferrocarril de Bilaspur. En Kormi, a Puna se le recordaba como una mujer muy bella que había tenido varios pretendientes.[32]

[28] Los detalles de la transferencia de la propiedad entre los satnamis se exponen en K.C. Dubey, *Kosa: A Village Survey*, Bhopal, 1967, pp. 41-42.

[29] Esto no intenta sugerir que las mujeres de esas castas que no practican segundos matrimonios, segundas nupcias de viudas y levirato sean víctimas pasivas e inertes de la patrilinealidad. Simplemente argumento que el *churi* entre los satnamis da un carácter específico y una cualidad distintiva a las formas de maniobrar y a la configuración de la autonomía relativa de las mujeres del grupo dentro de las estructuras patrilineales más amplias.

[30] Simon Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988, p. 4.

[31] El Rey *vs*. Samelal Santokhi, Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur, District and Sessions Court Record Room, Raipur.

[32] Testimonio oral de Bhukan, Kormi, 24 de febrero de 1990.

No conocemos el nombre del primer esposo de Puna, quien fue el que la llevó a vivir a Kormi. La mujer pronto lo dejó por el satnami Uderam, quien le había ofrecido *churis*.[33] Tras convivir durante nueve años con Uderam, Puna lo abandonó por el satnami Sewar; pero después de un año, regresó con él.[34] Puna y Uderam vivieron juntos nuevamente y tuvieron una hija, Lainmati.[35] Diez años después, Puna volvió a dejar a Uderam, en esta ocasión por el satnami Samelal.

Samelal había dado *churis* a Puna, había dado comida a la casta, pero no había pagado la *behatri* a Uderam. Puna y Samelal pronto partieron a Calcuta. Los inicios de la relación de Puna con Samelal y el viaje de la pareja a Calcuta estaban estrechamente relacionadas. Ya hemos visto que, aunque la mayor parte de los satnamis emigraban de manera temporal, otros vivían lejos de sus hogares durante largos periodos con el fin de obtener dinero de su trabajo antes de regresar a su aldea. En el caso de Samelal, sus escasas tierras en Kormi hicieron que el trabajo en Calcuta fuera una posibilidad atractiva.[36] Por lo que se refiere a Puna, Samelal y Calcuta, un hogar y protección, dinero y afecto, interés y emoción, posiblemente formaban parte de un acuerdo que implicaba todo ello. Ahora bien, no sabemos nada sobre las relaciones de la pareja en Calcuta. Todo lo que se nos dice en el caso expuesto en el Tribunal es que ganaron algún dinero y regresaron a Kormi dos años después. Tras su regreso a la aldea, Samelal y Puna vivieron en una de las dos casas de Santokhi, el padre de Samelal.[37] Chintadass Kotwar, un testigo en el juicio, declaró: "Samelal no vivía con su padre a causa de la relación del primero con Puna".[38] Pero pronto Puna iba a tomar un derrotero independiente de Samelal y Santokhi.

Tanto los testimonios de los testigos en el juicio como los recuerdos de la gente de la aldea concuerdan en que la relación de Puna y Samelal se caracterizaba por pleitos frecuentes. Tras una de estas riñas, al poco tiempo

[33] Declaración del testigo Uderman, PW 4, Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur.

[34] *Idem*.

[35] Lainmati o Laini tenía 13 años en 1947 y, según me informaron, murió hace unos años. Testimonio oral de Bhuru, Kormi, 26 de febrero de 1990.

[36] Samelal no aparecía como un agricultor independiente en los registros de asentamientos de la aldea de 1928-1929, y su padre solamente poseía 6.03 acres de terreno. Settlement Records, Bandobast, 74, Patwari Halka, 67, Collectorare Record Room, Bilaspur.

[37] Declaración del testigo Uderam, PW 4, Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur.

[38] Declaración del testigo Chintadass, PW 1, Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur.

de su regreso de Calcuta, Puna construyó una casa en el recinto del satnami Sawat, un hombre viejo de su casta. Las riñas continuaron, y Puna y Samelal se separaban y volvían a vivir juntos por periodos cortos. "Cuando se separaban, Puna se iba a vivir a su casa [en el recinto de Sawat], mientras que Samelal se iba a vivir con su padre".[39] Poco tiempo después de que Puna hubiera construido su casa, compró un terreno y lo registró a su nombre.[40] En este caso, la atrevida mujer satnami utilizó el dinero que había ganado junto con Samelal en Calcuta a fin de no tener que depender de él.[41]

Las riñas serias con Samelal también dieron lugar a otro tipo de respuestas de Puna. Tras una de estas riñas, "se fue a vivir y a cenar" —expresión que implica relaciones sexuales— con el satnami Khekhi.[42] En otras dos ocasiones se fue a vivir con Uderam, su segundo esposo. "Siempre que venía conmigo, se había peleado con Samelal. Durante estos periodos tenía relaciones maritales conmigo, pero yo nunca la acepté como esposa de *churi*".[43] Cuando Puna regresó a la casa de Samelal, después de haber vivido con Uderam, Samelal tuvo que expiar la ofensa y alimentar a la casta. Pero éste no fue el único revés financiero que tuvo que afrontar Samelal. Cuando Puna "huía", se llevaba los ornamentos y los bienes de la casa que compartía con Samelal. Regaló algunos de estos ornamentos y bienes a Lainmati, la hija que había tenido con Uderam.[44] De acuerdo con Samelal, Puna se había llevado ornamentos y bienes en tres ocasiones. La tercera vez tuvo lugar unos días antes de que Puna fuera asesinada. Ésta había ido a la casa de Uderam para cuidar a su hija, que estaba enferma. Según Uderam, llevó "arroz y llevaba puestos *bahuta* y *hamel*. Estos ornamentos eran de plata… Regaló estos dos ornamentos a su hija Lainmati".[45] Evidentemente había saqueado la choza y había llevado las cosas a la casa de Uderam.[46]

[39] *Idem*.

[40] Según el *malguzar* de la aldea, "Puna y Samelal habían llegado [de Calcuta] con dinero. Puna había comprado un terreno después de su regreso de Calcuta. Ella lo pagó". Declaración del testigo Malikram, PW 3, Audiencias del Juicio, 42, 1947.

[41] Samelal había afirmado: "El terreno se compró con el dinero que los dos habíamos ganado en Calcuta". Interrogatorio al acusado Samelal, Audiencias del Juicio, 42, 1947.

[42] Declaración del testigo Uderam, PW 4, Audiencias del Juicio, 42, 1947.

[43] *Idem*.

[44] *Idem*.

[45] *Idem*.

[46] Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur.

Samelal, sumamente desconcertado, pidió a Uderam que se quedara con ella debido a que tenía una hija suya. Pero la petición no dio resultado.

Samelal buscó la manera de salir de esta difícil situación. Se reunió con el *malguzar* (propietario de la aldea) de la aldea cercana de Banakdih con la intención de vender un terreno en arriendo que poseía allí. Con esto pensaba juntar dinero para demandar a Puna por los bienes que se había llevado y por una tierra "que estaba a su nombre, a pesar de que él la había comprado con sus ganancias en Calcuta".[47] El hijo de Samelal (de una esposa anterior), un joven llamado Bhukan, también lo acompañó a la aldea. Como el *malguzar* no quiso comprar el terreno, Samelal se sintió abatido. Bhukan comentó en ese entonces: "esta disputa entre Samelal y Puna no terminará hasta que uno de los dos pierda la vida".[48] Unos días después murió Puna. Un viejo satnami, que era joven en aquel entonces, sostiene que Samelal le había preguntado a Bhuru, un pariente suyo que había matado a su mujer en Kormi, acerca de las condiciones y de la vida en prisión. Samelal, al igual que lo había hecho Bhuru anteriormente, se entregó a la policía.[49] Pero en las sesiones del Tribunal de Justicia, Samelal negó haber matado a Puna y dijo que la policía lo había incriminado con pruebas falsas. No obstante, admitió la historia de sus relaciones con Puna, lo que confirmó la forma en que Puna había controlado la familia y los bienes antes de que fuera muerta en un bosque cercano a su casa.

En este caso, encontramos que la mujer satnami había actuado en los intersticios de las estructuras flexibles del *churi*, con el propósito de negociar y traspasar los principios que le negaban derechos sólidos en el grupo de afines, derechos sobre los hijos y derechos de propiedad. Ella había adquirido tierra, construido una casa y se había llevado consigo ornamentos y bienes de su unidad afín para entregarlos a una hija suya de un matrimonio anterior. Puna también había expresado sus emociones y obligaciones maternales al mudarse a la casa de su esposo anterior para cuidar a su hija enferma. La senda tomada por Puna nos obliga a tener presente la necesidad de prestar atención a las variaciones, los matices y las diferencias en la relación multifacética entre los campos analíticos de la patrilinealidad y del género. Las numerosas acciones y maniobras, notables por su destreza, formaban parte de

[47] Declaración del testigo Ratanlal, PW 9, Audiencias del Juicio, 42, 1947, Bilaspur.
[48] *Idem*.
[49] Testimonio oral de Bhuru, Kormi, 26 de febrero de 1990.

un patrón más vasto. La práctica del *churi* podía ayudar a las mujeres satnamis a fraguar estrategias y a negociar en lo referente a los matrimonios y a la migración, a la miseria y a la oscuridad, y a la maternidad y a los hombres.

Debo confesar que, tras esta exposición, es difícil sacar conclusiones claras acerca del ordenamiento del género dentro de la Satnampanth. De hecho, algunas de las consideraciones planteadas hasta ahora resultarán más claras al final del capítulo. Al mismo tiempo, es necesario exponer ahora algunos comentarios tentativos. El parentesco entre los satnamis valoraba el trabajo de las mujeres, pero excluía a éstas de los arreglos formales relativos a la devolución de la propiedad patrilineal y de derechos sólidos en el grupo de parientes afines. Las prácticas flexibles del matrimonio que se centraban en el *churi* conferían a las mujeres satnamis cierto margen para negociar — y en ocasiones subvertir— los principios del parentesco patrilineal y patrilocal. Los hombres de casta alta —poseedores de tierra y poder— convirtieron la supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis en instrumento de su explotación sexual. Tanto las evidencias históricas como los testimonios orales contemporáneos indican que los miembros de la jerarquía organizativa satnami también se valían de sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo. El *jhanjeri chauka*, que provocó el gran desdén de las castas superiores, con su presunción de rectitud, indica que las mujeres no fueron simplemente víctimas pasivas de los procesos destinados a reforzar los límites masculinos, pero el ritual también plantea problemas de interpretación aparentemente insolubles. Dichas complejidades se ven acrecentadas por los mitos satnamis, en los cuales las mujeres investidas sexualmente de poder, utilizaban sus ardides y su deseo para desencadenar divisiones, disputas y desorden. En general, los mitos satnamis representaban una "historia heroica", pero trastornos relacionados con el género pusieron fin a esto. A continuación me ocupo de tales mitos.

ASUNTOS DEL MATRIMONIO

En sus mitos, se representa a los satnamis como un *vansh*, un linaje. La metáfora maneja y es manejada por la naturaleza de las relaciones entre los gurúes y los satnamis ordinarios. En este caso, los miembros de la Satnampanth que estaban relacionados con la jerarquía organizativa de la comunidad, en especial los *mahants* y los *bhandaris* (funcionarios religiosos de la

aldea), quienes ocupaban un lugar determinante en los rituales del ciclo de vida satnami, también desempeñaban un papel importante en las etapas críticas del ciclo de vida de la familia del gurú. A fin de comprender el funcionamiento de esta metáfora referente al parentesco, me centraré en el matrimonio.

En lo referente al matrimonio, los miembros de la jerarquía organizativa de la Satnampanth desempeñaban el papel de casamenteros de la familia del gurú. Cuando Ghasidas consideró que ya era tiempo de que su hijo Balakdas se casara, y, a su vez, Balakdas deseaba una esposa para su hermano Agardas y un esposo para su hermana Agroti, los gurúes transmitieron estos deseos a los *mahants* y a los *bhandaris* de la Satnampanth. Los miembros de la jerarquía organizativa deliberaron, buscaron y presentaron a los jóvenes adecuados. Un matrimonio en la familia del gurú consolidaba las alianzas. En los mitos, al igual que en la práctica, los matrimonios invariablemente se realizaban en la familia de los *malguzares* satnamis, quienes también eran figuras importantes en la Satnampanth. Además, la magnitud y la grandiosidad de las bodas constituían un gran espectáculo, lo cual mostraba la autoridad de los gurúes satnamis. Al mismo tiempo, el espectáculo se consideraba como una *jati rivaz* (una costumbre de la casta), en la cual, de acuerdo con los mitos, participaban todos los satnamis. Era propiedad común de la Satnampanth.[50]

Los asuntos relativos al matrimonio de los gurúes estaban estrechamente vinculados a las normas y a los deseos de la comunidad. Balakdas, por consejo de los *mahants* y de otros satnamis, decidió construir un *mahal* (castillo). Chetari, miembro de la casta chitrakar (artistas), realizó la decoración y la pintura. Este personaje tenía una hija llamada Radha, que era aficionada al arte del canto. Un día Balakdas fue a ver el trabajo que se hacía en la construcción. Radha se encontraba en el lugar y se enamoró de Balakdas. Cuando éste se disponía a regresar, Radha lo tomó de la mano. Balakdas, que ya la había oído cantar, no la rechazó. Hicieron el amor y la joven quedó embarazada. Después de cinco meses, cuando los padres de Radha, que era soltera, se dieron cuenta de su preñez, le pidieron que les dijera la verdad sobre el padre de su hijo, a lo cual contestó que era Balakdas. Los integrantes de la casta se reunieron en Bhandar durante una *puranmasi* (noche de luna llena). Un *panchayat* determinó que el gurú, al

[50] *Vanshavali*, ff. 13-14 y 21-22, SW, BRP, NMML.

haber preñado a una joven de otra casta, había cometido un grave pecado. El gurú, de acuerdo con el *panchayat*, ya no podría ofrecer *amrit*. Cuando Balakdas se enteró, llamó a las personas presentes y les pidió que dejaran de murmurar en secreto y que revelaran claramente lo que les molestaba. El *mahant* de Nawalpur tomó la iniciativa y dijo: "Se dice que la hija del chitrakar espera un hijo tuyo. El gurú debe engendrar un *nam* (nombre/hijo varón) mediante un acto con una joven de su propia *jati* (casta). Tú has manchado a Satnam al cometer este acto con una persona de otra casta. ¿Cómo podemos aceptar el *amrit* que proviene de ti?". Balakdas se rio y respondió que él resolvería el problema, tras lo cual expresó:

> Cuando asumí la encarnación de Ram, mi padre me envió al bosque con mi hermano y su esposa. Allí me sentí atraído por un demonio femenino cuyo nombre era Surpanakha. Le dije que los dos no podíamos estar juntos en esa era. Yo fui Krishna en la era anterior y Surpanakha nació como Kubri. Me pidió un favor: quería un hijo. Le respondí que en la siguiente era ella nacería como Radha, y entonces los dos estaríamos juntos. Por nuestra vida anterior, hemos estado juntos. Esto explica la encarnación en su vientre.

Los satnamis reunidos en Bhandar expresaron a Balakdas que no creían su relato sobre su vida anterior. Únicamente si Balakdas se casaba con la joven frente a todos los presentes, ellos sabrían la verdad y le creerían. Llamaron al chitrakar, a quien se le pidió que se uniera al *vansh* (linaje), a la *jati* (casta) satnami. Sin embargo, él no quería dañar su casta. Pero cuando se preguntó a Radha sobre su deseo, ésta contestó: "Yo ya pertenezco a la casta de ustedes, cásenme rápidamente". El padre de la joven quedó satisfecho con la compensación por la novia, y Balakdas se casó con Radha. El gurú fue llevado a la casa en Bhandar, y después del *aarti* del gurú, los satnamis tomaron *amrit* de Balakdas.[51]

La Satnampanth, el *vansh*, constituía un poderoso instrumento de sanción y censura en lo referente al matrimonio de los gurúes. La ingeniosa explicación de Balakdas, una composición innovadora con elementos de las tradiciones míticas preexistentes (procedentes del *Ramayana*, del *Mahabharata* y de la leyenda de Krishna), no bastó. La decisión del *panchayat* de

[51] *Ibid.*, ff. 23-24.

la casta, que se había reunido en una fecha sagrada (*puranmasi*), fue definitiva. Balakdas tuvo que acceder a los deseos de su *vansh*: casarse con Radha y entregarle *churis*. Radha fue incorporada en la Satnampanth y Balakdas mantuvo su categoría mítica.

SEXUALIDAD, DESEO Y EL *GADDI* DEL GURÚ

Agardas, el hijo menor de Ghasidas, sucedió a Balakdas. El primer acto del nuevo gurú fue el ofrecimiento de una fiesta con el fin de realizar los ritos fúnebres de su hermano mayor y para acumular méritos:

> Llegaron satnamis procedentes de todos los rumbos. Se realizó un gran sacrificio. Se preparó una fiesta ritual de siete *maunds*[52] de arroz y lentejas, junto con 100 *maunds* de dulces. Se hicieron muchas clases de alimentos con grandes fanfarrias y con acompañamiento de una concha de caracol e instrumentos musicales. Se distribuyó la comida. Las *matas* [esposas de los gurúes] rindieron culto al gurú.[53]

Este complejo de rituales recalca la importancia de los atributos de la realeza en la constitución de la autoridad del gurú satnami. El gurú entregaba obsequios para acumular méritos y realizaba un sacrificio, que son funciones cruciales de un rajá hindú. El *dan punya* (el ritual consistente en obsequiar regalos para acumular méritos) y el *yagya* (sacrificio) adquirían la forma específica de una fiesta para los satnamis: miembros del grupo tomaban el lugar del brahmán, como los receptores de los beneficios y de las prestaciones hechas por Agardas, el gurú que se asemejaba a un rajá. El festín fue espectacular. Se cocinaron diversos platillos en proporciones colosales, con el acompañamiento de una concha de caracol e instrumentos musicales, para miles de satnamis que llegaban a Bhandar. Las dimensiones y la grandiosidad de los ritos funerarios de Balakdas confirmaban que su sucesor, Agardas, poseía los atributos de un rey.

Un aspecto majestuoso y unos rituales característicos de la realeza constituían una concomitancia y una prerrogativa, una peculiaridad defi-

[52] Medida de peso variable localmente, que puede ir de 25 a 80 libras [N. del T.].

[53] *Vanshavali*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

nitoria de la figura y la posición del gurú satnami. El tema, establecido por Balakdas, fue representado por generaciones posteriores de gurúes. En otra parte he mostrado que una fotografía tomada a fines del siglo XIX representaba a un gurú satnami como una mezcla de las características estrechamente entretejidas del rajá y del gurú. Los mitos relativos a los gurúes posteriores los presentaban en forma similar, dando audiencias en casas palaciegas, viajando en elefantes, camellos y caballos seguidos de un suntuoso séquito y distribuyendo *amrit* a los miembros de la Satnampanth. Al mismo tiempo, es posible sostener que esto constituía el principal elemento de continuidad entre Balakdas y los gurúes posteriores. Ghasidas y Balakdas, los protagonistas de una "historia heroica", habían orquestado el significado de la Satnampanth. Los gurúes posteriores no poseyeron los atributos esenciales de estos dos grandes personajes míticos.

La muerte de Balakdas marcó un cambio en la relación entre el gurú y las mujeres dentro de la familia.[54] En los mitos satnamis, la sexualidad de la mujer constituye la preocupación dominante, el tropo clave, en la construcción de la *mata*, la esposa del gurú. Las esposas que, desde la perspectiva masculina, en el parentesco patrilineal siempre eran las advenedizas, más que representar madres y hermanas, desempeñaban los papeles principales. La sexualidad investía a las mujeres con *agency*. Para un gurú, tener el control significaba dominar la sexualidad de su esposa y despojarla así de su *agency*. Ahí donde los primeros gurúes tuvieron éxito, los siguientes fracasaron.

¿Qué podemos deducir de esta descripción? Para apoderarse del relato, las imágenes son decididamente vívidas y profundamente perturbadoras.

[54] Los mitos sobre los gurúes posteriores, de los que hablaremos a continuación, constituyen un área más especializada de conocimiento que los mitos sobre Ghasidas y Balakdas. Sólo algunos de mis informantes, sobre todo los que pertenecían a las familias de los *mahants* (o los que eran cercanos de alguna manera a la familia extendida del gurú), conocían las historias de los gurúes posteriores en forma rudimentaria, pero no sabían la gran cantidad de detalles que ofrece el *Vanshavali*. Estos informantes a menudo mencionaban que los mitos sobre los gurúes posteriores que yo investigaba los conocían mejor las personas —generalmente identificaban y mencionaban a individuos específicos— de las generaciones de sus abuelos y de sus padres que ya habían muerto, en ocasiones hacía muchos años. En este caso existe una razón importante. Los dramas míticos que representaban historias de éxitos y de hechos históricos de Ghasidas y Balakdas tenían más posibilidades de captar la imaginación de los satnamis que los relatos más fragmentarios que narraban los fracasos de los gurúes posteriores.

Lo que nos sorprende de inmediato, aunque sólo sea tras una mirada superficial a estos mitos, es la manera singular como los bosquejos traslapados de la madre y de la esposa, así como la cohabitación y el matrimonio, en un principio son difusos, y más tarde se recogen continuamente y aparecen en otro lienzo.[55] Sobre este lienzo, las líneas inicialmente aparecen borrosas y los tonos indistintos de estas imágenes se mezclan —en realidad ambos están al mismo tiempo abrumados y orquestados por— con la perspectiva de un cuadro completamente terminado. Nos encontramos frente a una imagen muy colorida de la sexualidad subversiva (cuando no está domeñada) de las esposas de los gurúes. En este lienzo, que contiene mitos de género y perspectivas masculinas, no hay cabida para otras pinturas, para otras historias, para otros imaginarios. Por ejemplo, ¿cuál era la relación entre el sexo y el matrimonio, como medios que se sobreponían, para la adquisición de poder de las *matas* de los gurúes, entre otros aspectos? Si es posible hacer tal distinción, ¿las *matas* de los gurúes buscaban sexualmente a los gurúes o deseaban la autoridad que éstos detentaban? ¿Cómo intervenían simultáneamente la calidad de esposa, la sexualidad y la maternidad y cómo se transformaban entre sí? ¿Y qué puede deducirse del misterio de la hermana desaparecida, tanto en sus contextos agnáticos como afines?[56] Las respuestas a estas preguntas presuponen matices, detalles y texturas, delineados sutiles, marcas claras y amplios trazos en los lienzos sobre los mitos satnamis, pero que se han borrado, quedando ahora únicamente un solo cuadro grotesco. Sin embargo, debemos plantearnos tales preguntas, ya que esto puede servir para destacar las posibilidades de otros imaginarios referentes al deseo y a la sexualidad, al papel de las *matas* y de la maternidad, de la masculinidad y de la feminidad, incluido todo en la familia del gurú. Además, las preguntas nutren y generan imágenes, de modo que un cuestionamiento de las estrategias de control de los hombres hecho con sus propias descripciones generales sobre la sexualidad subversiva de las mujeres puede incluso conducirnos a algo similar a un montaje.

Claramente, estos relatos satnamis nos presentan una serie de imágenes e ideas con extraordinarias características de género que, a la par que delinean los rasgos sobresalientes de los atributos heroicos de Ghasidas y Balakdas y definen los límites de la naturaleza contestataria de los mitos de

[55] Véase Raheja y Gold, *Heron's Words*.
[56] *Idem*.

la comunidad. De igual manera, estas imágenes e ideas presentan un aire de naturalidad acerca de tales mitos, ya que han sido elaborados con un lenguaje que les imprime un cierto carácter de que-no-podrían-haber-sido-de-otra-manera, lo que, a su vez, mitiga el alcance de la censura moral. En los intersticios de estas tendencias simultáneas es donde precisamente necesitamos localizar los significados de la sexualidad subversiva de las *matas* y su utilización como recurso estratégico. En forma *sui gen(d)eris*, los primeros gurúes mantuvieron dominadas a sus mujeres, pero con Agardas la situación se trastrocó, y los gurúes quedaron a merced de la sexualidad de las *matas* de la Satnampanth.

Demos una mirada a la abigarrada vida de la *mata* Partappurin (quien, con el correr del tiempo, se casó con los tres hijos de Ghasidas), vida que ilustra este patrón.

> Después de su encuentro con la *devi* Danteshwari, Ghasidas regresó a Bhandar y arregló el matrimonio de su hijo mayor, Amardas, con la hija del *malguzar* de Partappur en el distrito de Bilaspur. La boda tuvo lugar en Partappur. Los desposados regresaron a Bhandar. La primera noche, cuando la *mata* Partappurin fue a dormir con Amardas, lo encontró meditando en posición yóguica de loto. Partappurin se marchó diciendo que regresaría pronto. El deseo sexual de Partappurin no fue satisfecho. Una tarde, cuando Amardas yacía en la cama, Partappurin lo cogió desprevenido y en forma lasciva comenzó a sobarle los pies. Amardas resistió y, mediante una iluminación yóguica, lograda gracias a su fuerza interna, logró ahuyentar a su esposa. Partappurin huyó lanzando fuertes gritos. Amardas partió tras ella llevando una lanza en su mano. El gurú siguió a la *mata* aldea tras aldea. Antes de que pudiera alcanzarla, Amardas llegó a la aldea de Chattua. Allí se celebraba el *janmashtami* [el día del nacimiento del dios Krishna]. Los aldeanos rindieron culto a Amardas y lo invitaron a tomar parte en la *panthi naach* [danza de la Satnampanth]. Amardas murió en Chattua absorto en la *panthi*.

Resulta significativo que la *mata* Partappurin fuera la hija del *malguzar* de Partappur. Ya hemos mencionado que los matrimonios en la familia del gurú cimentaban "alianzas" de parentesco con familias de importantes terratenientes satnamis y con miembros clave de la jerarquía organizativa de la Satnampanth, alianzas que generaban "capital cultural" en redes más

amplias de la "economía de las prácticas" del parentesco satnami.[57] No obstante, en Chhattisgarh, al igual que en algunos otros contextos, los lazos de parentesco, en particular con los afines, son de doble filo. Los lazos de unión constituyen, por un lado, una base de apoyo mutuo y, sobre todo en el caso de las familias de los gurúes satnamis, una fuente de capital de diversos tipos, y, por otro lado, dichos lazos conllevan muchos riesgos, siempre cargados de amenazas y envidias, rompimientos y traiciones, esto es, son un peligro constante para las familias, los grupos y las comunidades.[58] Además, si situamos estos lazos en las tensas relaciones de los agnados de una mujer con su linaje natal —tensión que se traduce en una ambigüedad persistente desde el punto de vista de la mujer—, en la que está en juego el control del cuerpo y de las posesiones de la novia, encontramos el escenario adecuado para una representación distorsionada, propiamente masculinista, de los atributos de las *matas* de los gurúes. Con estas esposas, que representaban una amenazante sexualidad subversiva, intrínsecamente relacionada con su categoría de personas peligrosas por ser ajenas a la comunidad, las dos imágenes actúan en paralelo, reforzándose recíprocamente y definiendo mutuamente un cuadro singular. Para el mantenimiento de dicho cuadro, intervienen los esquemas de exogamia de las aldeas, las tensiones que se crean con los encargados de entregar a las esposas y las percepciones (masculinas) de la sexualidad (femenina) dentro del parentesco patrilineal. Así, el nombre mismo de la *mata* Partappurin invocaba su hogar natal, ajeno. Su padre, siendo el *malguzar* de Partappur, era una especie de figura rival de los gurúes dentro de las configuraciones del parentesco local. El no someter su sexualidad representaba no ponerle límites, lo que significaba que probablemente podía subyugar a sus esposos, los gurúes satnamis.

Amardas había refrenado sus instintos sexuales y se había opuesto al deseo de Partappurin mediante el celibato y la meditación. Al mismo tiempo, el deseo sexual insatisfecho de Partappurin fue el que truncó la meditación de Amardas y lo condujo hacia su muerte en Chattua. Si la muerte de Amardas durante el *janmashtami*, mientras bailaba el *panthi naach* (ambos hechos son rasgos de distinción dentro de la Satnampanth), conjuntaba el acontecimiento crítico del fin de un gurú con signos que definían los lími-

[57] Véase Bourdieu, *Theory of Practice*.

[58] En Dube, *Stitches on Time*, especialmente en los capítulos 2 y 3, hay una exposición de estos temas en el contexto de las disputas entre parientes en la vida de la aldea.

tes de la comunidad, fue la sexualidad de Partappurin la que determinó esta historia.

Balakdas, siempre el héroe masculino, no podía ser destruido en forma similar por motivos de celibato. Él controlaba por completo sus relaciones con Partappurin, con la que se casó tras la muerte de Neerabai, su primera esposa. La obediencia de Partappurin hacia Balakdas era total. Ella fue el primer miembro de la familia del gurú en hacer *janeu* (cordones sagrados) cuando Balakdas empezó la distribución de éstos entre los satnamis. La *mata* estaba feliz con la decisión de Balakdas de casarse con Radha, la joven que había seducido a Balakdas, pero que después había quedado bajo su control.[59] Pero Balakdas murió joven.

Partappurin se transformó tras la muerte de Balakdas. Ahora la afirmación de una sexualidad dominante reemplazó a la obediencia implícita, y la *mata* adquirió el aspecto de *devi* a causa del deseo.

> En el convite ofrecido en ocasión de los ritos funerarios de Balakdas, las *matas* realizaron un culto religioso. Esta actividad se prolongó hasta la medianoche. Agardas se había dormido en ese lugar. La *mata* (Partappurin) se engalanó y fue hacia Agardas para hacer el amor. La mujer dijo a Agardas: "Ve la forma que he adquirido y en lo que me he convertido. Mírame con cuidado". En ese momento el ser de la mujer tenía ocho brazos y parecía reunir [los atributos de] muy diferentes clases de personajes. Al ver esta forma que no pertenecía a este mundo, Agardas se inquietó. Se preguntó adónde podría escapar. Agardas empezó a suplicar a la mujer con las manos unidas. A continuación ella dijo a Agardas: "Hazme *keli* [el amor] o si no te convertiré en cenizas". A lo cual Agardas contestó: "Estoy dispuesto a hacer cualquier cosa que ordenes, pero no me mates". La *mata* Partappurin le respondió: "Escúchame y conviérteme en tu *patrani* [la esposa más prominente; literalmente, la reina que se sienta en el regazo]".[60]

El tiempo y el lugar eran el escenario adecuado para el encuentro entre la *mata* Partappurin y Agardas. Se habían llevado a cabo los ritos funerarios de Balakdas, y las *matas* habían presentado sus respetos y rendido culto al fallecido gurú. Era precisamente pasada la medianoche. Agardas se había

[59] *Vanshavali*, ff. 11, 23 y 5, II, SW, BRP, NMML.
[60] *Ibid.*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

ido a dormir en el lugar de la celebración. La *mata* Partappurin atacó con presteza, a la primera oportunidad, después de que Agardas se había convertido en el nuevo poseedor del *gaddi* [puesto del gurú]. Agardas fue atrapado ignorante y desprevenido. De todas formas, no podía hacer nada. Partappurin, vestida para la ocasión e impulsada por su deseo por Agardas, se había transformado en una figura de otro *lok* (mundo). El gurú reconoció que no tenía escapatoria. Partappurin tenía ocho brazos y reunía características de "muy diferentes clases de personajes". El relato hace hincapié en la sumisión total de Agardas a la *mata* Partappurin: suplicó ante ella con las manos unidas, aceptó satisfacer su deseo para que ella le perdonara la vida y, tan pronto como ella expresó la orden, se casó con ella, de modo que Partappurin se convirtió en su *patrani* (reina).

Desde luego, los actos legendarios de Ghasidas y Balakdas, representados en una escala grandiosa y épica, no tuvieron una secuela entre los gurúes posteriores de la Satnampanth. La transformación de la figura del gurú fue moldeada por la fuerza motriz de la sexualidad de las mujeres que se habían incorporado en el linaje de Ghasidas mediante el matrimonio. La sexualidad le otorgaba a Partappurin poder y, de hecho, le infundía el aspecto de una *devi*. Agardas fue una masilla en las manos de esta *mata*. Como consecuencia, Partappurin logró tener rápidamente una posición dominante dentro de la Satnampanth. De este modo, en la mañana siguiente al encuentro de Agardas con la *mata*, se colocó un *kalash* (pináculo) de oro en lo alto del "palacio" de Bhandar. Aunque el pináculo, que medía siete brazos de longitud, simbolizaba el carácter real del gurú de la Satnampanth, Partappurin fue la que desempeñó el papel principal en la ceremonia celebrada para instalarlo. Ella fue la primera de las *matas* en celebrar *puja*, y, bajo su dirección, las *matas* establecieron un nuevo rito de precedencia en la ejecución de la ceremonia, relegando a los *mahants* de la Satnampanth a una posición secundaria.

Poco después de la instalación del pináculo, Radha Chetari, la tercera esposa de Balakdas, ardía en deseos por Agardas. El asunto quedó en manos de la *mata* Partappurin. Radha dijo a Partappurin: "Un día yo también quiero hacer el amor con Agardas". Con la autorización de Partappurin, se efectuó este acto. Partappurin no sólo se hizo cargo de los asuntos de Agardas, también asumió la responsabilidad de preparar la boda del heredero al puesto del gurú. Cuando Sahebdas, el hijo de Balakdas y de Radha Chetari, iba a casarse, tanto la *mata* Partappurin como el gurú Agardas llamaron

a los satnamis devotos y les pidieron que buscaran una joven. Se les informó sobre una muchacha llamada Bahi, y Sahebdas se casó con ella. A diferencia de lo que sucedía en el pasado, cuando solamente el gurú, en consulta con los *mahants* y los *sants* (santos), decidía las bodas de la familia, ahora tanto Partappurin como Agardas dirigieron la búsqueda de la novia y decidieron quién era la persona adecuada para Sahebdas.[61] Partappurin le había arrebatado la iniciativa a Agardas. Las relaciones entre el gurú y la *mata* dentro de la Satnampanth se reordenaron y se transformaron. El cambio servía de fundamento a una metamorfosis del significado de la figura del gurú. Con la muerte de Balakdas, la "historia heroica" de la Satnampanth fue sustituida por un relato más fragmentario, caracterizado por tensiones y divisiones entre los gurúes.

Sahebdas deseaba el *guru gaddi* y luchó por la posición de Agardas como gurú en cuanto alcanzó la mayoría de edad.

> Sahebdas se fue a Bhisodi a causa de que había enfermedades en Bhandar. Allí realizó un *puja*. Se fue a dormir y tuvo un sueño. Una mujer vieja surgió de una canasta sosteniendo algo en la mano. Dijo a Sahebdas: "Yo iba a encontrarte, pero ahora tú has venido a encontrarme". Él contestó: "Todavía no se ha hecho un trabajo mío". La aparición le dijo que en seis años su trabajo estaría realizado.[62]

El sueño de Sahebdas formaba parte de un patrón recurrente en los mitos de la Satnampanth. Por ejemplo, Satnampurush (la encarnación de Satnam) se había aparecido en una visión a todos los chamars, mientras se encontraban inmersos en un sueño profundo, y les había ordenado que aceptaran a Ghasidas como su gurú. En forma similar, Balakdas había usado y distribuido *janeu*, tal como se lo había indicado Ghasidas en una compleja secuencia de un sueño. Pero en el caso de Sahebdas, la naturaleza del sueño había experimentado una transformación. Ya no se trataba de Satnampurush, de Ghasidas o de Balakdas guiando el destino de la Satnampanth por medio de un sueño. En este caso, una mujer vieja había sustituido a las figuras míticas de la Satnampanth. Sahebdas no actuaba por el bien de la Satnampanth. Su única mira era la adquisición del

[61] *Idem*.
[62] *Ibid*., f. 2.

puesto de gurú. En consecuencia, los miembros de la Satnampanth expresaron su sorpresa ante el relato del sueño de Sahebdas y dudaron de su veracidad.

En estas circunstancias, la prosecución del *gaddi* por parte de Sahebdas recibió la ayuda de la *mata* Partappurin. Después del episodio del sueño,

> Sahebdas fue a Bhandar y preguntó a Partappurin si Agardas tenía el *gaddi*. Partappurin contestó: "Tú eres el *malik* [dueño] del *gaddi*". Al recibir esta respuesta, Sahebdas actuó con sigilo y astucia. Acompañado de un ministro, se marchó en secreto a Raipur. Allí presentó una solicitud y consiguió que el *gaddi* se registrara a su nombre. Sólo cuando Sahebdas regresó a Bhandar, la gente se enteró de que se había convertido en el gurú. El dosel real se colocó en Bhandar y se instaló a Sahebdas en el trono. Como era de esperarse, Agardas se disgustó y Sahebdas no pudo ser investido con un *tilak* [signo devocional pintado en la frente] a fin de completar su ascenso a la posición de gurú. El conflicto entre Agardas y Sahebdas llegó a su clímax a causa del pago de una deuda a Golukdas [el comerciante y prestamista] de Jabalpur. La deuda databa de mucho tiempo atrás y se había calculado en 34 000 rupias. Con anterioridad, Sahebdas había dicho a Agardas que deberían reunirse y pagarla. Agardas había respondido que él no tenía suficiente dinero. El asunto había quedado sin resolver. La enemistad entre Agardas y Sahebdas a causa del *gaddi* se convirtió en un pleito por el pago de la deuda. El *gaddi* se dividió en dos partes. Bhandar y Telashi fueron los lugares principales. La jerarquía organizativa también se dividió en dos grupos. Después de las gestiones, Sahebdas permaneció en Bhandar. Agardas, la *mata* Partappurin, Dulhapuri y la *mata* Mutki de Ratanpur se marcharon a Telashi.[63]

El relato del conflicto entre los gurúes se basaba y a la vez invocaba una noción de desorden. Las mujeres —tanto la vieja hechicera del sueño de Sahebdas como la *mata* Partappurin— fueron las que desempeñaron un papel clave en el curso de los acontecimientos, mientras que Sahebdas, impulsado por su implacable búsqueda del *gaddi*, con sigilo y astucia logró engañar a su tío y a los miembros de la Satnampanth. Los acontecimientos siguientes fueron un síntoma y una consecuencia del desorden. La ceremo-

[63] *Idem*.

nia de investidura de Sahebdas se canceló. Los gurúes no pudieron pagar su deuda. El *gaddi* del gurú se dividió.

La división del *gaddi* del gurú se formalizó y se determinó mediante la intervención del poder institucionalizado de la escritura, impuesto por el gobierno colonial. Con esto, los gurúes de la Satnampanth perdieron una oportunidad.

> Tras la muerte de Partappurin, se convocó a Agardas y a Sahebdas a que tuvieran un encuentro con el *sahib* [extranjero] inglés. La reunión tuvo lugar temprano en la mañana. El *jila sahib* [magistrado de distrito] preguntó a Agardas: "¿Quieres gobernar?". Agardas respondió: "Soy un gurú, desconozco la ley. A causa de mi desconocimiento de la política, no puedo desempeñar esta tarea". El magistrado de distrito leyó el documento de Victoria que habían recibido. [Dijo a Agardas] "Si usted gobierna, las siguientes cosas serán suyas: *janeau*, *tilak*, *palki/dola* [palanquín] y la ley. Todo esto será para usted". Agardas contestó: "Maharajá, no deseo gobernar". A continuación se llamó a Sahebdas y se le formularon las mismas preguntas. Sahebdas afirmó que lo que había dicho su tío era cierto. A ambos se les dijo: "Están perdiendo una oportunidad. Más tarde sufrirán las consecuencias. Cada año llega el documento de Victoria para ustedes, pero los hindúes dan dinero con el fin de que se oculte. Entreguen mil rupias y tomen el documento". En el documento, a Sahebdas se le registró como el *zamindar* de Bhandar y a Agardas como el *zamindar* de Telashi.[64]

El dominio del gurú y el ámbito de las reglas, ordenamientos y leyes del gobierno colonial eran independientes. Agardas y Sahebdas no aceptaron el ofrecimiento de gobernar a los satnamis que estaba inscrito en el documento proveniente de la reina Victoria porque no entendían de política ni de leyes. Los gurúes Ghasidas y Balakdas se habían mantenido dentro de los límites de la ley colonial. Sin embargo, hay que recordar que la autoridad de Ghasidas había sido reconocida por el *sahib*, y que Balakdas había triunfado sobre el *sarkar* (gobierno colonial). Ambos gurúes habían obligado al poder colonial a que los reconociera mediante la verdad de Satnam. Pero ahora la situación había cambiado. El gobierno colonial, vo-

[64] *Ibid.*, ff. 3-4.

luntariamente, había ofrecido a los gurúes el derecho a gobernar. Agardas y Sahebdas, al desdeñar el ofrecimiento (y al no pagar las mil rupias), le habían hecho el juego a los hindúes, quienes sobornaban cada año al gobierno con el fin de que se ocultara la carta que daba a los satnamis un derecho por encima de los símbolos de la dominación de la casta superior. El gobierno colonial, a pesar de su corruptibilidad, no ignoraba la situación y había intentado ayudar a los gurúes satnamis. El reconocimiento de la división del *gaddi* del gurú se produjo por la imposibilidad de que Agardas y Sahebdas llegaran a un acuerdo sobre sus diferencias. Asimismo, fueron incapaces de hacer valer su derecho sobre el cordón sagrado, el *tilak* (marca sagrada en el entrecejo), el palanquín y la ley para los miembros de la Satnampanth. El destino de la Satnampanth estaba estrechamente vinculado a la suerte del *gaddi* del gurú. Fueron éstos tiempos difíciles para los miembros de la Satnampanth.

La situación se complicó aún más cuando Agardas y Sahebdas murieron poco después de su encuentro con el funcionario británico.

> Agarmandas y Ajabdas de Telashi habían asistido a los ritos funerarios de Sahebdas. Había un *panchayat*. La *mata* Karri [la viuda de Sahebdas, su segunda esposa] dijo a Ajabdas: "¿Qué voy a hacer? Aún soy joven. Acéptame y quédate conmigo en Bhandar". Ajabdas contestó: "Mi esposa está embarazada. No puedo hacer esto". Después de decirlo, Ajabdas partió. Karri llamó una vez más a Ajabdas de Telashi. Ajabdas le dijo: "Tú me llamaste. Ahora bien, ¿quién pagará la deuda de Gokuldas?". Karri le aseguró que ella la pagaría. Ajabdas le creyó. Fue hacia Karri en Bhandar. La *mata* Karri retuvo a Ajabdas como su *mukhtiyar*, el hombre a cargo del *malguzari* [propiedad del *malguzar*].[65]

Karri, al igual que Partappurin, era una peligrosa intrusa en la patrilinealidad de los gurúes y, también como Partappurin, a causa de su juventud y sexualidad, se sintió atraída hacia el hermano menor de su marido. Los escrúpulos de Ajabdas, debido al embarazo de su esposa, no impidieron que cayera en los ardides de Karri. Ésta lo tentó con el ofrecimiento del pago de la deuda de Gokuldas. Inicialmente, la *mata* había sugerido a Ajabdas que le diera cobijo. Pero en realidad, Ajabdas fue el que tuvo que

[65] *Ibid.*, f. 4.

dejar su investidura en Telashi y marcharse a Bhandar, donde Karri lo "retuvo". Un gurú había llegado a servir a una mujer. La deuda no se pagó. La astucia femenina había triunfado sobre un gurú débil, con lo que se gestó la raíz del desorden.

El *Vanshavali* termina con la enumeración de los conflictos desatados por la sucesión del *gaddi* entre los miembros de la familia del gurú. Lo que sobresale en medio de la confusión, y que caracteriza la narración, es el papel esencial de Karri en el desenlace del drama. Primero, cuando Agarmandas, el hijo de Agardas, siguiendo el consejo de los *mahants*, reclamó que el cargo de gurú le correspondía a él por ser el hijo de la primera esposa de su padre, la evidencia de Karri en la corte fue lo que le confirió a él el *gaddi* en Telashi. Una vez más, unos años más tarde, la astucia y los ardides de Karri hicieron posible que Muktavandas, su hijo que había procreado con Ajabdas, fuera nombrado gurú de Bhandar. Karri sobornó a los funcionarios locales y testificó en la corte que Muktavandas era en realidad hijo de Sahebdas. Atibaldas, el hijo de Ajabdas y de su primera esposa, la *mata* Gautri, apeló la decisión, argumentando que Muktavandas no era hijo de Sahebdas, sino de Ajabdas, su padre, y de Karri tras su matrimonio *churi*. En otras palabras, Atibaldas y Muktavandas eran medios hermanos, y Atibaldas era el hijo mayor de Ajabdas. Pero cuando el magistrado pidió a Atibaldas que probara sus declaraciones, éste sólo pudo presentar un documento que mencionaba a su padre como el *mukhtiyar*, el hombre a cargo del *malguzari*. El *sahib* dijo a Atibaldas: "Tu padre es *mukhtiyar*, de modo que no se te puede otorgar el derecho del *gaddi*. El *gaddi* permanece en manos de Muktavandas".[66] Ahora bien, Karri había impuesto tal curso a los acontecimientos. Se había asegurado de que los documentos mencionaran a Ajabdas como *mukhtiyar*, y además declaró que Muktavandas era el hijo de Sahebdas. En ese momento termina el *Vanshavali*.

A partir de la década de 1920, las tensiones y los conflictos entre los gurúes tuvieron lugar en el ámbito de la política formal institucionalizada. Agardas, el tercer hijo de Agarmandas, surgió como el gurú de la Satnampanth y como cabeza de la recién fundada Satnami Mahasabha (la Gran Sociedad Satnami). Pero es tiempo de que pasemos a la siguiente entrega de esta (*his*)toria.

[66] *Ibid.*, f. 5.

LAS AGENDAS DE GÉNERO Y LA DOMESTICACIÓN DE LA REFORMA

En otra parte he expuesto que la Satnami Mahasabha se creó en la década de 1920 como resultado de los esfuerzos conjuntos de algunos líderes de la Satnampanth, especialmente de los *mahants* Naindas y Anjordas, así como de personas ajenas a la comunidad, como es el caso de G.A. Gavai, de la Asociación de las Clases Oprimidas, y de Baba Ramchandra, ex dirigente del movimiento campesino radical denominado Kisan Sabha, de la zona rural de Awadh, en el norte de India. Baba Ramchandra desempeñó un papel decisivo al dar comienzo a las agendas brahmánicas legales para reformar la Satnampanth.[67] Lo importante de esto es que las expresiones esenciales de mando que regían la Satnami Mahasabha coincidían con los intentos por regular los ámbitos estrechamente vinculados del matrimonio, la sexualidad y la crianza en la familia satnami.

Baba Ramchandra intentó reordenar las relaciones conyugales y de género dentro de la Satnampanth, sobre todo mediante el texto, sin publicar, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" (La vida de las cinco jóvenes satnamis puras).[68] La intención del autor era que lo leyera la *bade log* (gente importante) de la jerarquía satnami, a fin de que tomara la iniciativa de reformar la Satnampanth mediante la reforma de la familia.

> Salí a recorrer las aldeas. Mi trabajo consiste en organizar. Es imposible mejorar el resto de la sociedad sin antes haber reformado la familia. Ésta es la razón por la que los sabios han elogiado esta institución, afirmando: "¡Grande es la Madre de Familia!". Debido a esto, en India se respeta a las mujeres de otras castas. Pero, ¿por qué en esta casta satnami, que ha sido reformada en todos sentidos, no se ve a sus propias mujeres con respeto?

[67] Saurabh Dube, "Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 513-550.

[68] Baba Ramchandra, "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni", 4, f. 3, 2A, SW III, BRP, NMML.

> Meditando sobre esto, en nombre de las cinco jóvenes puras, he ofrecido las respuestas que han venido a mi limitado entendimiento.[69]

El pasaje nos introduce a los aspectos esenciales del texto "Panchkanya Dehati": la maternidad; la mejor manera de mantener la moralidad y regular la economía en la familia satnami; un contraste entre las mujeres satnamis y las de otras castas, y la oposición entre el hogar y el mundo exterior. Estas cuestiones enlazan las seis partes básicas que constituyen el texto principal: un largo poema denominado la canción del alba; una narración, que incluye una carta de peticiones, escrita —como el resto del texto— por Baba Ramchandra, pero atribuida a una mujer satnami ficticia llamada Vidyavati; extractos del *Ramcharitamanas*, de Tulsidas; un pequeño fragmento contra la práctica satnami de vender cereales en el mercado; otro que ataca duramente a los satnamis que comen carne y que elogia a Naindas (*mahant* de la Satnampanth), y, por último, un detallado "Modelo para procrear niños". Cada una de estas secciones explicaba detalladamente un nuevo código de moralidad de la familia elaborado por Baba Ramchandra. Ahora bien, aunque este código abordaba ciertos problemas de las mujeres satnamis, como los relativos a la explotación sexual, únicamente lo hacía dentro de una matriz de restricciones que dejaba el poder de los asuntos domésticos e íntimos en manos de los hombres satnamis y mediante medidas diseñadas para contener un patrón más fluido de relaciones de género en las redes de parentesco satnami. Esto significó que el código de Baba Ramchandra sobre la moralidad y la economía de la familia impusiera mecanismos de control jerárquico y ritual en las mujeres satnamis, lo que lo distanciaba aún más de las preocupaciones y los deseos de éstas.

La "Panchkanya Dehati" se inicia acertadamente con una *pad prabhati*, o canción del alba, una exhortación a despertar a la verdad. En el poema está intercalado un llamado a las mujeres satnamis a despertar del sueño, esto es, de la indiferencia e ignorancia. El *prabhat*, el alba, es la luz que ilumina la oscuridad que cubre a las mujeres satnamis. Además, el culto de Satnam es el que anuncia el alba. Esto se subraya mediante las repeticiones.

[69] Baba Ramchandra prosigue: "Vosotras, personas importantes, no dudéis en reformar vuestra casta haciendo llegar, de oído en oído, los ecos de esta voz de las Panchkanyas. Gurú, Mahatma, Bhandari, Sathidars y Sants, todos vosotros tomad este libro para vuestros hijos y aplicad las disposiciones establecidas en él para mejorar vuestra familia. De lo contrario, cuando la oportunidad haya pasado, os arrepentiréis. ¡Levantaos, levantaos!". *Idem*.

Al mismo tiempo, se establece que los aspectos definitorios de la nueva luz del alba son el conocimiento y la virtud, los cuales deben servir para que las mujeres sean buenas madres que críen a sus hijos adecuadamente. Se otorga un valor especial al hijo varón. Por último, la exhortación a despertar se elabora en función de un contraste. Las mujeres de todas las otras castas han despertado, pero las mujeres satnamis siguen durmiendo desvergonzadamente, y el mundo se burla de estas criaturas ignorantes. A fin de alcanzar su humanidad, las mujeres satnamis deben reformarse y mejorar.[70]

A la *pad prabhati* le sigue una narración corta de Baba Ramchandra que contiene una carta de peticiones hechas, a nombre de las mujeres satnamis, por su hermana imaginaria, la satnami Vidyavati. Descripciones breves pero evocativas sobre Baba Ramchandra y Vidyavati crean la escena. Se nos dice que Ramchandra, vestido con descuido y completamente desdeñoso de la comida que se le ofrece, es representado en las tradiciones populares como un santo y un asceta. Por su parte, el personaje ficticio de Vidyavati se nos presenta como la suma de todas las cualidades esenciales de una buena mujer. Educada pero sin haber perdido su naturalidad, Vidyavati no sólo aplica su aprendizaje para servir mejor al *sasural* (el hogar afín), sino que, gracias a tal aprendizaje, se convierte en tímida, reservada y obediente, atributos que, de acuerdo con el texto, constituyen los ideales de la feminidad satnami. Así, en armonía con su carácter —nos dice el texto—, Vidyavati escribía lo que había aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Una vez que en la "Panchkanya Dehati" se ha probado la legitimidad de Ramchandra y de Vidyavati, se ruega a los organizadores de la Mahasabha y a las personas importantes de la Satnampanth que pongan remedio a los problemas de las mujeres satnamis.

> 1] No nos entreguéis en matrimonio cuando aún somos pequeñas. 2] Enseñadnos lo suficiente para que seamos capaces de limpiar nuestro linaje de sus signos funestos y podamos proporcionar felicidad a nuestros hijos. 3] *Panch* o *sarpanch*, gurú o *mahant*, *bhandari*, no nos convirtáis en prostitutas… mantenednos puras. 4] Preparadnos para servir a nuestros maridos. 5] Preparadnos para servir al gurú —lo cual mejora la situación doméstica y social—, de modo que adquiramos honor en el mundo. 6] No nos obliguéis a usar latón, cobre, plata falsa y oro falso. 7] Renunciad a la práctica

[70] *Ibid.*, f. 1.

de vender cereales producidos por el trabajo de la familia a precios bajos. 8] Obligadnos a usar trajes de *pachees-tees* [el tejido tradicional], también dadnos otro brazo y medio de largo de tela para cubrir nuestros receptáculos de leche. 9] No nos enviéis a trabajar fuera del hogar. Cuando vamos a trabajar a la casa de alguien, el amo, sus hijos y sus sirvientes tienen relaciones con nosotras como si fueran nuestros maridos. Poned fin a esto, o díganos cómo mantener nuestra creencia en la fidelidad al marido. 10] Cuando el gurú, el *mahant* y los *diwans* [consejeros del gurú] vengan en el *ramat* [viaje del gurú], no nos enviéis a nosotras, las jóvenes, ante ellos. Los *sipahis* [guardias del gurú] y los *mahants* del gurú nos llaman con el pretexto de que les demos masajes con aceite, les sirvamos arroz, les demos agua o les hagamos algún otro trabajo. Acudimos respetándolos como a nuestros dioses verdaderos, pero cuando llegamos allí, ellos degradan nuestro prestigio y destruyen nuestra fe. Si protestamos, los compañeros del gurú nos rodean por todas partes y nos dicen que al gurú se le debe dar cualquier cosa. Haced a un lado a los gurúes. Después de que el gurú ha terminado, los *mahants* y los *sipahis* nos montan. Debido a esto, rogamos a nuestras madres y padres, a nuestras suegras y suegros que nos protejan de esta crueldad. 11] Si contraéis una deuda, debéis pagarla rápidamente, de modo que no seáis injuriados, no tengáis que ir a la corte, no tengáis que vender a precios bajos bienes adquiridos con el dinero ganado por la familia y no tengáis que vender la plata, el oro, los ornamentos y los animales. Esto es lo que debéis hacer e indicar a los demás que hagan. 12] Si tiene lugar una desgracia, buscad la manera de que las jóvenes casadas no nos quedemos solas en la casa. Nuestros maridos parten a ganarse [la vida] a Calcuta y a Kalamati [minas de carbón]. Sus padres nos convierten en un medio de hacer dinero. Incluso cuando nuestros esposos nos llevan a otras tierras, allí los guardias, los empleados de oficinas, los barrenderos y los *sahibs*, blancos y negros, de las fábricas contratan a nuestros esposos en trabajos ocasionales en diferentes partes y a nosotras nos convierten en prostitutas. 13] Evitad que tengamos que casarnos en una familia que coma carne o fume tabaco o consuma licor. 14] Damos las gracias a Naindasji, *mahant* de nuestro linaje que vive en Saloni. Él apoyará estos trece [anteriores] puntos y obtendrá honor para nosotras, de modo que nosotras y nuestros hijos podamos ser fieles a Dios y al país, y podamos eliminar nuestros estigmas vergonzosos.[71]

[71] *Ibid.*, ff. 5-8.

Estas demandas sugieren una percepción particular sobre la posición y los deberes de las mujeres dentro de una concepción autoritaria de la "tradición hindú", un mundo de domesticidad idealizada fabricado por Baba Ramchandra. De acuerdo con él, las mujeres de todas las castas gozaban de un estatus elevado en el orden hindú de la familia y el matrimonio, pero las mujeres satnamis habían sido condenadas y relegadas a una posición inferior. Baba Ramchandra, en este caso, posiblemente se refería a la percepción de los miembros de casta alta sobre las supuestas desviaciones sexuales de las mujeres satnamis. El modo de librarse de esto consistía en poner de relieve la maternidad, la *pativrata dharma* (la creencia en la completa fidelidad y firme devoción hacia el esposo) y la modestia, constituyendo, estas dos últimas, un dogma para las mujeres satnamis y un código moral adecuado para la familia. Esto implicaba, por un lado, la protección de las mujeres satnamis de las diferentes formas de explotación sexual con el fin de ayudar a mantener su *pativrata dharma* y, por el otro, una medida para conservar los signos de estatus y la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. Los temas estaban vinculados y estructurados por una oposición entre el hogar y el exterior, oposición que lo abarcaba todo.

La carta pedía el fin de los matrimonios a corta edad de las jóvenes satnamis y abogaba por su educación. Además, el aprendizaje y el conocimiento deberían adaptarse a las virtudes de la domesticidad y a la práctica de la maternidad, a servir a los esposos y al gurú —"lo cual mejora la situación doméstica y social, de modo que adquiramos honor en el mundo"—, además de enfocarse a eliminar los estigmas vergonzosos del linaje satnami. Por último, esta vergüenza omnipresente tenía que abordarse de otras formas. Se hacía un llamado a los líderes satnamis para que proporcionaran un poco más de tela a las mujeres satnamis para que se cubrieran los pechos. La referencia a los pechos como receptáculos de leche los despojaba de su significado erótico y juguetón —el cual aparece con frecuencia, por ejemplo, en el género de poemas cortos denominados *dadaria* y que forman una parte importante de las bromas románticas y sexuales entre mujeres y hombres en los momentos cotidianos del trabajo y del descanso en Chhattisgarh—, y les otorgaba únicamente la función de la crianza. El recato y la maternidad trabajaban en equipo para combatir la vergüenza.

La noción de las *panchkanya* (las cinco jóvenes puras) que aparece en el título, de hecho se refiere a cinco diosas del panteón hindú que son

madres, encarnan diferentes virtudes y se caracterizan por la pureza que acompaña a las jóvenes antes de la pubertad. El estatus de una mujer casada —el de ser una *suhagan* (la que se pone bermellón en la partidura del cabello), la encarnación de una condición favorable— es privilegiado y se celebra dentro del complejo de los rituales y prácticas hindúes. El mensaje de la importancia de la condición de mujer casada a menudo se transmite en términos negativos. La figura de la mujer casada se presenta en oposición a la viuda y a la prostituta.[72] Así, encontramos que los reclamos contra la explotación sexual de la "Panchkanya Dehati" evocaban la figura de la prostituta. A las mujeres satnamis se les debía conservar *pat* (puras) y no se les debería convertir en prostitutas. Debían ser defendidas de las transgresiones de las normas sexuales por parte de diversas figuras de autoridad: *panch* y *sarpanch* (petición 3), y del amo, de sus hijos e incluso de sus sirvientes (petición 9); cuando tenía lugar el *ramat* (el viaje del gurú), del gurú, de los *mahants*, de los *diwans*, de los *sipahis*, y en la vida cotidiana, de los *bhandaris* y los *mahants* (peticiones 3 y 10); por último, en los lugares alejados del hogar, de los *sahibs* (blancos y negros) de las fábricas, de los guardias, de los empleados de oficina y de los barrenderos (petición 12). A las mujeres satnamis se les debía mantener en el hogar y no enviarlas a trabajar fuera de éste, ya que esto provocaba la fractura del patrón de los derechos conyugales del marido sobre el cuerpo de su esposa (petición 9). Las normas que se invocaban estaban vinculadas a las mujeres casadas y a las madres —la encarnación de la fidelidad— y, al igual que las mujeres mismas, se encontraban situadas dentro de una construcción de la moralidad de la familia. Desde luego, se utilizaba la oposición entre el hogar y el exterior.

[72] Sobre la pureza del *kanya*, el buen agüero de la mujer casada y su oposición con la viuda o la prostituta, véase Leela Dube, "On the constructions of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. (*WS*) 11-19. Evidentemente, es cierto que la distinción entre lo que es de buen agüero y lo que es de mal agüero varía en los contextos. En el matrimonio, por ejemplo, las novias de casta alta solían tomar el *suhag* (bermellón) de una prostituta o, en Chhattisgarh, de una *dhobin* (lavandera). Tanto a la prostituta como a la lavandera —debido a que podían volverse a casar— se les consideraba *saada-suhagan* (novias eternas). Marglin también ha sostenido que la distinción entre lo que es de buen y de mal agüero, a diferencia de las preocupaciones por la pureza y la contaminación, no es jerárquica. F.A. Marglin, *Wives of the God King*. Véase también Leela Dube y Saurabh Dube, "Women in India, hinduism and the category of 'politics'", *Journal of Social Studies*, 37, 1987, pp. 72-80.

Las peticiones expuestas en la "Satnami Panchkanya Dehati" no se dirigen a ningún centro de autoridad específico, y a ningún hombre de rango superior se le absuelve completamente de culpa. Se pretende que los padres y los suegros impidan los excesos de los gurúes y de los superiores dentro de la Satnampanth, y cuando los padres y los suegros son cómplices de la utilización de las mujeres satnamis al vender sus cuerpos, el llamado se dirige a los gurúes. Todas las figuras de autoridad son culpables en algún sentido y, en diferentes momentos de la narración, se hace una petición a cada una de ellas. La responsabilidad de aplicar el nuevo código recaía en los hombres de mayor rango dentro del hogar y en el gurú de la Satnampanth. En el nuevo código de moralidad de la familia, el recato y la castidad de las mujeres simbolizaban el honor masculino.[73]

En la creación de una economía moral de la familia también se incluía la oposición entre el hogar y el exterior. La familia, la unidad doméstica, se dedicaba a la producción de cereales. En este sentido, lo que se reclamaba era que se vendieran los cereales a precios bajos en el mercado (petición 7). Contraer una deuda creaba problemas similares. La imposibilidad de pagarla daba lugar a abusos e insultos y a la venta de bienes, ornamentos y animales. Los bienes, como los cereales, eran producidos por el trabajo de la familia. Los adornos de oro y plata, al igual que el ganado, eran signos de estatus. A fin de que la familia conservara los bienes, los ornamentos y los animales, las deudas debían pagarse rápidamente. En forma semejante, cuando alguna desgracia obligaba a los hombres satnamis a abandonar el hogar para ir a trabajar a fábricas o a minas de carbón, dejando a las mujeres en sus hogares, la consecuencia era la alteración del código de moralidad y de la economía familiar (petición 12). Finalmente, teniendo la familia una posición privilegiada en el nuevo código y estando situada en el centro de éste, era lógico que las jóvenes no debieran casarse con miembros de familias "inadecuadas", en las que se comiera carne y se consumieran tabaco y alcohol (petición 13).

La castidad y el recato como características definitorias de las mujeres satnamis también se incluían al final de la narración escrita por Ramchan-

[73] Para un análisis de temas similares en otros contextos, véase Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, y Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durhan, Duke University Press, 2004, cap. 2. Véase también John Kelly, *A Politics of Virtue. Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

dra, pero atribuida a la imaginaria Vidyavati. Se hacía hincapié en la importancia del ideal de la *pativrata* mediante citas del *Ramcharitamanas*, de Tulsidas: las mujeres satnamis tenían que seguir las instrucciones dadas por Anusuia a Sita para ser mujeres, esposas y madres perfectas.[74] Se les exhortaba, una vez más, a despertar y a criar hijos varones valientes y devotos que encarnaran las características de los legendarios guerreros kshatriyas.[75] Además, en un largo pasaje dirigido a todos los satnamis, se criticaba la práctica satnami de vender cereales en el mercado. En el pasaje se resaltaban las tremendas dificultades y penalidades que enfrentaban los satnamis al llevar los cereales a los mercados de las ciudades y los insultos que recibían al venderlos. Las inclemencias del tiempo, la mala alimentación y los abusos sufridos durante un largo y penoso viaje, el cual generalmente se emprendía después de haber cargado las carretas en la casa, servía para definir la oposición entre el hogar y el exterior; y la absoluta falta de cuidado con la que se trataba el grano y el bajo precio al que se vendía contrastaban con el amor, el cuidado y el trabajo de la familia que participaba en su producción.[76] Todo esto recalcaba la necesidad de una moralidad y de una economía adecuada en la familia. Por último, en un largo pasaje en el que se abordaban las prácticas inmorales dentro de la familia, se censuraba enérgicamente que los satnamis comieran carne.

> ¡Oh, hermanas!, nosotras somos las que echamos a perder a nuestros hijos varones. Los hijos están, ante todo, subordinados a nosotras. Un día iba de mi aldea a mi hogar natal. En el camino pasé frente a una aldea. ¿Qué vi allí? Un buey que yacía muerto. Había algunas mujeres y hombres en el lugar. Aquí y allá graznaban cuervos y buitres. En algunas partes los perros se unían al grupo. En otras, los muchachos iban de aquí para allá llevando carne. Por el camino pasó frente a mí un satnami con un *janeu*.[77]

Este pasaje evoca una visión infernal de hombres y mujeres semejantes a cuervos y buitres, y de muchachos similares a perros. Todos ellos son criaturas predatorias. El contraste se establece mediante la figura del satnami que lleva una *janeu*. El mensaje era claro: los satnamis tenían que re-

[74] "Satnami Panchkanya Dehati", ff. 14-15.
[75] *Ibid.*, ff. 12-13.
[76] *Ibid.*, ff. 17-18.
[77] *Ibid.*, ff. 21-23.

nunciar a comer carroña a fin de reformar a la familia y de liberar a la Satnampanth de sus estigmas vergonzosos.

El impulso de reformar la familia culminó en un conjunto de reglas detalladas, consistentes en 46 puntos: el "Modelo para procrear niños", que aparece al final de la "Satnami Panchkanya Dehati". Se trataba de una notable composición que reunía diversos temas, como las características de diferentes clases de comida —por ejemplo, el garbanzo y la leche como sustancias que reponían la virilidad de los hombres— y algunas ideas sobre el acto sexual, sobre la preñez y sobre el nacimiento de los hijos, todo ello salpicado de sabiduría popular. El acto sexual había de caracterizarse por la pureza y debía practicarse con fines de procreación, para engendrar niños varones sanos y fuertes, valientes y devotos.

> 1] Bañaos y usad ropa limpia. 2] Extended lienzos limpios en el piso. 3] El cuarto día del mes, después de la medianoche: 4] colgad cuadros de devotos valientes en la casa. 5] La mujer debe decir al esposo que para engendrar un hijo varón debe dar semen. 6] La mitad del estómago debe estar llena de comida dulce. 7] Los pensamientos y el espíritu del hombre y de la mujer deben ser uno. 8] No te acerques a la mujer después de estar enojado. 9] Mientras realizáis el acto sexual, ambos deben hablar acerca del conocimiento. 10] Después del acto sexual, el marido debe limpiar sus genitales e ingerir leche, garbanzo o agua. 11] Después del acto sexual, la mujer debe voltearse del lado izquierdo y, transcurrida una hora, debe levantarse y bañarse; eso es todo. 12] Durante el embarazo, no deben tenerse relaciones sexuales.

Las virtudes de la fuerza, la devoción y la valentía habían de inculcarse en los niños varones, dándoles la comida apropiada en el tiempo correcto. A las niñas no se les ignoraba, pero los niños eran los privilegiados.

> 14] A los niños varones, en lugar de darles pecho, se les deben dar pequeñas cantidades de jugo de uva, de granada y de otras frutas similares… 16] Si los niños varones lloran, no les deis leche. 17] No se debe dar leche a los niños después de llegar de trabajar o después de levantarse tras haber estado sentada junto a la estufa. 18] Después de que los niños cumplan un año, no les deis cereales viejos… 23] Haced que los niños beban hojas picadas de albahaca [disueltas en agua]… no se enfermarán.

Los hijos, en especial los varones, tenían que recibir educación, ser alejados de las influencias inmorales y ser criados en forma adecuada.

> 15] No dejéis a los niños y a las niñas desnudos… 19] No enseñéis a los niños y a las niñas improperios desde una edad tierna. 20] Cuando las madres y los padres, los hermanos y las hermanas, las suegras y los suegros se encuentren con los niños deben decirles cosas buenas… 24] No uséis o hagáis usar a vuestros hijos ropa sucia. 25] Enseñadlos vosotros mismos o enviadlos a la escuela después de que cumplan tres años. 26] Montar a caballo, ejercitarse usando una vara, nadar, subirse a los árboles, correr, subirse a los muros y brincar desde allí, sacar a pastar a los bueyes, juntar pastura para las vacas, aprender cantos devocionales, éstas son tareas que los padres deben aprender y enseñar a los hijos varones o hacer que otras personas se las enseñen.

Asimismo, los hijos debían ser protegidos de las amenazas de la envidia, de los peligros y del siempre presente mal de ojo.

> 13] Para evitar los ardides de una mujer o un hombre perversos, debe atarse un hilo negro en las caderas [del hijo varón], esto es beneficioso… 21] No enviéis solos a vuestros hijos a ninguna parte. 22] No pongáis adornos de oro y plata a vuestros hijos.

Por último, el texto definía la forma de administrar la economía familiar de los satnamis mediante instrucciones relativas a la realización de viajes y mediante la exposición de un código de las prácticas correctas arraigadas en la unidad doméstica.

> 27] Si vais a otro territorio o a cualquier otro lugar, la mujer y el hombre deben ir juntos. 28] No llevéis dinero con vosotros. Si tenéis que dormir en el trayecto, dormíos mientras los otros estén despiertos; después despertaos y dejad que los otros duerman. 29] Cuando vayáis a otro territorio, llevad herramientas útiles y tomad a un hombre confiable de la aldea. 30] No os detengáis en la casa de cualquier persona cuando os encontréis lejos del hogar. 31] Comed solamente la comida que hayáis preparado con vuestras propias manos. 32] No contéis a nadie las penalidades y los secretos de vuestro hogar. 33] Ayudaos primero a vosotros

> mismos y después a los demás. 34] A cualquier lugar que vayáis, enteraos de sus alrededores. 35] En situaciones de crisis, tomad decisiones ignorando las consideraciones de vuestra propia casta y religión. 36] Mientras viváis, no dejéis vuestros campos, vuestro país, vuestra mujer, vuestros vestidos, vuestros patrones de conducta, vuestros pensamientos, vuestra casta, vuestros jardines, vuestros ríos y vuestros estanques. 37] El conocimiento y las virtudes deben aprenderse de quienes los poseen. 38] En este mundo y en el otro se sostiene que la casta se debe a las acciones. Por esta razón, realizad buenas acciones con el fin de cambiar tu casta y tu *varna*. 39] No tengáis deudas con nadie: comed poco, usad ropas desgarradas, pero pagad la deuda. 40] No abandonéis vuestra fe a causa de una amenaza o de la avaricia. 41] No vayáis a ninguna parte sin ser llamados. 42] Permaneced fieles a la palabra verdadera y considerad a otra mujer como a vuestra madre. 43] Volveos productivos y olvidad la pobreza. 44] Tanto la esposa como el marido deben aprender a leer. 45] No vendáis vuestras tierras; es mejor vender cereales. 46] Aunque arriesguéis la vida, no vendáis vuestra vaca, vuestra hija o vuestra tierra. Donadlas a una persona buena.[78]

En esta parte hay ecos de las preocupaciones expresadas en las otras secciones de la "Satnami Panchkanya Dehati". En el "Modelo para procrear niños", una guía detallada para la conducta apropiada, también se mantenía la oposición entre el hogar y el mundo exterior. Evidentemente, el mejoramiento de la Satnampanth tenía que realizarse por medio de una reforma de la familia satnami.

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la "Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni" para las mujeres satnamis? Es evidente que el texto normativo y prescriptivo abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. Ya hemos visto que en el detallado testimonio oral de Mogra, una mujer satnami que creció en el periodo colonial tardío, la explotación sexual había figurado como un elemento crítico de la experiencia cotidiana. Otras narraciones orales satnamis acerca del pasado también tocaban el tema, aunque de forma algo más fragmentaria. De entre éstas, la voz más elocuente es la de Pitambar, un hombre satnami viejo.

[78] *Ibid.*, ff. 24-28.

> Los miembros de las castas altas no nos tocaban. Nunca comían con nosotros. Pero siempre estaban dispuestos a fornicar. Para "esto", nuestras mujeres no eran intocables. ¡Grande es la casta! Incluso después de haber lamido las partes privadas de las mujeres satnamis, no perdían su pureza. Los *zamindares* y los funcionarios del gobierno podían llegar a ser detestables. Todos querían arroz, leche y *ghee* [especie de mantequilla clarificada] de buena calidad. Algunos querían *daaru* [licor]. Muchos —sobre todo los policías, los recaudadores de impuestos y los funcionarios forestales— querían mujeres. Era difícil rechazarlos. Los ricos proporcionaban la comida y la bebida. Nosotros teníamos que hacer diligencias y proporcionar mujeres.[79]

Al mismo tiempo, Baba Ramchandra tenía el propósito de que su nuevo código constituyera un modo efectivo de intervención y control. Las reglas para la conducta, la moralidad y la economía adecuadas de la familia satnami debían ser puestas en práctica por los hombres de mayor rango dentro de la familia y de la Satnampanth.[80] El hecho de privilegiar la maternidad y el recato, así como la obediencia y la fidelidad absolutas hacia el marido, como los ideales dominantes para las mujeres satnamis, además de la exaltación de los hijos varones valientes y devotos en la familia satnami reformada, tenían la intención de contener un patrón más fluido de las relaciones de género, que eran, sin duda, asimétricas y moldeadas por una ideología patrilineal y patrivirilocal. El credo de la *pativrata dharma*, al menos implícitamente, intentaba controlar las prácticas del *churi* y de la sexualidad de las mujeres satnamis. La "Satnami Panchkanya Dehati" abordaba el tema de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y obligaciones. Todo esto estaba moldeado por una lógica más amplia. El nuevo código de Baba Ramchandra situa-

[79] Testimonio oral de Pitambar grabado por S.C. Dube, Bhopal, junio de 1985.

[80] Lata Mani ha analizado la manera en que las mujeres llegan a ser cada vez más el signo clave en los debates del siglo XIX sobre el rango en la tradición hindú y sobre la legitimidad del poder colonial. Estos debates no ofrecían una voz a las mujeres como sujetos y les negaban poder. De hecho, los aspectos referentes a las mujeres en los proyectos de reforma social podían aumentar el control de los hombres sobre las mujeres dentro de la comunidad. Lata Mani, "Contentious traditions: The debate on *Sati* in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (comps.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.

ba al género dentro de un "conjunto jerárquico y coordinado de relaciones" dentro de la familia satnami y de la Satnampanth.[81] El proyecto de "domesticación" que contenía la reforma estaba basado en la premisa del reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería mecanismos de control político y ritual para poder ser introducido en los difusos dominios de la producción, el intercambio, la sexualidad y la crianza dentro de la familia satnami.

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha sólo recogieron algunas de las preocupaciones del proyecto de reforma de Baba Ramchandra, el cual, como hemos visto, era sumamente intervencionista. Por ejemplo, se pretendió purificar a la familia satnami mediante la decisión de dar a los niños nombres respetables que estuvieran relacionados con el valor y la pureza. A principios de la década de 1920, Naindas dijo al misionero M.P. Davis que los satnamis, en una reunión masiva, habían decidido dejar de dar a sus hijos nombres tan despreciables como Khubra (encorvado), Mehtar (barrendero), Pachkaur (sin valor) y Thanwar (mozo de cuadra). Estos nombres "despreciables", que en realidad tenían el propósito de evitar el riesgo del mal de ojo por envidia, iban a ser reemplazados por nombres "respetables" como Singh (león) y Das (servidor de Dios).[82] En forma similar, en una reunión a la que asistieron alrededor de 2 000 satnamis bajo la presidencia del gurú Agamdas en febrero de 1927, se decidió que las mujeres satnamis deberían usar blusas. Si no seguían esta "regla", sus familias serían multadas.[83] Por último, las medidas más perdurables para la reforma de la familia fueron tomadas por la jerarquía de la Satnampanth, la cual había aumentado y había sido reconstituida. La organización más importante era el *athgawana* (comité de ocho aldeas):

> El *athgawana* se creó por primera vez alrededor de 1928, dos o tres años después de la visita a Kanpur [sesión del Congreso Nacional Indio en 1925]. Todos los matrimonios tenían que celebrarse dentro del *athgawana* o, si no era así, con la autorización de los *bhandaris* y los *panchas*. ¿Para qué? Para que los pillos y la gente mala no vinieran a arruinar a nuestras

[81] Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Nueva York, Pantheon, 1980, p. 198.

[82] M.P. Davis, "The satnami tragedy", *The Evangelical Herald*, Saint Louis, Missouri, 8 de junio de 1933.

[83] *The Hitavada*, 17 de febrero de 1927.

> jóvenes y a nuestras familias. Esto mantenía a los satnamis unidos, a nuestra religión viva.[84]

Los dirigentes de la Satnami Mahasabha impusieron en forma estricta las reglas del matrimonio y de la comensalía. "Bajo la Mahasabha un hombre que tomara otra esposa tenía que dar de comer a la casta. No había escapatoria".[85] En 1933 el misionero M.P. Davis escribió: "El *mahant* [Naindas] había venido a la aldea a fin de disciplinar a algunos creyentes cuyas esposas o hijas habían sido agraviadas por el pastor. En lugar de castigar a este último, que pertenece a otra casta, simplemente expulsó de la casta a un padre porque debería haber sido más cuidadoso con su hija vagabunda".[86] Algunos satnamis manifestaron que Naindas y Anjordas solían venir a ver si la gente obedecía la *kanun* (ley) de la *samaj* (sociedad) satnami. En caso contrario, éstos azotaban con varas a los desobedientes y recalcitrantes. La legalidad, el idioma de mando y la reforma de la familia estaban estrechamente vinculados entre sí en las actividades de la Satnami Mahasabha.

CONCLUSIONES: GÉNERO Y PODER

¿Cuáles son las implicaciones que pueden deducirse de los argumentos y de los documentos expuestos anteriormente? La ideología y la práctica del parentesco entre los satnamis valoraban el trabajo de las mujeres —a pesar de que se les negaran a éstas derechos de herencia y derechos sólidos en sus hogares natales y afines— y otorgaban flexibilidad a las mujeres al permitirles establecer relaciones en segundos matrimonios. Esto significa que, en los matrimonios *churi*, las mujeres satnamis tenían un margen para negociar, enfrentar y, de vez en cuando, subvertir los principios del parentesco patrilineal y patrilocal, de modo que podían llegar a acuerdos en tales ámbitos de género. Al mismo tiempo, la alta incidencia de segundos matrimonios en la comunidad, combinada con su bajo estatus ritual, dio lugar a que los hombres de casta alta con tierras y autoridad se valieran de sus ideas sobre la promiscuidad y la marginalidad de las mujeres satnamis para ex-

[84] Testimonio oral del *mahant* Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.
[85] Testimonio oral del *bhandari*, Ledri, 19 de diciembre de 1989.
[86] M.P. Davis, "The satnami tragedy".

plotarlas sexualmente. De hecho, para los hombres de casta alta, la "promiscuidad" de las mujeres satnamis constituía simplemente un ardid para su explotación sexual. Asimismo, como miembros de una secta, las mujeres satnamis podían pasar por alto algunas de las restricciones destinadas a mantener las fronteras que regulaban las economías de la sexualidad en el orden de casta. Pero en este caso, también, los hombres de otras castas sacaban ventaja, y, además, los miembros de la jerarquía organizativa satnami utilizaban sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo.

La elaboración de las castas altas sobre el relajamiento sexual de las mujeres satnamis también se debía a otras causas. En realidad, las ambigüedades y tensiones de género abarcaban los rituales y los mitos del grupo. Esto es especialmente cierto en el caso del *jhanjeri chauka*, que se centraba en la fertilidad y en la reproducción del grupo. El ordenamiento de género en este ritual parece sugerir que las mujeres se constituían en las protagonistas clave, cuya participación y *agency* eran esenciales para el mantenimiento de las fronteras, al mismo tiempo sexuales y simbólicas, de la comunidad. Tal como hemos visto, el ritual se llevaba a cabo cuando una mujer satnami no había podido parir hijos, incluso después de largos años de matrimonio y de cohabitación con uno o varios hombres. En el ritual, representado durante la noche en circunstancias descritas constantemente como oscuras y peligrosas —en gran concordancia con lo liminar—, las mujeres satnamis, con aspecto de diosas primigenias, escogían a los hombres de la comunidad con quienes, uno tras otro, tendrían relaciones sexuales.

El ritual del *jhanjeri chauka* plantea problemas extremadamente difíciles sobre la interpretación de la naturaleza y las implicaciones de la *agency* y la sexualidad, así como de la calidad de esposas y la maternidad de las mujeres. Estas cuestiones están muy vinculadas con la ética de quienes están en contra del contenido de los relatos de aquellos que hacen posible nuestras etnografías e historias, y también incluyen los límites de la versión de un hombre de casta alta [como yo], basada, no sólo, ni por capricho, en la palabra de los hombres satnamis, sino en las exigencias de la política de género en el trabajo de campo. No es sorprendente que en este caso haya aspectos de voyeurismo que muy posiblemente puedan ser inherentes a la labor etnográfica. Al mismo tiempo, existen al menos dos aspectos notables de este ritual que sobresalen, aspectos que, en forma simultánea, explican dos caras de las percepciones culturales más amplias de la sexualidad de doble filo de las mujeres. Por un lado, el ritual destacaba en forma implícita la responsa-

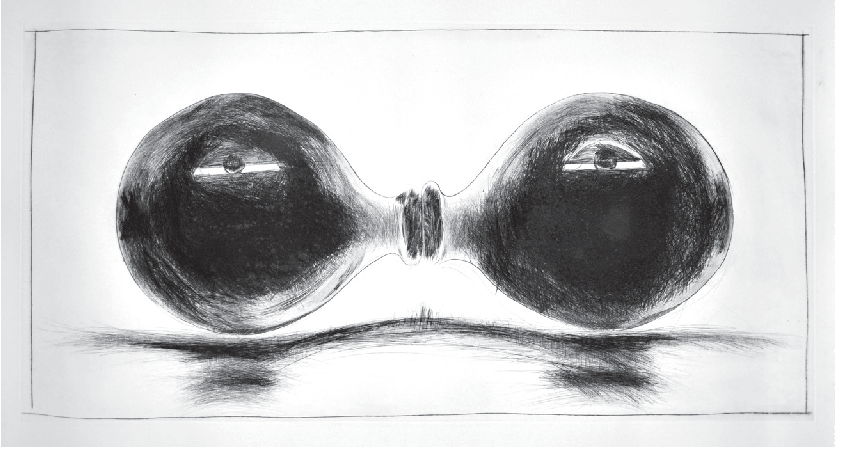
bilidad de los hombres respecto a la "esterilidad" de las mujeres, dando un importante giro a la concepción dominante de los respectivos papeles de la mujer y del hombre en la reproducción biológica en el sur de Asia patrilineal. Por otro lado, también convertía el cuerpo de las mujeres satnamis en un lugar que servía para reforzar la solidaridad de los hombres dentro de la comunidad y para transformar la sexualidad de las mujeres mismas en un instrumento para la reproducción del grupo y de sus fronteras.

Volviendo a una parte del universo interpretativo de la Satnampanth, los mitos del grupo establecían una clara relación entre la sexualidad de las mujeres y su *agency*. No se trataba únicamente de que los principios de la sexualidad femenina dominaran el significado de las mujeres en los mitos satnamis, sino también de que la intervención de los ardides femeninos —en la forma de representaciones del deseo indomado y desenfrenado de las esposas de los gurúes— evocara divisiones, disputas y desorden en la Satnampanth.

No resulta sorprendente que una iniciativa importante de la Satnami Mahasabha para reformar la comunidad y redefinir su identidad se hubiera centrado en un reordenamiento de la familia, de las relaciones conyugales y de género dentro de la familia satnami. La manipulación de la monogamia y de la doctrina de la fidelidad de la mujer al esposo formaba parte de una tentativa más amplia de "domesticar" la reforma, esto es, de poner bajo control y dominar los difusos campos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio, a fin de ejercer el poder político y ritual en forma efectiva. Así, Baba Ramchandra creó un nuevo código de moralidad y economía para la familia satnami en el que se privilegiaban la maternidad y la *pativrata dharma* como ideales de las mujeres satnamis. Dicho código, en forma característica, iba a ser aplicado por los hombres de la Satnampanth. Los satnamis tenían sus propias formas para intervenir en estos aspectos. La actuación de los dirigentes satnamis de la Mahasabha contribuyó al saneamiento de la familia satnami. Posteriormente, éstos se opusieron y desecharon los ambiciosos planes del benefactor de su comunidad perteneciente a la casta alta. Si el desafío satnami a diversas formas de autoridad establecía como premisas las estructuras de dominación, el juego de poder en la comunidad también estaba acompañado de un cuestionamiento implícito de lenguajes ajenos de control. Sin duda, esto fue parte de un debate más amplio, insertado en la práctica histórica, sobre los intrincados matices de las relaciones entre significado y poder, y entre el pasado y el presente.

TERCERA PARTE

EVANGELIO E IMPERIO



Sin título.

PRÓLOGO

Heidelberg es una hermosa y pequeña ciudad con un carácter muy propio. Como lugar en la historia, ofrece una oportunidad única para discutir sobre las esferas del conocimiento y deliberar sobre los límites de las disciplinas. En el impecablemente restaurado Wissenschaftsforum, ubicado en un extremo apacible de la calle Haupstrasse a la sombra del Schloss (castillo) que domina el viejo pueblo, con una hermosa vista sobre el "camino del filósofo" del otro lado del río Neckar, estudiosos de las ciencias y sabios de las humanidades se reúnen varias veces al año para asistir a diversos coloquios y conferencias. Esto también era así a principios del verano de 1997. La tercera semana del mes de junio de ese mismo año, al final de un taller sobre la plasticidad en las ciencias físicas, varios eruditos y estudiantes de diversas procedencias coincidieron en Heidelberg para deliberar sobre los contornos, las continuidades y algunos de los cambios en el estudio del Estado, la sociedad, la religión y la cultura en la India oriental.

El clima en Heidelberg es extremadamente impredecible. Los participantes del taller apenas empezaban a desempacar sus maletas cuando comenzó a lloviznar sobre el pueblo universitario y turístico. El sol radiante cedió su lugar a un cielo gris sombrío, encapotado de nubes amenazadoras y decididamente negras que pronto abrumaron Heidelberg. Durante los cuatro días del coloquio, la llovizna se tornó en lluvia y a veces en diluvio. El agua formaba charcos en las esquinas, arroyos en las calles. En los cafés se suscitaban romances oscuros. El pueblo rezumaba amores húmedos. Pero nada distraía a los académicos, reunidos con un firme propósito en el Wissenschaftsforum.

Me alegra poder informarles que la conferencia se desarrolló tal como se esperaba. Se entablaron diálogos y se presentaron ponencias, se hicieron preguntas, se acumularon puntos y se ajustaron cuentas, no sólo en la sala de conferencias sino también en el comedor, a la hora del buffet frío del mediodía. En las noches, asistentes al seminario y ponentes, algunos feli-

ces y otros desencajados, se reunían en grupos para proseguir la discusión, acompañados de cerveza o vino. No me malinterpreten. Son justamente estas cosas las que nunca faltan en una conferencia típicamente bien organizada. Entonces, se preguntarán, ¿por qué me explayo sobre Heidelberg y el coloquio, si lo que está en juego no parece ser más que una serie de variaciones menores sobre un tema de sobra conocido? Lo cierto es que hay una explicación.

En la tarde del segundo día del coloquio sobre la India oriental, dos ponencias fueron presentadas de manera impecable. El tema de la primera era la comunicación que el grupo indígena soara mantiene con sus ancestros; la segunda trataba del rito y la reencarnación entre los indígenas gadabas. Durante ambas presentaciones, me sorprendí a mí mismo reflexionando sobre el lugar del antropólogo como un pionero y un viajero, emergiendo de lugares modernos y atravesando espacios encantados.

La primera conferencia, sobre las pinturas en las paredes de las chozas de los soara —pintadas como un medio de comunicación con los ancestros—, comenzó con la evocación de una travesía, un viaje que condujo a los estudiosos de la vida de los soara a buen puerto. La expedición (evocada) de cinco horas a través de un terreno difícil para llegar hasta los habitantes de las zonas altas, me recordó los tropos que habían impulsado a los misioneros a andar por los terrenos más peligrosos de la India central durante la década de 1860. Si el primer misionero recibió agua de la mano de un gurú intocable, nuestros intrépidos investigadores tuvieron que sufrir el destino de compartir el aguardiente local con los parroquianos tribales. El licor fue bebido con una ligera mueca pero sin mayor recelo, todo en interés de la investigación etnográfica, según se nos dijo para nuestra gran admiración.

El dolor causado por la desaparición de la "tradición" mural entre los soara recordaba el mismo paternalismo —aunque bajo otra apariencia— que había modelado la visión y la práctica evangélica en la India central. También los soara parecían niños, alejados del pensamiento racional y objetivo de Occidente. Sin embargo, a diferencia del anhelo del misionero de guiar, criar y controlar a sus pupilos dentro de los límites de una empresa paternalista, esta vez el pretexto del erudito era salvar a los soara. Más precisamente, la misión del etnólogo consistía en proteger la tradición mural de los ingenuos soara del despiadado avance de la modernidad, representada dramáticamente (si bien de manera irónica) por la presencia de los misioneros bautistas en la región.

A lo largo de la presentación, un gesto mínimo de condescendencia hacia los automóviles y los *jeeps*, los aviones y los helicópteros que aparecían muy significativamente en las transparencias —proyectadas en el Wissenschaftsforum— de los murales de los soara daba a entender sencillamente la capacidad de adaptación de la estética de la tradición. Una estética y una tradición ahora animadas por la sensibilidad primitiva de los jóvenes, que aprovechan todos los objetos maravillosos provenientes de Occidente. Lo que no pudo expresar la imagen académica fueron las muchas maneras como estos símbolos del poder del Estado indio, y estas señales de la dominación de los subordinados locales, fueron apropiados de manera creativa y al mismo tiempo replanteados en formas críticas por los soara para (re)dibujar en sus murales la relación entre la vida y la muerte, el infierno y los dominios del cielo.

Durante la discusión que siguió a esta ponencia, un participante trajo a colación el paisaje luterano, desolado y gris, de la película de Andréi Tarkovski, *El sacrificio*. Al final de la película, en medio de este paisaje, un pequeño hace una pregunta a la figura imponente de su padre. Sin maravillarse por el principio, ni presintiendo el final, sino más bien aceptando lo que ya ha transcurrido, el niño pregunta: "En el principio fue la Palabra. ¿Y por qué, padre?". El participante nos planteó la siguiente pregunta: ¿acaso el paisaje exuberante de los soara no podía ser una medida de la distancia y la diferencia en la labor de la Palabra? E insistió: ¿acaso la Palabra que los misioneros bautistas llevaron al sur de Orissa no fue reinterpretada y replanteada por los soara con principios y fines bastante diferentes? (o como lo planteó John Hutnyk, un antropólogo de otra índole, con menos discreción: ¿qué impedía a los soara hurtar una pequeña imagen del niño Jesús y colocarla en sus murales?). La respuesta fue un silencio deliberado y sardónico.

La segunda ponencia de aquella tarde tomó un curso bastante diferente. Enfocada en el papel del rito y la reencarnación entre los gadabas adivasi del sur de Orissa, la elaboración de estas ideas en la ponencia estuvo marcada por una modulación de la voz y un estilo de redacción que continuamente hacía aproximarse a la naturaleza y la cultura. Aunque estaban insertadas como oposiciones analíticas dentro del marco formal de la ponencia, gracias a la narrativa de la presentación, la naturaleza y la cultura confluían en una sola entidad. Aquí, la voz trascendental y la visión impecable del etnólogo orquestaban los elementos interconectados y los aspec-

tos dispersos del rito y la reencarnación entre los gadabas. Poco había en su descripción que permitiese una distinción entre la forma de morir de los búfalos cuando eran sacrificados ceremonialmente y las formas de vida de los gadabas cuando negociaban con un Estado entrometido y un etnólogo forastero.

La prosa escrita y hablada del etnólogo se movía con verdadera suavidad entre una descripción (ritual) del drama y un drama (reencarnado) de la descripción, mientras repasaba todos los pasos y maniobras de los gadabas, una comunidad articulada como una colectividad individuada. El lugar y la posición del etnólogo como autor y testigo quedaban borrados de un paisaje poblado de grupos de búfalos y manadas de hombres, donde las mujeres oscilaban como los simples vectores de una lógica masculinista de parentesco, definida por hombres-que-dan-esposas y hombres-que-toman-esposas. El círculo estaba completo.

6. CRISTIANISMO Y COLONIALISMO

> Él se opone a la esclavitud, la poligamia, el canibalismo y el infanticidio. Él les enseña a los niños a que sean honestos, sobrios y ahorrativos; a las niñas a que sean puras, inteligentes y trabajadoras. Él persuade a los nativos a que cubran su desnudez, a que construyan casas… Es difícil derrotar al paganismo establecido desde hace tanto, pero lentamente éste cede ante el nuevo poder y gradualmente surgen los comienzos de la sociedad civilizada. En cada país donde se ha realizado el trabajo misionero encontramos que los primeros cambios duraderos hacia un orden social más elevado empezaron con el esfuerzo misionero.
>
> J.W. Shank, "The missionary as civilising agent", *Christian Monitor*, enero de 1910, p. 394.[1]

una obertura analítica

El acercamiento reciente entre la antropología y la historia sirve de base a diferentes orientaciones significativas en las humanidades y las ciencias sociales.[2] La alianza mutua y el diálogo crítico entre los antropólogos (de un cierto matiz) y los historiadores (de una franja particular) han conducido a versiones nuevas de la antropología y a formulaciones frescas de la

[1] Shank fue un misionero menonita pionero que trabajó en América Latina. Él sentía un profundo afecto por los misioneros menonitas que trabajaban en India central. Realmente su declaración encierra el lenguaje y las preocupaciones de su hermandad misionera en India.

[2] Por ejemplo, Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and the Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Alf Lüdtke (comp.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*

historia.[3] Realmente en la actualidad hemos superado bastante la etapa de las iniciales discusiones metodológicas y evaluaciones disciplinarias programáticas que trazaban las relaciones potenciales entre la historia y la antropología.[4] En los últimos quince años han pasado muchas cosas en la práctica crítica de la antropología histórica y la historia etnográfica. Los planes antropológicos han sido enganchados a esferas institucionales *historizadas* y a principios organizadores de significado y práctica, en el pasado y en el presente. Las reflexiones históricas han quedado demostradas en ricas exploraciones *etnográficas* de las variedades de conocimientos del colonizador y el colonizado y de las infinitas formas de vida de grupos superordinados y subalternos.[5] El trabajo de campo ha sido lanzado a un diálogo con la imaginación histórica. El material de archivo y las fuentes no oficiales se han leído a través de filtros etnográficos. En elaboraciones clave de este

(trad. de William Templer), Princeton, Princeton University Press, 1995; David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Brackette F. Williams, *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991.

[3] Respecto de las contribuciones de los historiadores, véanse Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Sabean, *Property, Production, and Family*; Lüdtke, *The History of Everyday Life*; Jacques Le Goff, *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1988; Giovanni Levi, "On microhistory", en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 97-119; Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996. En relación con las de los antropólogos, véanse John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992; Emiko Ohnuki-Tierney, *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990; Marshall Sahlins, *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, y Megan Vaughan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991. Hay que hacer énfasis en que éstos no son más que algunos ejemplos representativos de campos que se superponen ampliamente, con sus propias diferencias internas

[4] Respecto de tales discusiones iniciales, véanse Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987; Lynn Hunt, *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, y Hans Medick, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1987, pp. 76-98.

[5] Véase Nicholas Dirks, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. ix-xviii.

cuerpo de escritura más novedoso, la mezcla de historia y antropología ha llegado al punto de que resulta virtualmente imposible distinguir una de otra. Lo familiar se ha vuelto extraño. Lo extraño se ha hecho familiar.

Este capítulo explica las perspectivas de una antropología histórica o de una historia etnográfica, si se quiere, y articula lo "cotidiano" como un terreno analítico para explorar la producción, transacción y subversión del significado y el poder.[6] Aquí se reúnen algunas de las preocupaciones teóricas clave de estudios recientes sobre el cristianismo y el colonialismo y ciertos aspectos del registro etnográfico e histórico del cristianismo en la India central colonial, a fin de poner en primer plano unos cuantos temas fundamentales en el estudio del encuentro evangélico.[7] Ciertamente, los simples pormenores y los pequeños detalles y las líneas principales y los contornos amplios de un caso histórico y etnográfico específico pueden revelar las implicaciones más amplias del encuentro evangélico.

El encuentro evangélico en India central se situó en una intersección crítica entre el significado y el poder. Esto implicó dos procesos simultáneos y superpuestos: por un lado, el compromiso del proyecto misionero con las culturas coloniales de gobierno y, por el otro, la superficie de contacto de la teología protestante, las creencias evangélicas y las prácticas de los misioneros con los principios de casta y secta y con las instituciones y

[6] Lo "cotidiano" como una perspectiva analítica se encuentra elaborado en Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, Stanford University Press, 1995; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984; Lüdtke, *History of Everyday Life*, y Sabean, *Property, Production, and Family*.

[7] El trabajo se basa principalmente en una investigación de archivo acerca de los informes de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana —más tarde la Misión Evangélica Americana— en los Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri, y la Biblioteca Houghton, Universidad de Harvard; los metodistas en la Universidad Drew, Madison Nueva Jersey; los menonitas norteamericanos en los Archivos Menonitas y la Biblioteca Histórica, Goshen, Indiana; la Conferencia General de menonitas en el Bethel College, Newton, Kansas, y los Discípulos de Cristo y los Archivos de los Discípulos, Nashville, Tennessee. La investigación que realicé en estos archivos para el presente proyecto se llevó a cabo en 1993, con el apoyo de un generoso premio de investigación posdoctoral (Gr. 5603) de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner Gren, Nueva York, y en 1997 con el apoyo de una beca de investigación de la Academia de Religión Norteamericana y una beca para viaje de El Colegio de México. Los informes están en inglés, alemán, hindi y chhattisgari. Mi agradecimiento a Ishita Banerjee por haber traducido las fuentes en alemán. El premio de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner Gren también hizo posible el trabajo de campo en India central en 1994-1995 y 1996.

dinámicas de la vida aldeana, en la creación de una cristiandad indígena. Los misioneros, los catequistas y ayudantes nativos, los conversos y las congregaciones indígenas y los miembros de la población local eran protagonistas (e intérpretes) en dramas de percepciones divergentes. Ellos eran actores (y agentes) en obras de prácticas contradictorias. Los diferentes dramas que representaban la ubicación contradictoria del proyecto misionero dentro de los idiomas coloniales de dominación y los numerosos *shows* que representaban la conformación de una cristiandad indígena, eran actos inseparables y partes recíprocas del teatro del encuentro evangélico.

Este capítulo cuenta algunos aspectos de esta historia. Un relato más total de los dramas detallados (y de los detalles dramáticos), una versión más amplia del teatro enmarañado (y de las marañas teatrales) del encuentro evangélico, tendrán que esperar para otra oportunidad, para un cuento diferente.[8] Sin embargo, lo que reúno aquí no son simplemente cuentos dispares, escogidos al azar de entre las diversas teorías que están en oferta en un registro histórico y etnográfico más amplio. La tela del pasado compartido del embrollo evangélico se tejió entrelazando varios hilos, diseños diversos y muchos motivos; puntadas a tiempo hechas por misioneros evangélicos y conversos indígenas. Mi esfuerzo consiste en desenredar el tejido de estos hilos con objeto de presentar la textura de la tela de las historias mutuas del encuentro evangélico. Mi intento es deshacer las costuras de estas puntadas a fin de mostrar que los diseños de la participación misionera en las culturas del colonialismo estaban inextricablemente entretejidas en los dibujos de la creación de un cristianismo indígena. Mi tarea es rastrear la mezcla de estos motivos a fin de revelar que los diseños misioneros y los dibujos indígenas —siempre entremezclados y mutuamente conformados— definieron juntos la urdimbre y la trama de la maraña evangélica.

También podría haber aquí algo de un plan crítico más amplio. No me refiero tan sólo a la necesidad de oponerme a las respuestas que surgen de ansiedades profesionales de miembros de gremios de historiadores y corporaciones de antropólogos, desvaríos que persisten en presentar la historia y la antropología como campos distintos y formas separadas de empeño aca-

[8] Espero contar la historia de manera más amplia en mi libro *Formations of an Evangelical Modernity: Christianity, Conversion, Colonialism 1860-2005,* en preparación, que forma parte de mis proyectos actualmente en curso. Un subproducto de esta investigación es otro libro basado en los diarios de los catequistas nativos: Saurabh Dube, *In Other Tongues: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, en preparación.

démico. Los legados vivientes de imaginarios eurocéntricos —no sólo dentro de los gremios académicos profesionales sino también más lejos— me preocupan mucho más. La rígida separación entre las sociedades no occidentales inmutables y sacras enraizadas en el mito y el ritual, por un lado, y los órdenes occidentales dinámicos y complejos asentados en la historia y la razón, por el otro, mantienen su yugo en el aquí y el ahora. En otra parte analicé el persistente encanto de las oposiciones omniabarcantes —entre tradición y modernidad, mito e historia, ritual y racionalidad, emoción y razón, comunidad y Estado, Oriente y Occidente— en diversos contextos institucionales, varios campos intelectuales.[9] Aquí mi punto es más limitado. La enorme influencia de estos imaginarios ha establecido los planes para la historia moderna y la antropología contemporánea de Asia del sur. Así, una división clásica del trabajo académico continúa separando el estudio histórico del gobierno colonial de Asia del sur del análisis antropológico de la sociedad indígena en el subcontinente. Este capítulo se une a otros ejercicios críticos en el campo para subvertir la profunda división ideológica entre los deseos separados de la antropología y los anhelos característicos de la historia, en particular en el estudio del sur de Asia.[10] También va un paso más adelante. En mi discusión del encuentro evangélico, la metrópoli y los márgenes, los colonizadores y los colonizados, forman parte de una campo analítico singular, un terreno para desenredar los múltiples hilos del pasado compartido de los embrollos evangélicos y las culturas coloniales.

En consecuencia, este capítulo también hace una incisión en el cuerpo de los escritos sobre el cristianismo en Asia del sur. Los historiadores de la

[9] Saurabh Dube, "Rite place, rite time: On the organisation of the sacred in central India", *Calcutta Historical Journal*, 17, 1995, pp. 19-37; Dube, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 12, 1996, pp. 171-210; Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

[10] Aquí los estudios importantes incluyen a Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Arjun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Cohn, *Anthropologist among the Historians*; Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, Delhi, Oxford University Press, 1999, y Peter van der Veer, *Gods On Earth*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

Iglesia han producido una gran cantidad de estudios del proyecto misionero, los misioneros y el cristianismo en la región. Esta literatura nos proporciona crónicas detalladas de acciones y acontecimientos.[11] Varios otros ejercicios en el campo han estado guiados, una vez más, por la pretensión más bien simplista de que en India los conversos al cristianismo tendían a repetir un orden social modernizado —excepto por una persistencia parcial de la casta— en la imagen de los misioneros.[12] Sólo en años recientes los historiadores han empezado a explorar los significados de la conversión y la articulación de los misioneros, los conversos y el cristianismo con los esquemas indígenas de rango, honor, casta y secta.[13] Sin embargo, este significativo trabajo se ha enfocado sobre las iglesias ortodoxas en India del sur. Con excepción de la interesante, pero algo limitada, contribución de Eaton (1984) y la intervención más prometedora y emocionante de Scott (1992), el encuentro evangélico en los siglos XIX y XX y su compromiso con las culturas coloniales de gobierno siguen siendo áreas de estudio descuidadas. Los trabajos sobre la antropología del colonialismo y el cristianismo y del "contacto cultural radical" plantean que el tema origina una amplia gama de asuntos significativos.[14] Resulta claro que hay que incorporar estas cuestiones a los planes de la historiografía y etnografía de Asia del sur.

[11] Th. von Tanner, *Im Lande der Hindus oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, The German Evangelical Synod of North America, 1894; Julius J. Lohr, *Bilder aus Chhattisgarh und den Central Provinzen Ostindiens* (sin editor ni lugar de publicación), 1899; Theodore Seybold, *God's Guiding Hand. History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Pennsylvania, Million Testaments Campaign, 1971; J.A. Lapp, *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press, 1972; James C. Juhnke, *A People of Mission. History of the General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, Faith and Life Press, 1979.

[12] Henry Whitehead, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453; James 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 the Telugu country, 1869-1900: A case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79; Duncan Forrester, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of An glo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1980.

[13] Bayly, *Saints, Goddesses, and Kings*. La obra de Stirrat fue una excepción temprana: R. L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[14] Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973; Thomas Beidelman, *Colonial Evangelism. A Socio-historical Study of an East African*

BREVES INICIOS Y PRIMEROS ENCUENTROS

En 1868, Oscar Lohr, el primer misionero de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, empezó su trabajo misionero en Chhattisgarh, una amplia región lingüística y cultural al sureste de Madhya Pradesh. Fueron los satnamis quienes atrajeron hacia la región al misionero pionero. Los satnamis, tal como habían revelado las pesquisas preliminares de Lohr, eran paganos con una diferencia: eran un grupo monoteísta cuyo "credo" se oponía a la idolatría y a la casta. Para el misionero ésta era una conexión providencial. Era la voluntad del Señor. ¿Acaso se liberaría el rebaño una vez que contemplara al Salvador? Pero los satnamis no aceptaron la llegada del milenio. El grupo rechazó su "destino". Sin embargo, los misioneros siguieron arando el campo y sembrando las semillas de la fe. La vacilante empresa de la

Mission at the Grassroots, Bloomington, Indiana University Press, 1982; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; Jean Comaroff y John Comaroff, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press, 1979; Gwyn Prins, *The Hidden Hippopotamus. Reap praisals in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Renato Rosaldo, *Illongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980; William Roseberry, *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989; Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981; Ann Stoler, "Perceptions of protest: Defining the dangerous in colonial Sumatra", *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 642-658; Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980; Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Hea ling*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Collection and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press, 1991; Thomas, *In Oceania. Visions, Artifacts, Histories*, Durham, Durham University Press, 1997; Anne Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; David Scott, *Formations of Ritual. Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

conversión fue creciendo gradualmente mediante los lazos de parentesco y las perspectivas de una vida mejor bajo la economía paternalista de las estaciones misioneras. En el curso de muy pocos decenios más la empresa misionera en la región se expandió. A los miembros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana se unieron misioneros de otras confesiones: los menonitas de la Conferencia General y Norteamericana, los discípulos de Cristo, los metodistas, las Bandas Pentecostales del Mundo, y se produjo un movimiento hacia la labor con otras comunidades. Los conversos continuaron comprendiendo los mandatos misioneros e interpretando las verdades cristianas a través de los filtros de las culturas locales. La "cosecha", nunca abundante, era algo más que un poco curiosa. Los misioneros sembraban. Los misioneros cosechaban. Si hacían progresos, también tenían que volver sobre sus pasos.

En años más recientes, hemos tenido recordatorios forzosos de que el hombre blanco no siempre tuvo la iniciativa en los procesos de encuentro cultural.[15] En 1868, el misionero Oscar Lohr visitó al gurú satnami en su hogar en Bhandar, con ocasión del "festival anual" de la comunidad. El misionero describió en detalle cómo lo sentaron cerca del gurú y le sirvieron un refrigerio. A una "gran masa" de satnamis le hizo la triunfante revelación de que el *satyanam* (nombre verdadero) era Jesucristo. Lohr estaba regocijado por la cálida bienvenida. En forma inadvertida, el misionero también se aventuró en el campo de las representaciones etnográficas y la búsqueda de significados indígenas cuando afirmó que los satnamis le habían jalado la barba para demostrarle su gran honor y afecto en su "manera tradicional".[16] La hipérbole misionera señaló el acontecimiento como de una "significación histórica" monumental.[17] Pero, jalarle la flotante y larga barba a Lohr, ¿fue realmente la representación de un ritual atemporal, misterioso y acostumbrado, o fue simplemente una demostración de la curio-

[15] Prins, *Hidden Hippopotamus*; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; véase también Gannanath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1992, y Sahlins, *How "Natives" Think*.

[16] *Der Friedensbote*, 79, 20, 1928, pp. 309-315.

[17] Tal es el caso del misionero Notrott en el manuscrito de la primera historia de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana. El texto fue escrito en 1892; Notrott lo revisó y lo pasó a máquina en 1936. Ambas copias están en alemán. Notrott, "Historia mecanografiada de la Misión", p. 5, Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri (de aquí en adelante, EAL).

sidad satnami? El hecho de que el gurú sirviera un refrigerio, ¿fue una manifestación de hospitalidad hacia el *sahib* blanco, un maestro occidental? ¿O acaso la visita de Lohr a Bhandar el día del *gurupuja*, junto con miles de satnamis, significó involuntariamente su aceptación de un papel subordinado dentro del dominio de la autoridad del gurú? Tres meses más tarde el misionero involuntariamente puso en duda un principio clave de la fe dentro de la Satnampanth. La curiosidad de los satnamis no condujo a su conversión al cristianismo, y la hospitalidad de la comunidad fue reemplazada por la hostilidad. Las esperanzas milenaristas de Lohr quedaron en ruinas. Los satnamis se cansaron de la empresa misionera.[18]

LOS IDIOMAS MISIONEROS Y LAS CULTURAS COLONIALES

¿Cuáles eran los nexos entre el proyecto misionero y el colonialismo? La pregunta también se puede traducir muy fácilmente en una división polémica rígida: las caricaturas rivales del astuto agente del imperialismo versus el apóstol filantrópico de los nativos se vuelven los principales protagonistas de un teatro de sombras competitivas. El debate, como lo señalaron Jean y John Comaroff, se queda confinado al asunto de "¿de qué lado estaba realmente el misionero?" y, por extensión, "¿a qué fines servía?" Un problema histórico complejo se transforma en un burdo asunto de causa y efecto.[19] Yo creo que la salida de este callejón estrecho y opresivo de mediaciones en competencia se encuentra en un análisis minucioso de la imbricación mutua de las bases culturales y las implicaciones políticas del proyecto misionero.

Los misioneros evangélicos en Chhattisgarh no intervenían con frecuencia en ese terreno que se designa convencionalmente como "político", dominio de relaciones de poder institucionalizadas entre el Estado colonial y sus súbditos. Los nexos clave entre el proyecto misionero y el colonialismo se encuentran en otra parte. Para comprender estas conexiones, es obli-

[18] Éste es un cuento. Hay otras historias. Ellas se elaboran en Dube, "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, Central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1995, pp. 171-201.

[19] Comaroff y Comaroff, "Christianity and colonialism".

gatorio que descartemos la (mala) entendida concepción profundamente incapacitante que transforma los idiomas de la dominación, empotrados en las culturas coloniales de gobierno, en simples reflejos del ejercicio de la autoridad a través del aparato formal del imperio. A fin de explorar las innumerables vías en las que la constitución del poder colonial —incluyendo la participación misionera en estos terrenos— solía exceder a las instituciones imperiales, planteo aquí tres líneas de búsqueda.

En primer lugar, es importante que examinemos la participación de los misioneros en la conformación de las prácticas discursivas autoritarias que descansan en el corazón de las inscripciones imperiales. Un lugar común bastante pernicioso que manejan los historiadores y teóricos del discurso colonial sostiene que la construcción de las poderosas imágenes del Otro no occidental fue llevada a cabo por una élite colonial conquistadora unificada, con una mentalidad occidental uniforme.[20] Lo que se necesita es concentrarse en la compleja ubicación de los escritos de los misioneros dentro del campo de las representaciones coloniales, por ejemplo, para los misioneros, los conversos, al ser cristianos, eran iguales en el "Reino de Dios". Al mismo tiempo, los misioneros también ponían repetidamente énfasis en las "parodias satánicas" y las "costumbres salvajes" de esos "hijos del mundo silvestre".[21] Dentro de estas representaciones mutuamente contradictorias, las metáforas almacenadas y las imágenes rutinarias que estructuraban el pensamiento y la escritura misioneros, en formas inherentemente ambivalentes, constituían, reforzaban y también cuestionaban los poderosos idiomas culturales de la dominación colonial.

Y ¿qué decir de la retórica misionera, que solía revelar una aprobación implícita del gobierno británico? Una y otra vez, hasta los años treinta del siglo XX, los misioneros y el *sarkar bahadur* (gobierno colonial), trabajando en equipo, eran representados como los portadores gemelos de la luz de la "lámpara occidental".[22] Sin embargo, hay que recalcar una y otra vez que no

[20] Más que como un plan explícitamente establecido, tales concepciones aparecen como supuestos implícitos que guían los análisis de lo que se enmarca como un discurso colonial único.

[21] Von Tanner, *Im Lande der Hindus*; *Der Deutsche Missions Freund* (de aquí en adelante, DDM), 1875-1890.

[22] M.M. Paul, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1935; Seybold, *God's Guiding Hand*.

se puede considerar que este apoyo implicara la existencia de una comunidad sin costuras de intereses coloniales constituida por los hacedores de las políticas metropolitanas, los practicantes provinciales, los administradores locales, los miembros de las fuerzas armadas y los misioneros. A fin de entender la relación entre los misioneros y el régimen colonial, lo que necesitamos es dirigirnos hacia la red enmarañada de relaciones entre los principios de la misiología, la estructura de las creencias protestantes y las políticas de los administradores británicos. En pocas palabras, parece haber habido una conexión entre dos conjuntos de procesos: el compromiso declarado de los misioneros dirigido hacia la complementariedad entre la Iglesia y el Estado, el poder espiritual y temporal, y la política de la administración británica posterior al Motín (1857) para efectuar una separación entre la religión y la política, que ayudó a fortalecer de manera muy importante el poder colonial.[23]

Finalmente, hubo otro conjunto de tensiones en el corazón de la empresa misionera que se abrió paso hacia el campo más amplio de las representaciones coloniales y las inscripciones imperiales. Los misioneros invocaban el precepto de la autodeterminación individual y el espectáculo espiritual de dar testimonio de Cristo para plantear la libertad religiosa del converso. Al mismo tiempo, sin embargo, los misioneros consideraban a estos conversos como niños en lucha por comprender el pensamiento racional objetivo.[24] A los pupilos del proyecto misionero había que guiarlos, nutrirlos y controlarlos dentro de una empresa paternalista.

Así, en los intersticios de estos tres movimientos superpuestos y agobiados por la tensión, los misioneros participaron, voluntaria o involuntariamente, en la construcción de las mitologías coloniales de la supremacía racial, el establecimiento de estructuras de autoridad paternalistas y el refuerzo de la legitimidad del gobierno colonial. Todo esto se produjo sin su entrada formal en las relaciones institucionalizadas de poder centradas en el Estado colonial. Es en el campo de lo cultural, lo ideológico y lo discursivo donde encontramos las manifestaciones clave de las implicaciones políticas y las conexiones coloniales del proyecto misionero.

[23] Véase, en particular, Dirks, *The Hollow Crown*.

[24] Informes Anuales de la Misión Chhuttesgurh, 1872-1879, EAL; Fichero Malguzari de Bisrampur [1925-1955], EAL.

HEGEMONÍAS CASERAS

Los misioneros, junto con otros miembros de la población blanca de India central, fueron agentes en la creación de las culturas coloniales de gobierno. Estas culturas, ha planteado Ann Stoler, no fueron traducciones directas de la sociedad europea plantada en las colonias sino "configuraciones culturales únicas, creaciones hechas en casa en las que la comida, la ropa, el alojamiento y la moralidad europeos recibieron nuevos significados políticos en el orden social particular del gobierno colonial".[25] Si le prestamos atención minuciosa a las formas culturales nacidas del proyecto misionero e iniciadas por éste, podremos explorar dos procesos simultáneos y superpuestos que hay que explicar.

Los misioneros participaron en las nuevas construcciones de la "occidentalidad", empotradas en estilos de vida distintos, dentro del orden colonial. J.A. Lapp, un historiador menonita, nos ha dejado una descripción detallada y sensible de los estilos de vida misioneros a fines del siglo XIX y principios del XX en Chhattisgarh:

> Las viviendas de los misioneros, conocidas como *bungalows*, eran casas grandes de un solo piso con seis u ocho cuartos, rodeado por una veranda. Los techos eran altos (4.20 a 5 metros) con un *punkah* para mover el aire. En los días anteriores a la electricidad, los sirvientes hacían funcionar estos abanicos. La mayoría de las estaciones estaba rodeada de muros, lo que le daba a la estación autonomía respecto de las comunidades de los alrededores. Estos muros no permitían que entraran animales salvajes e impedían que los intrusos se metieran sin permiso en el territorio misionero. Los brillantes muros blancos le daban un aire de permanencia al complejo… La vida en la estación de la misión era confortable… Los misioneros creían que su cultura occidental exigía una perspectiva de la comida, la ropa y las casas diferente de la de sus vecinos indios. Sin embargo, para los menonitas de origen rural, su estándar de vida era similar, si no es que mejor, que el de la Norteamérica rural… El doctor Esch [un menonita] le recordaba a sus compañeros misioneros que necesitaban adaptarse a la India: "El agua no es fría; la comida no es como la comida norteamerica-

[25] Stoler, "Rethinking colonial categories".

> na; la gente, y en especial los sirvientes, con la que uno tiene que tratar no es honesta; el tiempo no es placentero —ya sea demasiado caliente, demasiado húmedo o demasiado seco; no se puede dormir bien durante la noche— hay que dormir afuera, sea en la veranda o al aire libre". A cada misionero se le suministraba mobiliario para un comedor, una sala, dos cuartos, un baño y una oficina… Los misioneros traían con ellos su propia ropa, ropa de cama, máquinas de coser, estufas de aceite, herramientas de carpintero y máquinas de escribir… Se tomaban las precauciones especiales habituales para vivir en India: mosquiteros sobre las camas, hervir el agua y lavar cuidadosamente los alimentos… [La vivienda del misionero] la manejaban sirvientes indios bajo la supervisión de la pareja de misioneros. J.A. Ressler [otro misionero menonita] señalaba en 1907 que un personal compuesto por 13 personas era demasiado pequeño para sus necesidades… [Esta familia de misioneros] tenía así un *pandit* (tutor), un cocinero, un *dhobi* (lavandero), una *ayah* (niñera), tres *tonga wallahs* (choferes-jardineros), un vaquero, un *chaprassi* (mensajero), un *punka wallah*, un *kotwal* (vigilante), varios barrenderos y culíes. Las estaciones más recientes tenían un surtido similar. La mayoría recibía un pago bastante bajo. Los misioneros solían quejarse del trabajo ineficaz de la servidumbre, pero insistían en tenerla puesto que la vida en la India era más difícil… El misionero por lo general se adaptó al horario indio para las comidas: cuatro por día. Acostumbraba consumir en su mayoría comida india, aunque ordenaba comida enlatada y cereales a Calcuta, y carne de res y de cerdo cuando se las podía obtener. El misionero se ejercitaba nadando, jugando tenis o al bádminton. Cada día incluía una siesta en la tarde.[26]

Todo esto implicó la creación y configuración conscientes de los límites de la "comunidad" de la gente blanca en Chhattisgarh. Al poner énfasis en las similitudes de estilos de vida entre los agentes del imperio de Cristo —el Rey del Mundo— y los servidores imperiales de Su Majestad —la Reina de Inglaterra— estos límites servían simultáneamente para representar mal las diferencias internas entre los europeos y los norteamericanos blancos en India central.

Al mismo tiempo, como parte integral del proyecto evangélico, el misionero estaba igualmente comprometido con empezar a civilizar a los

[26] Lapp, *Mennonite Church in India*, pp. 74-75.

conversos mediante una serie de prácticas clave que giraban en torno a la construcción, las ropas, la escritura y la palabra impresa. Para regresar brevemente al epígrafe de este capítulo, J.W. Shank hablaba del papel del misionero como un agente civilizador a todo lo largo y ancho del mundo no occidental, donde su visión estaba profundamente conformada por los escritos de sus compañeros misioneros en India central. Los misioneros de India central, a su vez, veían la transformación del mundo según Shank, como la doctrina que animaba sus trabajos en el salvajismo de Chhattisgarh. De esto dan amplio testimonio los informes de los misioneros enviados desde India central, que aparecieron a fines del siglo XIX y principios del XX en los periódicos cristianos, desde *Der Deutsche Missionsfreund*, *The Sugarcreek Budget*, *The Evangelical Herald*, *The Christian Monitor*, hasta *Der Friedensbote*.[27] Además, tal como plantearon Jean y John Comaroff para el caso del contexto sudafricano, también en India central la organización espacial de las actividades entre la iglesia, la escuela, el dispensario, las imprentas y los campos en la estación de la misión, gobernada por las divisiones y las anotaciones de tiempo occidentales, formaban parte del intento de los primeros evangelizadores por racionalizar a los grupos indígenas por medio de la cuadrícula geométrica de la civilización, un tema al que regresaré en breve.

Para recapitular, encontramos aquí dos procesos simultáneos: los misioneros participaban en la constitución de estilos de vida bien determinados en el contexto novedoso de la India central como una medida de la distancia entre la comunidad angloeuropea y las culturas locales; y los misioneros usaban muchos de los mismos signos de la cultura occidental para civilizar a los paganos. Razonablemente, fue en los intersticios de estos movimientos contradictorios donde los misioneros construyeron un sentido de pertenencia a una "comunidad" de la gente blanca en India y reforzaron los esquemas de poder que afianzaban los símbolos y signos familiares del orden cultural del gobierno colonial.

Lo que mejor ilustra estos procesos son las prácticas centradas en torno a la comida, que implicaban asuntos de género engastados en todo el archivo misionero; asuntos que al mismo tiempo enlazan las contradicciones del colonialismo y el cristianismo en la clave cotidiana y la conformación de culturas coloniales de gobierno en los terrenos cotidianos. La preparación

[27] Estos trabajos y periódicos se pueden consultar en EAL y en Archives of the Mennonite Church, Goshen, Indiana (de aquí en adelante, AMC).

y preservación, el servicio y la distribución de comida hechos por las esposas de los misioneros —detalladamente registrados en sus cartas y mencionados en los escritos de los esposos— fueron centrales para la valoración del hogar como el sitio focal del proceso civilizatorio del proyecto misionero.[28] Por una parte, este complejo de prácticas centradas en la comida acercó a la metrópoli y a la colonia al servir como un modelo para reproducir la condición de personas cristianas con género entre las comunidades cristianas de la parte central del país, en particular por medio de claras demarcaciones de lo "privado" y lo "público".[29] Por otra parte, el idioma relacional de la comida simultáneamente estableció las fronteras de la comunidad de la gente blanca en India central mediante distinciones de raza y clase. Estas diferencias se elaboraron mediante divisiones alimentarias. Durante las festividades ceremoniales que ofrecían los conversos para celebrar una boda o el nacimiento de un niño, los misioneros presidían la ocasión, comían arroz y curry de pollo usando con frecuencia sus manos e incluso se sentaban en el suelo cuando no había sillas disponibles. A los líderes nativos —maestros de escuela, catequistas, y (más adelante) pastores— entre los conversos indios podía llegárseles a servir té cuando visitaban el *bungalow* del misionero. A algunos pocos conversos la familia misionera también podía proporcionarles su primera probada de un helado, lo que con frecuencia provocaba la hilaridad de la gente blanca, pues la temperatura inusitada y la textura del helado confundían a tal punto las papilas gustativas de los indios, que para ellos este manjar exquisito de los *sahibs* (amos blancos) era demasiado fuerte. Pero también es aquí donde las líneas permanecían perfectamente demarcadas. A ningún indio converso se le pedía que se uniera a la familia misionera a degustar los huevos tibios ni los sándwiches de pepino durante los picnics de la familia cristiana, un asunto estrictamente blanco. A la formidable mesa familiar, cubierta de crujiente lino blanco, no se invitaba a ningún pastor indio o anciano de la iglesia para

[28] Hay una enorme cantidad de información en el registro histórico sobre estos temas. Si bien mis planteamientos en este párrafo se basan en las lecturas de la correspondencia relevante y de los manuscritos en los diferentes archivos y depósitos mencionados en la nota 8 de este capítulo, aquí sólo proporciono unas pocas referencias representativas. Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69, EAL; Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 8-16b 69, EAL; Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler — Lina, 1887-1903 (Caja 1), AMC.

[29] Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler — J.A. (Caja 2), AMC.

que compartiera el pan con los miembros del hogar misionero, ya fuera la comida pollo asado y pastel de carne o *dal* (lentejas) y arroz.[30] Esto no era una simple tragedia de modales, aun cuando fuera difícil manejar los cuchillos y los tenedores, y los eructos indígenas provocaran desaprobación. Las distinciones del proceso civilizatorio iban más al fondo. En realidad nos encontramos frente a una creación más amplia de las hegemonías caseras —que implicaban recetas antiguas e ingredientes novedosos pero también proyectos originales nuevos y elementos tempranos— articuladas mediante cocineros y chuletas, comidas y mermelada, y las artes de la civilización y los signos de la iluminación.

ARTES DE LA CIVILIZACIÓN, SIGNOS DE LA ILUMINACIÓN

La autoridad del misionero estaba minuciosamente entretejida con las artes de la civilización y los signos de la iluminación iniciados por el proyecto misionero. Pero tampoco éste fue un proyecto unidireccional. Pues fue dentro de la matriz de las culturas locales que se conformó a los misioneros como *sahibs* (amos blancos).[31] Un mapa temprano de Bisrampur, la primera estación misionera, muestra el imponente y cuadrado *bungalow* misionero en el centro. Los otros edificios de la misión eran de la misma manera estructuras rectangulares y cuadradas, lo que daba aún más énfasis a la simetría de los diseños misioneros y a la clara demarcación del área bajo su comando.[32] Una iglesia, construida en 1873, frente a la casa del misionero, completaba el cuadro.[33] La precisión geométrica de los edificios de la mi-

[30] Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 82-16b MIS 69, EAL. Los contenidos y argumentos de este párrafo se basan igualmente en una serie de entrevistas, conversaciones, y discusiones sostenidas con ex misioneros e hijos de misioneros en la región central de Estados Unidos. Estas personas prefirieron guardar el anonimato.

[31] Se encuentra un tratamiento más amplio de los temas analizados en los siguientes tres párrafos en Dube, "Paternalism and freedom".

[32] DDM, 9, 7 (julio de 1873), p. 48.

[33] DDM, 10, 8 (agosto de 1874), p. 57. Mientras se construía la iglesia, Lohr escribió el 27 de enero de 1872: "Las noticias se han esparcido como el fuego, porque en Chhattisgarh la construcción de una iglesia es como un carnaval… Sin embargo, también tiene alguna significación o importancia. Si se estuviera construyendo un gran templo del dios esto no sería algo que se notaría. Pero una iglesia es algo nuevo… Dicho en otras palabras, la construcción de la iglesia atrae a una enorme masa de gente". DDM, 8, 4 (abril de 1872), p. 26.

sión estaba acompañada de la cuidadosa atención que el misionero le prestaba a la organización espacial del trabajo. En septiembre de 1870, Oscar Lohr describió los ritmos de su trabajo en el manejo de la estación misionera en Bisrampur, poniendo énfasis en la simultaneidad entre una minuciosa atención al tiempo en el trabajo y a la organización espacial del mismo: a las 9 a.m. Lohr dio una clase en la escuela. Después regresó a la casa para un desayuno rápido. A las 10 a.m. el misionero visitó el dispensario, para atender a la gente que estaba enferma. Luego, hasta las 2 p.m. dio clases a los niños y luego dio una clase de catecismo durante una hora. Entre 3 y 4 p.m., Lohr supervisó el trabajo en los campos. Luego de comer en casa, el misionero salió a inspeccionar el huerto.[34] Claramente, el diseño de los edificios de la misión y la organización espacial de la disciplina de trabajo estaban imbricados en la definición y refuerzo cotidianos de la autoridad del misionero, el *sahib* que poseía y regulaba los campos, el bosque (ocasional) y la estación de la misión, los cuales estaban colocados a discreción maestra dentro de su bien definido dominio.

El misionero controlaba la producción de la palabra impresa. Esto hay que situarlo en un contexto doble: la importancia que el protestantismo le atribuía al autocompromiso del converso con la Palabra y el Libro como el signo de un verdadero cristiano, y el poder simultáneamente simbólico y sustantivo que tiene el poder escribir dentro de las tradiciones orales. Estos énfasis superpuestos significaban que la capacidad para escribir y engendrar un texto impreso servía para garantizar la autoridad del misionero.[35] Además, el misionero curaba los cuerpos mediante la medicina occidental. En Chhattisgarh se produjo un gran número de conversiones al cristianismo, luego de que las personas se recuperaban de enfermedades prolongadas, gracias al tratamiento exitoso de los misioneros.[36] Los relatos contemporáneos plantean que el catalizador de estas conversiones individuales era una percepción de los poderes regenerativos de la medicina de los misioneros y del Cristo Salvador que encarnaban una mayor eficacia que la de

[34] DDM, 6, 12 (diciembre de 1870), pp. 89-90.

[35] DDM, 6, 4 (abril de 1870), p. 3; DDM, 8, 11 (noviembre de 1872), p. 82; DDM, 13, 2 (febrero de 1877), p. 11; DDM, 10, 10 (octubre de 1874), p. 74; DDM, 11, 2 (febrero de 1875), p. 13; Informe Anual de la Misión Chhuttesgurh, 1874-1875, pp. 10-14, EAL. Las cuestiones acerca del poder derivado de la escritura dentro de las comunidades de conversos se examinan en Dube, *In Other Tongues*.

[36] Informes Anuales de la Misión Chhuttesgurh, 1874-1879, EAL.

los poderes curativos de las deidades hindúes y los especialistas locales.[37] En verdad, el conocimiento de la escritura que tenían los misioneros trabajaba conjuntamente con su poder para curar. Así, los libros de horas que producían y las curaciones que conjuraban conformaban su mandato. Por último, el misionero era el modelo en el discurso moral acerca de la decencia, la vergüenza del cuerpo y la modestia física cristianos. La ropa se volvió un signo distintivo de la cristiandad indígena. Los hombres vestían pijamas, camisas e incluso algunos usaban zapatos; las mujeres vestían saris de seis yardas completas y blusas, y las niñitas usaban vestidos que habían enviado benefactores ricos de ultramar.[38] Claro que estos atavíos y accesorios no se usaban todo el tiempo. ¿Quizás en el templo y la escuela dominical? Ciertamente. En otros momentos, bastaba con los gestos de decencia y modestia. Los días de los *loin cloths*, *lugdas* (saris cortos), senos al descubierto y niños desnudos habían quedado en el pasado. Los misioneros con sus camisas, sacos, pantalones, sombreros para el sol y trajes —la insignia del *sahib* y del poder de la *memsaheb*— presidían esta pantomima pública del decoro.[39] Para los conversos, las ganancias eran a la vez materiales y simbólicas y ellos configuraban una interpretación propia de la autoridad misionera. Por ejemplo, cuando a un satnami converso se le pidió que realizara un trabajo doméstico en la aldea, él contestó "No, yo me hice cristiano y soy uno de los sahibs; nunca más haré *begar*".[40] Estos ins-

[37] En realidad, lo milagroso y lo mágico en la medicina moderna de los misioneros siguió ejerciendo sus encantos durante toda la larga carrera del proyecto misionero. En 1934, el misionero M.P. Albrecht escribió: "Hace meses sucedió algo que está dando resultados de largo alcance. La esposa de uno de los propietarios de la aldea vino en busca de alguna medicina que le permitiera tener eso que es lo más amado para el corazón de una mujer india: un niño. Esto ahora sucedió, y no sólo ella sino también su hermana, que no tuvo niños durante veinte años, tomó algo de la medicina y está ahora rejuvenecida. Como resultado de eso, de lejos y cerca llegan mujeres pidiendo esa medicina maravillosa". M.P. Albrecht, Chandrapur, al Rev. P.A. Menzel, Washington D.C., 5 de abril de 1934, Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69, EAL. Respecto del periodo anterior, véanse los informes para Baitalpur, Bisrampur y Parsabhader en DDM, 1875-1895.

[38] En algunos lugares de India, el sari "tradicional" mide 8.20 metros, en otros mide 4.55.

[39] DDM, 8, 7 (julio de 1872), p. 50; DDM, 8, 11 (noviembre de 1872), p. 85; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 58. Véanse también las fotografías de misioneros y conversos en Lohr, *Bilder aus Chhattisgarh*.

[40] *C.P. Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, primera serie, Nagpur, 1914, p. 57. El *begar* es una forma de trabajo forzado que estaba codificada como "costumbre" por el régimen colonial británico.

trumentos sociales clave del proyecto misionero tuvieron consecuencias contradictorias: los conversos llegaron a reconocer estas artes de la civilización como atributos del poder de los misioneros, y también desplegarían estos signos en su desafío a la autoridad misionera.[41]

UN CRISTIANISMO INDÍGENA

¿Cuál fue la naturaleza de las comunidades de conversos que se desarrollaron en Chhattisgarh? El patrón de conversiones en la región no siguió el plan maestro milenarista del movimiento de masas que idearon los misioneros. Ya señalamos que algunas conversiones se producían cuando alguien sobrevivía a prolongadas enfermedades que lo habían llevado al borde de la muerte. Los relatos de los misioneros no dejaban lugar a dudas: eran los poderes curativos del Señor los que compelían a esta gente a convertirse al cristianismo. En realidad, fueron los lazos de parentesco los que se revelaron como decisivos para el crecimientro de las congregaciones cristianas en Chhattisgarh. Las primeras conversiones en Bisrampur, la estación misionera pionera que estableció Oscar Lohr de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, vienen al caso.[42] El primer satnami converso en Bisrampur fue Anjori Paulus, quien fue bautizado en enero de 1870. Casi dos años después los padres y abuelos, un tío y una hermana y dos de los hijos de Anjori Paulus fueron bautizados.[43] Al cabo de otros seis meses, a mediados de 1872, cerca de 30 miembros de la familia "extendida" del converso pionero —que incluía parientes afines y agnaticios— o bien fueron bautizados o bien estaban espe-

[41] Este ejemplo de un proceso más amplio plantea la necesidad de explorar las vías en las que el "libro" y la "palabra", las divinidades cristianas y la "sagrada familia", los santos y los mártires, las notaciones occidentales de tiempo y organización espacial del trabajo, las ropas y los edificios, fueron comprendidos, reconfigurados y puestos a funcionar en las formas de adoración y las prácticas de las comunidades de conversos. Todos éstos son temas que me propongo investigar en un trabajo de mayor alcance sobre el encuentro evangélico en el que estoy trabajando, y que mencioné antes.

[42] Informe de la Misión Chuttesgurh, junio de 1870-julio de 1871, pp. 5-6, EAL.

[43] El 31 de diciembre de 1871 Lohr escribió: "Hoy conduje doce almas de nuevo a Jesús a través del bautismo: todos ellos satnamis… Entre la gente bautizada estaban el padre y la madre de [Anjori] Paulus, una de sus hermanas y su bebé de ocho días de nacido; también a sus abuelos, su hija y un tío." Informe de la Misión Chuttesgurh, junio de 1871-julio de 1872, pp. 8-9, EAL.

rando por el acontecimiento.[44] En 1883, cuando el número de cristianos en Bisrampur ascendía a 175, casi toda la gente que estaba a la espera de ser bautizada era pariente de familias que se habían convertido al cristianismo.[45] Los patrones fueron similares en todas partes, lo que subraya las claras conexiones entre los principios de parentesco —lazos agnaticios y valores de afinidad— y los mecanismos de ostracismo de casta y secta, por una parte, y el crecimiento de las conversiones, por la otra.[46] En cuanto a los misioneros, éstos veían el proceso como el crecimiento interno del cristianismo. Los lazos de parentesco y los nexos de afinidad eran claramente naturales. También fueron vistos como un choque de los instintos materialistas de los conversos.

La escasez de hombres y dinero de la empresa misionera inicial implicó que los misioneros se vieran obligados a establecer aldeas cristianas.[47] Los conversos se transformaron en parte de la economía paternalista que se desarrolló en torno al misionero y a la estación misionera. La misión empleaba a los conversos como culíes y sirvientes y cada familia, una vez que mostraba las cualidades necesarias de ahorro, recibía cuatro acres de tierra (aproximadamente una hectárea y media). Los conversos que completaban el curso en las escuelas de entrenamiento dirigidas por los misioneros, eran empleados como catequistas, maestros en las escuelas aldeanas y como lectores de las Escrituras. Los misioneros entrenaban a los conversos como albañiles, herreros y carpinteros y muchos de ellos recibían em-

[44] DDM, 8, 4 (abril de 1872), pp. 25-26; DDM, 9, 2 (febrero de 1873), p. 10; DDM, 9, 11 (noviembre de 1873), p. 83, EAL.

[45] El registro bautismal de Bisrampur revela que este proceso de lento crecimiento continuó hasta 1890, cuando el número de conversos se detuvo en 258. Los años de hambruna a fines de siglo vieron un incremento dramático de las conversiones. Pero esto fue seguido muy pronto por lo que los misioneros describieron como un retroceso del cristianismo. Informe de la Misión Chuttesgurh, 1883, p. 17, EAL; Registro bautismal de Bisrampur, 1870-1890, EAL. Las conversiones durante los años de hambruna y sus secuelas se encuentran en los informes de los misioneros en DDM, 1898-1907.

[46] Esto lo corroboran los informes de las estaciones misioneras de Parsabhader y Baitalpur en DDM, 1887-1898.

[47] Este párrafo se basa en los Informes Anuales de la Misión Chuttesgurh, 18701871, pp. 5-6; 1871-1872, pp. 4-8; 1874-1875, pp. 8-13; 1876-1877, pp. 8-10; 1878-1880, pp. 6-11, 15-16; 1880-1881, p. 6, 13; 1881-1882, pp. 11-12; 1882-1883, pp. 5-7, 8-10, p. 15, EAL. La impresión la confirman también los informes misioneros de Bisrampur publicados en DDM, 1870-1890, EAL.

pleo en la estación de la misión. Las mujeres conversas se ocupaban como sirvientas y un poco más adelante las empleaban como "mujeres-Biblia", que eran las asistentes de las esposas de los misioneros —y más tarde mujeres misioneras— en la prédica a las mujeres en las aldeas y pueblos. La situación de los conversos en estas estaciones de la misión era mucho mejor que la que habían enfrentado como labradores en sus aldeas. Ellos recibían préstamos a tasas bajas de interés y el misionero, a diferencia de otros malguzares (dueño-propietario de una aldea) no exigía *begar* (trabajo forzado) sino que les pagaba por el trabajo en obras públicas. El misionero era el malguzar, el dueño-propietario, de estas aldeas cristianas. El jefe de la estación misionera combinaba los poderes del malguzar y del pastor: el hecho de dar empleo y ayudar a los conversos iba acompañado de un impulso por controlar y disciplinar a los miembros de la congregación.[48] La división entre el Estado y la Iglesia, el poder temporal y el espiritual, se hizo borrosa y se perdió.

Esta subversión de un principio clave de la teología protestante en realidad se acoplaba bien con la sociología política de los conversos, que se basaba en gran medida sobre nociones de nexos indisolubles entre la religión y el poder.[49] Ciertamente, estas concepciones se fundamentaban en percepciones ampliamente compartidas acerca de la dinámica entre significado y poder en la sociedad rural en Chhattisgarh. Ellas se derivaban del engranaje en las esferas locales de esquemas de autoridad que definían parentescos culturalmente constituidos, principios de poder empotrados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y símbolos de dominación del gobierno colonial.[50] La reelaboración que hacían los conversos de estas matrices de autoridad en las esferas cotidianas de la aldea —junto con sus percepciones del poder que se derivaba del mando que tenía el hombre blanco de los signos occidentales de civilización— los

[48] Véanse, por ejemplo, Seybold, *God's Guiding Hand*; Lapp, *Mennonite Church in India*, y Juhnke, *People of Mission*.

[49] Me propongo explorar la compleja cuestión de la relación entre la Iglesia y el Estado dentro del protestantismo en mi proyecto más amplio sobre el encuentro evangélico. Como parte del resurgimiento evangélico más considerable del siglo XIX, la separación entre Iglesia y Estado fue un artículo de fe clave dentro de las organizaciones misioneras protestantes en India central.

[50] Para una elaboración más extensa de estos temas véase el capítulo 4, y Dube, *Untouchable Pasts*.

condujo a moldear al misionero como un *raja admi*, una persona de la realeza.[51]

El misionero, haciendo consultas entre los líderes locales de los conversos, solía definir los reglamentos de la vida de las congregaciones.[52] Bajo las nuevas reglas, las congregaciones indígenas conservaban la preocupación por las normas de pureza y contaminación, y se esperaba de ellas que descartaran todas las sustancias y prácticas que la población local hubiera podido ver con desaprobación. Aún más, los principios de la endogamia —aunque bajo la forma de matrimonios con compañeros conversos— se reforzaban mediante la insistencia en las celebraciones rituales para el parentesco extendido, los grupos afines y los miembros de la comunidad, con el objeto de señalar la santidad del matrimonio.[53] Por último, la constitución del consejo de la Iglesia se elaboró siguiendo las líneas del *jat panchayat* (cuerpo adjudicador de casta) con sus *sayan* (los hombres sabios/viejos) y descansaba sobre los mecanismos de excomunión, que de manera típica "descastaba" a los miembros que transgredían las normas de la comunidad.[54] Dentro de este contexto, existían sorprendentes continuidades —en particular cuando se veían a través del filtro de las culturas locales— entre estas nuevas regulaciones y las reglas de casta y secta y las instituciones de la vida aldeana. Como un corolario de esto, las reglas e instituciones establecidas para gobernar la vida de las congregaciones indígenas se reorganizaron y adquirieron nuevos significados en las comunidades vueltas a situar.[55]

Algunas de estas continuidades y reelaboraciones se manifestaban en las maneras como los conversos subvertían las regulaciones establecidas por

[51] El tema se presentaba con demasiada frecuencia en los relatos orales de los conversos que describían la "era del misionero" —refiriéndose ampliamente a fines del decenio de 1910 y a los años veinte—, los que reuní durante mi trabajo de campo en 19941995 y 1996. Véanse también las peticiones escritas por los conversos al Distrito Misionero en India y al Consejo Misionero en Estados Unidos en el Archivo Malguzari de Bisrampur, EAL.

[52] *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* [Reglas especiales de la congregación en Bisrampur], Bisrampur, 1890.

[53] *Ibid*., pp. 2-3.

[54] DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 57; DDM (n.s.), 4, 9 (septiembre de 1886), pp. 68-70; *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, p. 5.

[55] *Ibid*., pp. 5-6; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), pp. 57-58; Informe Anual de la Misión Chuttesgurh, 1876-1877, pp. 2-3. Aparte de los informes incluidos en las notas de pie de página, los argumentos de los últimos tres párrafos se basan en la información contenida en varios números de DDM entre 1870 y 1900.

los misioneros. En la ideología protestante, por ejemplo, el matrimonio era un contrato sagrado entre individuos, y el hogar monogámico era la unidad básica para la conducción de una vida cristiana. Para que floreciera la civilización, "la sagrada familia del cosmos cristiano" tenía que triunfar sobre las tinieblas morales, la indolencia y el caos del mundo pagano.[56] La preocupación de los misioneros por la monogamia y su temor al adulterio, una trampa de Satán, implicaban que los conversos tuvieran prohibida la práctica del *churi* (o los matrimonios secundarios).[57] Sin embargo, ésta era una esfera importante en la que los conversos tomaban una considerable iniciativa y desafiaban sistemáticamente la autoridad del misionero, para constituir lo que sus amos llamaban relaciones "adúlteras" de matrimonios secundarios, abandonando una y otra vez al esposo o la esposa anterior, para establecer otra unión.

Aquí los conversos también podían concebir nuevas estrategias. A principios de los años treinta del siglo xx se produjo en la estación misionera de Bisrampur un conflicto entre los conversos y los misioneros, que tuvo aparentemente sus inicios en un adulterio.[58] Los aldeanos sostenían que Boas Purti había tenido una relación adúltera con Rebeca. Boas Purti, empleado como el *lambardar* (encargado) de los derechos del malguzar

[56] Comaroff y Comaroff, "Christianity and colonialism".

[57] El *churi* ha sido una forma de volver a contraer matrimonio muy utilizada entre las castas más altas —brahmanes, rajputs y baniyas— en Chhattisgarh. Bajo la forma *churi* de matrimonio, una mujer casada podía casarse con otro hombre si éste le daba *churis* (pulseras). Si bien el patrón más amplio era similar, las costumbres específicas respecto de los matrimonios *churi* variaban según las castas. En general, el *jat sayan* (ancianos de la casta) o el *panchayat* (cuerpo adjudicador de la casta) discutían los asuntos relacionados con el *churi*: ellos fijaban cierta *behatri* (compensación) que el nuevo marido tenía que pagarle al esposo anterior y a su familia. El nuevo marido también tenía que dar una fiesta para los otros miembros de la casta —el número lo decidían los ancianos de la casta en la aldea— que simbolizaba la incorporación de la mujer a su hogar y la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. El esposo anterior, por su parte, tenía que alimentar a personas compañeras de casta dentro de la aldea, mediante una fiesta que simbolizaba que la mujer estaba muerta para él. Véanse, de Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993; "Colonial law and village disputes", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict. Oxford Readings in Sociology and Social Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444, y "Telling tales".

[58] Este conflicto se trabaja en Dube, "Paternalism and freedom". Allí se pueden encontrar referencias más detalladas.

(dueño-propietario) de la aldea sostenida por la misión, era un "forastero". Rebeca era una "virginal niña cristiana" de Bisrampur. Boas Purti había atrapado a Rebeca en su "red de amor" y ella había quedado embarazada. La culpa de Boas Purti se podía establecer al mirar al niño. Los habitantes de Bisrampur estaban encolerizados. A Boas Purti se le veía como uno más de los numerosos "foráneos" que no pertenecían a la comunidad de Bisrampur, pero que eran empleados en la estación misionera y "violaban el honor de las hermanas cristianas vírgenes." Los conversos invocaron la amenaza al honor y castidad de las mujeres de la comunidad, para cuestionar la presencia y las prácticas de estos "forasteros". Ellos ponían en juego la necesidad de mantener los límites de la comunidad ligados a las reglas de casta y secta y el énfasis cristiano sobre el adulterio como pecado, con el fin de protestar contra todas las intrusiones. El honor de las mujeres se transformó, a su vez, en una metáfora que evocaba el orden dentro de la comunidad y en un símbolo que construía sus fronteras. A las mujeres había que protegerlas contra actos de transgresión sexual; el que un "forastero" violara su honor, quebrantaba los límites y desestabilizaba el orden de la comunidad. La mala conducta de Boas Purti hacia Rebeca encerraba la amenaza del "foráneo" e invocaba la perturbación y el desorden dentro de Bisrampur. Los conversos desafiaron así la lógica misionera al elaborar su comprensión del matrimonio y de la transgresión sexual. Ellos no duplicaban las instituciones y prácticas de un orden social "modernizado" en la imagen de los amos misioneros y tenían sus propios usos para la "verdad" que ofrecían los misioneros. Los misioneros, con frecuencia sin querer, participaron en la creación de un cristianismo indígena.

LAS REFRACCIONES DE LA AUTORIDAD MISIONERA HECHA POR LOS CONVERSOS

La refracción de los mensajes misioneros que hacían los conversos a través del lente de las categorías indígenas sustentaba sus usos del cristianismo y su cuestionamiento de la autoridad misionera. Aquí nos encontramos con un problema analítico mayor. En lugar de materializar las categorías de "resistencia" y "hegemonía" como concepciones inmaculadas, es importante reconocer sus numerosas versiones como una práctica histórica en contextos culturales particulares, y avalar sus diversas elaboraciones como una

acción significativa en los "muchos senderos imaginativos de la práctica humana".[59] Al desafiar los supuestos racionales de los misioneros y los impulsos progresistas de los académicos liberales, en el *nitty gritty* de la práctica histórica, las afirmaciones que hacían los conversos de formas novedosas de libertad frente a la autoridad misionera podían estar ligadas inextricablemente a su reconocimiento de lazos tempranos de dependencia del proyecto misionero. Al ir más allá de los deseos paternalistas de los administradores coloniales y de los esquemas lógicos de los científicos sociales, la "imitación" del misionero que hacían los conversos propiciaba que la visión civilizatoria de una modernidad colonial y variada tropezara con su propio desorden.[60]

La hegemonía del proyecto misionero actuaba por medio de signos saturados, empapados de dominación, que se abrían camino entre los intersticios de las comunidades de conversos. Aquí estamos hablando de anteojeras que ensombrecían las visiones de los conversos en diferentes direcciones y de nexos que constreñían sus prácticas en varios campos. Pero en la esfera de la vida cotidiana, las comunidades de conversos también reformulaban los signos saturados que definían la hegemonía del proyecto misionero. Ahora estamos hablando de anteojos que aclaraban la visión de los conversos a lo largo de varios senderos y acerca de nexos que permitían sus acciones en áreas diversas. Asimismo, en el remoto teatro que presenta el encuentro misionero en la India central colonial, las formas de resistencia de los conversos dependían de esquemas simbólicos y sustantivos más amplios, pero estos cuestionamientos de la autoridad también siguieron redefiniendo las fronteras de las articulaciones entre el significado y el poder en el pasado de los embrollos coloniales.[61]

[59] Sherry Ortner, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 173-193; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; E.P. Thompson, *Customs in Common*, Nueva York, New Press, 1991.

[60] En cuanto a elaboraciones analíticas más amplias de la imitación colonial en las esferas discursivas y como una práctica encarnada, véanse Homi Bhabha, "Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse", en H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, y Paul Stoller, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995.

[61] Esta breve discusión sobre la hegemonía (y la resistencia) reúne la obra de varios pensadores. Permítaseme destacar aquí el impacto sobre mi pensamiento acerca de estos asuntos de los escritos de Asad, *Genealogies of Religion*; M. Bakhtin / V.N. Volosinov, *Marxism*

Estos procesos eran inseparables. Bajo nuestro propio riesgo olvidamos que el poder a la vez constriñe y permite. Pasamos por alto a costa nuestra que estas contenciones y engendramientos se alimentan mutuamente.[62] Las fantasías que han circulado desde hace mucho tiempo acerca de visiones políticas inalteradas y de prácticas culturales libres de actores sociales —el material que constituye los verdaderos "agentes autónomos" en las ficciones de una amplia variedad de discursos contemporáneos de las políticas actuales de *empowerment* e identidad— son invenciones de imaginerías ingenuas que materializan el accionar humano presentándolo como la actividad deliberada de actores puramente individuales y exorcizando las condiciones de poder que hacen posible la acción social. Al mismo tiempo, la noción de un poder puro que domina procesos sin sujetos es una herramienta igualmente incapacitante, un signo de nuestros tiempos de aburrimiento epistemológico y agotamiento ético. Teniendo como trasfondo los hechizos persistentes de estas fábulas contemporáneas que presentan materializaciones incesantes del agente e inflaciones crecientes de poder, permítaseme resumir mi narración de la historia de los encuentros cotidianos de los embrollos evangélicos.

Hemos señalado que en los años treinta del siglo xx, los conversos de la estación misionera de Bisrampur entraron en conflicto con los misioneros.[63] Bisrampur había desarrollado una institución paternalista. Ya desde fines de los veinte, los misioneros buscaban poner fin a la dependencia de

---

and the Philosophy of Language, Cambridge, Harvard University Press, 1986; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Nueva York, Routledge, 1988; Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Londres, Lawrence and Wishart, 1971; Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence and Wishart, 1985; Thompson, *Customs in Common*, y Raymond Williams, "Base and superstructure in marxist cultural analysis", *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16. Las elaboraciones en torno a estos temas han conformado, de maneras diversas, mucho de lo que he escrito. Los asuntos de hegemonía y resistencia los examino de manera concentrada en Dube, *Untouchable Pasts* y *Stitches on Time, Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

[62] Véanse, por ejemplo, de Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*.

[63] En Dube, "Paternalism and freedom", se encuentra una extensa revisión de este caso. Aquí presento sus aspectos principales, con modificaciones para propósitos de este trabajo.

los conversos de la economía de la estación misionera en un intento por promover una congregación dependiente de sí misma e imbuida de las ideas y principios de la caridad y la hermandad cristianas. Ellos separaban claramente las funciones del malguzar y del pastor y decretaban que los miembros de la iglesia de Bisrampur debían pagar por su pastor, mantener el templo, contribuir con las obras públicas y donar para las causas cristianas. Los misioneros también aumentaron sus controles para impedir que los conversos pusieran a pastar el ganado en el bosque propiedad de la misión y recogieran allí leña y hierba. Por último, los misioneros siguieron contratando cristianos que no pertenecían a Bisrampur como empleados de la estación misionera.

Frente a estas medidas, la iniciativa de los conversos se centraba en una profunda división entre "nosotros" *versus* "ellos", "comunidad" *versus* "foráneos". La comunidad estaba constituida en torno a los conversos de Bisrampur; todos los empleados que no pertenecían a la estación de la misión eran "foráneos". La "comunidad" protestó contra la intromisión creciente de estos "foráneos" en los asuntos internos de Bisrampur. Además, los esfuerzos de los misioneros por desmantelar los lazos de dependencia de los conversos y hacer que la congregación fuera autodependiente se enmarañó con su defensa de estos "foráneos". Se produjo una ruptura de la economía normativa —el patrón de expectativas y obligaciones— de la comunidad cristiana de Bisrampur. La figura del misionero se transformó del benevolente *ma-bap* (maestro, literalmente padre-madre) del pasado en un tiránico malguzar que estaba conchabado con los "foráneos" —en realidad que se había pasado a sus filas—, los intrusos ilegítimos e indefendibles. Por último, los conversos defendían los lazos paternalistas que los habían ligado a los misioneros mediante complejos nexos de dependencia y control: la deferencia hacia los misioneros era en parte autopreservación y en parte la extracción calculada de tierra, empleo y caridad. Esta defensa estaba estrechamente ligada a la afirmación de los conversos de su autodependencia —un constituyente importante de la retórica misionera— y su establecimiento como una congregación e iglesia independientes y paralelas, con un pastor honorario que enviaba informes a la casa central de la misión en Estados Unidos, conducía los servicios de los domingos, bautizaba a los nuevos miembros y se encargaba de los asuntos de la congregación. Los conversos se apoderaron de los signos cristianos de la civilización y de los elementos de la retórica misionera y los reelaboraron en su práctica: su

cuestionamiento de los misioneros —con su énfasis en la verdad y la legalidad, la fe y la civilización— se construyó en un idioma y lenguaje del cristianismo evangélico. El drama tuvo corta duración, pero la controversia persistió.[64] Hubo, por supuesto, otros actores en obras diferentes con guiones controvertibles diferentes.

La alteración de la iniciativa de los misioneros se representó de maneras siempre novedosas en las ideas, la presentación de argumentos y las prácticas de los catequistas "nativos" y los trabajadores de la misión. En el siguiente capítulo revisaré otros ejemplos de diarios detallados de los catequistas para indicar estos procesos. Los diarios eran informes que los catequistas escribían para los misioneros, en los que registraban sus viajes de cada día a las aldeas y los bazares. Existen en forma manuscrita y abarcan aproximadamente el periodo desde 1908 hasta 1914. A primera vista, las formas de argumentar de los catequistas parecen caracterizarse por conclusiones tajantes, poco más que reiteraciones sin fin de las aseveraciones eternas en las que se sustenta la "verdad" cristiana:

> En B. los hindúes plantearon esta pregunta: ustedes los cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todos, ¿por qué entonces no atrae a todos los hindúes y a todas las castas a su secta y les da la salvación? Mi respuesta: suponga que entre sus hijos mayores algunos son unos malhechores y asesinan a alguien, libres de la autoridad paterna, ¿por qué no los trae de regreso al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hace buenos? Su respuesta: porque ellos quieren permanecer con su libertad, tal como hacemos nosotros. Yo señalo: así Dios nos deja en nuestra loca libertad; así como sus muchachos no quieren caminar por mejores caminos, así usted no caminará en la vía de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.[65]

[64] Los detalles del drama principal y los enfrentamientos posteriores están contenidos en Dube, "Paternalism and freedom", y en *Stitches on Time*.

[65] "From the diary of a catechist", documento mecanografiado, clasificado por el misionero M.P. Davis que proporciona una selección de informes de un catequista (no nombrado) para el periodo comprendido entre septiembre de 1911 y abril de 1912, p. 1. M.P. Davis Papers, EAL. Este breve documento lo preparé junto con un diario mucho más grande —de otro catequista— que abarca el periodo comprendido entre 1908 y 1911, como parte de Dube, *In Other Tongues*.

Cada vez, a cada paso, los dedicados trabajadores de la misión rebatían un argumento de sus adversarios religioso-ideológicos en nombre y mediante la "verdad" de Cristo.

Sin embargo, los diarios también nos conducen hacia tres grupos de asuntos interrelacionados. Primero, permiten explorar cómo los nativos realizaban las prácticas itinerantes de proselitismo, una discusión de la prédica de Cristo mientras ésta se abría camino y serpenteaba por los ritmos cotidianos de la vida, el trabajo y el ocio en la sociedad aldeana en Chhattisgarh. Encontramos a los catequistas hablando con los labradores mientras éstos hacen baldosas y descansan luego de su trabajo en los campos, discutiendo asuntos de fe con gente parada cerca de vendedores de dulces, discutiendo con dueños de tiendas en los centros de comercio aldeanos y con malguzares en las aldeas y entreteniendo a viejas y niños curiosos con sus *bhajans* (canciones devocionales) sobre Cristo. Las imágenes son vívidas y conmovedoras. Plantean nuevas preguntas respecto de una historia y etnografía de los encuentros cotidianos de una cristiandad indígena.

Aún más, la manera de argumentar de los catequistas —los qué y los cómo de lo que decían— cuando se enfrentaban a interrogantes y argumentos familiares e ingeniosos, revela reordenamientos —que llegan a veces a ser articulaciones alternativas— de doctrinas cristianas que estaban estrechamente ligados a sus novedosas construcciones de las divinidades, creencias y rituales del hinduismo y el islamismo. He aquí algunas pocas páginas de los diarios que también revelan el tono de la escritura de los catequistas:

> Lunes 24. Khaira. Kondu Gond. Cuando estaba predicando vi un cabrito que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué a él [a Kondu] el objeto del sacrificio en tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo que encarnaría y daría su sangre por toda la humanidad… seis [personas] presentes.[66]
>
> Sábado 22. Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús también es un verdadero profeta y que todos los musulmanes deben

[66] Anotación del 24 de enero de 1908, del diario de un catequista (no nombrado), manuscrito, pp. 83-85, EAL. Este diario es el más exhaustivo y abarca el periodo comprendido entre enero de 1908 y octubre de 1911. Constituye las bases principales de Dube, *In Other Tongues*.

> honrarlo grandemente pero que es inferior a Mahoma, pues éste fue el último profeta. Para hacer más claro el asunto le expliqué que si un hombre está vestido de blanco y ese hombre tiene manchas negras en su ropa que no puede esconder ante los demás, y otro hombre también está vestido de blanco pero no tiene manchas en su ropa, ¿cuál luce mejor? y él dijo que el hombre que no presenta manchas en su atavío. Esto es muy cierto de Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es pecador y busca el perdón de Dios; por su parte, Jesús no tenía pecado y el Corán sostiene que él era un profeta sin pecado. Le dije que era mejor ser el seguidor de un profeta sin pecado que de un profeta pecador, entonces él guardó silencio. Dos [personas] presentes.[67]
>
> Hoy fui a la aldea K. entre la gente hindú. Ellos dijeron: "¿Son nuestros dioses Ram y Ganesh menos que tu Jesucristo? Les dije que sí; que habiendo venido al mundo como ustedes y yo, ellos también son pecadores ante Cristo. En el último día veremos que al igual que ustedes y yo, ellos también estarán ante él para el juicio y no sólo lo harán Ganesh y Ram sino que todos sus santos estarán ante el Dios viviente Jesús, sin el cual no hay forma de arrepentirse… [en la siguiente visita a la aldea] un mal hombre preguntó: dices que nuestro Ramchandra ha muerto y que tu Jesús está vivo, vamos a ver a tu Jesús viviente. Yo dije, lee la palabra de Dios y sabrás.[68]

A medida que este catequista se desplazaba por las aldeas tuvo una serie de encuentros de toda índole: alguna gente "hacía chistes acerca de cosas muy malas [posiblemente comentarios libidinosos y terrenales sobre la noción de la Inmaculada Concepción] que no podría escribir"; otros le dijeron a él y a los demás que "Jesús es sólo una forma de encarnación inglesa"; y el catequista declinó una invitación para asistir a un festival en la aldea: "No podía asistir a cosas tan pecaminosas, pues Dios detesta la adoración a los ídolos, por ello la hambruna está ahora asolando". El catequista se fue.

> En B un hombre dijo: ven y únete a nosotros, sé un seguidor de Kabir, él puede salvarte de todo tipo de enfermedad. Cuando le pedí que me con-

[67] Anotación del 22 de enero de 1908, Dube, *In Other Tongues*.
[68] "From the diary of an Indian catechist", y Dube, *In Other Tongues*.

> tara la vida de Kabir y Ram se quedó en silencio, porque él sabe que algunas de sus acciones son demasiado malas como para contarlas… Camino a casa un malguzar me preguntó: ¿tu Jesús te enseña a matar animales? Yo dije: primero dime por qué algunos hombres de tu casta matan animales, entonces te contestaré. Él dijo que ellos tendrían su recompensa. Uno dijo: tu Jesús se hizo amigo de un ladrón, y murió. Yo contesté: ¿dio tu Ram su vida por otros?[69]

Por último, estos pasajes ponen en evidencia que en los diarios un modo particular de escribir —seguro de la "verdad", inseguro del lenguaje, que se cierra sobre sí mismo— revela los destellos de un mundo fluido del discurso popular religioso, en el que los significados de una nueva fe se debatían y ponían en duda mediante una reiteración y reinterpretación de lo familiar y lo viejo.

ENREDOS POSTERIORES

El juego entre lo viejo y lo nuevo era un componente importante de la interfase cultural entre la oralidad y la escritura —con frecuencia modos interpenetrados pero distintos de ordenar el mundo— que yacía en el corazón del encuentro evangélico.[70] Los misioneros y los conversos participaban en un juego de textualidades diferentes, de narraciones orales y textos escritos, que reordenaban los mitos y forjaban historias. Los conversos tra-

[69] *Ibid.*, p. 2.

[70] Para una discusión acerca de la oralidad y la escritura véanse Walter Ong, "Maranta: death and life in the text of the Book", *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 1977, pp. 419-449; Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Nueva York, Methuen, 1982; Juan Ossio, "Myth and history: The seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala", en Ravindra K. Jain (comp.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1977, pp. 51-93; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Jonathan Schaeffer, "The use and misuse of Giambattista Vico: Rhetoric, orality, and theories of discourse", en H. Aram Veeser (ed.), *The New Historicism*, Londres, Routledge, 1989, pp. 89-101; Ajay Skaria, "Writing, orality and power in the Dangs, western India, 1800s-1920s", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 13-58. Véase también Dube, *Untouchable Pasts*.

bajaban sobre sus mitos para fraguar conexiones entre gurúes y dioses misioneros y Cristo dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaban y reordenaban los mitos para construir historias alternativas, pasados en disputa.

Los satnamis convertidos al cristianismo reordenaron los mitos de la Satnampanth. El elemento clave fue el lugar de los misioneros y Cristo en las enseñanzas de Ghasidas, el primer gurú de la Satnampanth. En los escritos de los administradores coloniales de fines de los sesenta del siglo XIX, se observa que éstos consideraban haber encontrado que los supuestos básicos de la Satnampanth —una secta monoteísta opuesta a la casta y la idolatría— se asemejaban al cristianismo.[71] El entusiasmo de Oscar Lohr ante la perspectiva de trabajar entre esa gente pronto dio lugar a la desilusión y la cautela. Los primeros informes de campo del misionero no tenían nada que decir acerca de los nexos entre el cristianismo y la Satnampanth. Un poco más tarde, en 1894, Von Tanner —quien permaneció en Bisrampur— mencionó en su libro *Im Lande der Hindus Oder Kulturschilderungen aus Indien*, que Ghasidas había sido influido por misioneros cristianos con los que se había encontrado durante sus viajes: el gurú satnami había profetizado que su seguidor sería un "gurú blanco" que liberaría a los satnamis. Von Tanner sostenía que los satnamis habían identificado a Oscar Lohr como ese "gurú blanco", pero que luego se habían negado a aceptar sus enseñanzas, debido a las creencias de los satnamis en un grosero sistema religioso, "una parodia satánica" de las enseñanzas cristianas, que se había desarrollado después de la muerte de Ghasidas.

¿Fue esto pura invención del misionero? O acaso ¿contribuyeron los satnamis conversos al cristianismo a la confección de este mito? En los mitos satnamis, la iniciación de Ghasidas a la Satnampanth se había producido sólo después de su encuentro con Satnampurush (encarnación de Satnam). Este Satnampurush era *shwet*, blanco, lo que implicaba cualidades de verdad y pureza. ¿Tomaron los conversos este atributo "blanco" de Satnampurush y lo asimilaron al misionero *saheb* (maestro) *pen dra/gora* (blanco)?, ¿o fueron los misioneros quienes establecieron los nexos? En otro lugar reflexioné acerca de la mezcla de estos dos procesos.[72] Así, los

[71] En 1866 el informe del Comité Etnológico primero había planteado al pasar que la enseñanza de Ghasidas podría haberse derivado de fuentes occidentales más elevadas. *C.P. Ethnographic Survey XVII,* p. 103.

[72] Dube, *Untouchable Pasts*.

conversos se basaron en los mitos de la Satnampanth para fraguar conexiones entre los misioneros, Ghasidas y Oscar Lohr, dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaron y reordenaron los mitos para configurarlos en una historia alternativa de los satnamis.

Los dos procesos no sólo se retroalimentaron sino que también fueron reelaborados más adelante. En los años treinta del siglo xx, los recursos conjuntos de los conversos y los misioneros desembocaron en un relato autorizado de la Satnampanth que se situaba en el eje de la lógica inexorable de la verdad de Cristo.[73] Ésta fue la última tentativa de los misioneros por asegurar una metamorfosis y conversión masiva de los satnamis por medio de dar testimonio del Salvador. La ligera expresión, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas*, portaba el compromiso con las formas e idiomas del discurso religioso popular, imbricado en las tradiciones orales, que le había dado fuerza creativa al evangelismo. Para resumir los planteamientos que ya desarrollé extensamente en otra parte,[74] el texto forjó una relación compleja entre la palabra hablada y la escrita y entre los mitos satnamis, los cuentos de los conversos y la historia misionera. La narración espació el tiempo, abandonó la cronología y ordenó el pasado en términos de principios genealógicos de tradiciones religiosas populares. Sus trucos retóricos para autentificar la narración y asumir una voz con autoridad, estaban estrechamente ligados a modos de lectura y comprensión enraizados en una matriz oral. Al mismo tiempo, el registro de mitos, creencias y leyendas dentro del texto sirvió para fijar y sistematizar sus significados, lo que también les confirió autenticidad. El sendero del satnami Ghasidas realmente condujo al Satyanam Yishu (Jesucristo). El texto no pudo asegurar que la historia del pasado satnami se metamorfoseara en una "verdad" cristiana bajo la forma de miles de satnamis dando testimonio de Cristo; éste pudo servir para encuadrar la autoconciencia de los conversos satnamis.[75]

La relación social compleja entre la palabra escrita y la hablada se extendió hacia el encuentro cultural entre diferentes modos de lectura de los textos. Yo he planteado las preguntas acerca del poder simbólico de la escritura dentro de las tradiciones orales y las posibles vías en las que las comunidades de conversos percibieron las escrituras y se apropiaron de ellas. Vale

[73] Paul, *Satyanamipanth aur Ghasisaji Girodvasi*.
[74] Para más detalles, véase Dube, *Untouchable Pasts*.
[75] Dube, *Untouchable Pasts*.

la pena preguntarse si el regalo de la escritura que los misioneros le dieron a los conversos, permitió a éstos construir una lectura de la Biblia en la que el énfasis protestante sobre el compromiso del converso con la "palabra" —y la internalización de ésta— entraban en una tensión creativa con una noción opuesta, enraizada en los esquemas indígenas, de los textos como algo mágico, instrumental, "cuya lectura tenía un propósito fuera de ellos mismos porque eran eficaces".[76] Ciertamente, los pocos embrollos narrativos y textuales que analicé aquí indican procesos bastante amplios de retención, subversión y conformación de significados que yacen en el corazón de la relación entre la oralidad y la escritura, y entre diferentes modos de lectura de textos, ambos empotrados dentro del encuentro evangélico.

UNA CODA TEÓRICA

Concluyo este capítulo indicando cómo una etnografía histórica del encuentro evangélico en India central puede elaborar un rango más amplio de temas analíticos, que implican un diálogo mutuo, pero crítico, entre cuestiones teóricas clave en la antropología y la historia de las esferas cotidianas. Estudios recientes sobre el colonialismo y el cristianismo revelan énfasis diferentes. Algunas obras importantes se han enfocado sobre la construcción de las culturas coloniales de gobierno;[77] otros escritos han examinado la relación entre el poder colonial y la dominación con las prácticas lingüísticas y discursivas.[78] Por último, hay estudios

[76] A.K. Ramanujan, "Toward a counter-system: women's tales", en Arjun Appadurai, Frank Korom y Margaret Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991, pp. 33-55.

[77] Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, Macmillan, 1987; Dane Kennedy, *Islands of White. Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*, Durham, Duke University Press, 1987; Stoler, "Rethinking colonial categories", y Brackette Williams, *Stains on my Name, War in my Veins*.

[78] Stoler, "Perceptions of protest"; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Fabian, *Time and the Work of Anthropology*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991; Mitchell, *Colonizing Egypt*; Lata Mani, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998; John Noyes, *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German South West Africa*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1992; Scott, *Formations of Ritual*, y Thomas, *In Oceania*.

críticos que han analizado el lugar de los significados implícitos de las prácticas cotidianas y los símbolos y metáforas de la civilización occidental, en la articulación del cristianismo en los contextos coloniales.[79] Mi enfoque sobre la ubicación ambigua y con frecuencia contradictoria de los misioneros y del proyecto misionero en la conformación del orden cultural del gobierno colonial en Chhattisgarh, reúne estos planteamientos diversos pero superpuestos y los pone a funcionar en una nueva esfera social e histórica.

Un reconocimiento del pasado compartido de los embrollos evangélicos revela un juego de amplio rango de percepciones distintas y apropiaciones múltiples en el terreno de lo cotidiano. Esto implicó las energías conjuntas de los misioneros y los conversos, los recursos aunados de los colonizadores y los colonizados. Encontramos aquí la configuración de significados de "conversión", la constitución de identidades novedosas y la construcción de variedades de "cristianismos indígenas".[80] Exploramos también el encuentro cultural entre la oralidad y la escritura, la interfase entre modos diferentes de lectura(s) de textos y la compleja relación entre mito e historia.[81] Un rango de pasados superpuestos se oculta tras la construcción de tradiciones, la confección de modernidades y los usos de la historia como un recurso negociable y que se puede retrabajar.[82] No es de extrañar que esto fuera acompañado por una formación simultánea de objetos antropológicos y la constitución de verdades de los sujetos colo-

[79] Jean Comaroff, *Body of Power*; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, 1 y 2; y Mignolo, *Darker Side of Renaissance*.

[80] Nash, *We Eat the Mines*; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*; Comaroff, *Body of Power*; Comaroff y Comaroff, "Christianity and colonialism", y Thomas, *Entangled Objects*.

[81] Ossio, "Myth and history"; Ong, *Orality and Writing*; Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*; Schaeffer, "Use and misuse of Giambattista Vico"; Prakash, *Bonded Histories*; Ramanujan, "Toward a sytem of counter-tales", y Mignolo, *Darker Side of Renaissance*.

[82] Ossio, "Myth and history"; Gananath Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, University of Chicago Press, 1983; Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988; Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156; Robert Borofsky, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, y Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumen tal Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

nizados.[83] Los misioneros podían perder la iniciativa, sus empeños domesticados por las percepciones nativas.[84] La mediación de los conversos y los grupos indígenas pudo estar intrínsecamente ligada a relaciones de dominación, sus prácticas e idiomas de controversia supeditados a símbolos de poder y a la refracción de los mensajes de autoridad a través del filtro de las categorías locales.[85] Verdaderamente, el encuentro evangélico en Chhattisgarh tiene amplias implicaciones.

Por último, el prisma del cristianismo en Chhattisgarh nos permite reexaminar teorías muy influyentes sobre la religión y el poder en el sur de Asia. Los antropólogos y los historiadores tienden a concebir la casta y la secta como oposiciones binarias. Éste es el legado de un modelo dominante que se basa en la interpretación que hace de la renunciación y el ascetismo el cabeza de familia brahmán.[86] Esto pasa por alto las perspectivas del asceta y de la casta de los no nacidos dos veces y deja poco lugar para los límites permeables entre el cabeza de familia y el renunciante y la interpenetración, en la práctica, de los principios de la casta y la secta.[87] Dentro de las congregaciones indígenas, un enfoque sobre las continuidades entre las reglas de casta y secta y los mecanismos de ostracismo e incorporación y una exploración de los nexos entre preocupaciones por la pureza y la contaminación y los principios del parentesco, el matrimonio y el mantenimiento de límites, ayuda a reformular la relación entre las dos categorías. Asimismo, un postulado de enorme influencia acerca de la naturaleza de la sociedad de castas en Asia del sur sitúa al poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenoménico;[88] ejercicios más recientes se abren hacia la po-

[83] Borofsky, *Making History*; Scott, *Formations of Ritual*; Rosaldo, *Illongot Headhunting*; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*; Comaroff, *Body of Power*; Thomas, *Entangled Objects*; Dube, *Untouchable Pasts*, y Dube, *Stitches on Time*.

[84] Prins, *Hidden Hippopotamus*.

[85] Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989; James Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, y Dube, *Untouchable Pasts*.

[86] Louis Dumont, "World renunciation in Indian religions", en Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India*, La Haya, Mouton, 1970, pp. 33-60.

[87] Richard Burghart, "Renunciation in the religious traditions of South Asia", *Man*, 18, 1983, pp. 635-653.

[88] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1970.

sibilidad de discutir la dominación, pero tienden a situar el poder casi exclusivamente en constructos de parentesco ritual y culturalmente constituido y de casta dominante.[89] Al mismo tiempo, la perspectiva de los grupos que materializaban un estatus ritual bajo y su exclusión de la red de relaciones con las castas de servicio, plantea que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de significados asentados en el poder— funcionó en tándem con un parentesco y una casta dominantes cultural, ritual e ideológicamente constituidos para asegurar la subordinación de la casta baja y de las comunidades de intocables.[90] Un reconocimiento de los nexos entre estos ejes de dominación dentro de la sociedad de castas y los símbolos y metáforas del poder colonial tiene una significación considerable para las discusiones acerca de la articulación entre el cristianismo y la casta, debido a la aplastante presencia de grupos de intocables y castas bajas entre los cristianos conversos en Chhattisgarh. Éstos son dos ejemplos. Hay muchos más en el panorama. No estoy seguro de cómo habrían respondido los misioneros y sus pupilos en la Chhattisgarh colonial si les hubieran dicho que un estudio del encuentro evangélico trabajaría con los conceptos de la condición de persona, la identidad, el ritual y el cuerpo en Asia del sur, y trataría de ampliarlos. ¿Se hubieran reído o sacudido la cabeza sin comprender nada? A la pregunta no se la puede dejar descansar. Está preñada de otro asunto. La mezcla entre júbilo, tinieblas, mofa y malentendido parece ser mucho más una prerrogativa del presente: el pasado es un gancho para que el aquí y ahora cuelgue sus chistes mortales.

[89] Dirks, *Hollow Crown*; Gloria Goodwin Raheja, *Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, Chicago University Press, 1988, y Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

[90] Dube, *Untouchable Pasts*.

7. CONVERSIÓN Y TRADUCCIÓN

Hace algunos años, mientras trabajaba en unos expedientes misionales guardados en un pequeño repositorio en Missouri, hallé un manuscrito de 250 páginas y dos obras más pequeñas, escritos entre 1908 y 1913 por trabajadores evangélicos "nativos", designados como catequistas en la India central. Examiné someramente el manuscrito más largo: el relato de un autor acerca de lo extraño y lo familiar que le aconteció mientras predicaba la Palabra en ciudades y aldeas. Aquí una persona le dijo al catequista (y comentó con otras) que "Jesús es sólo una forma de encarnación inglesa". Otros "bromeaban sobre semejantes malas cosas" —comentarios carnales y lascivos sobre la Inmaculada Concepción— que simplemente él "no podía escribir". Como es lógico, este humilde evangelizador indio declinó una invitación para asistir a un festival de la aldea alegando que para él era imposible asistir "a cosas tan pecaminosas, pues Dios detesta la adoración a los ídolos; por ello la hambruna está ahora asolando". Mucho antes de que llegara al final del manuscrito, una pregunta había comenzado a agitarme. ¿Cómo se suponía que debía leer estos textos?

En este capítulo reviso asuntos relativos a la conversión colonial y cuestiones de la traducción vernácula, los cuales yacen incrustados dentro del proceso del enmarañamiento evangélico entre los misioneros euro-estadounidenses y las poblaciones no occidentales, a partir de escritos de los "soldados nativos de Cristo", los catequistas indios. Forjados como "diarios" o "libros-diario" que relatan la diseminación del Libro en espacios "paganos" y lugares "primitivos", los relatos de los catequistas parecen a tono, pero fuera de tenor, con la estipulación misionera. Describen los encuentros cotidianos y las experiencias extraordinarias de los catequistas, accediendo y excediendo la determinación misionera. Aquí quisiera explorar cómo estos escritos constituyen registros silenciosos de los embrollos o enredos evangélicos; cómo de manera crítica articulan los idiomas vernáculos, la autoridad evangélica y la modernidad colonial.

OBERTURA

En 1868, el reverendo Oscar Lohr de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana inició el trabajo misionero en Chhattisgarh, una región grande en la India central. Lohr y sus hermanos labraron el campo, sembrando las semillas de la fe.[1] Las conversiones al cristianismo en la región progresaban con vacilación, dificultosamente por medio de los lazos de parentesco, con frecuencia dentro de los confines de la economía paternalista de las estaciones de la misión. Pronto la empresa misionera se expandió.[2] Los conversos al cristianismo en la región —y gente de la India central, más ampliamente— continuaron comprendiendo los mandamientos misioneros y las verdades evangélicas a través de los entramados de las culturas cotidianas. Inspirados en la energía de los evangelizadores euro-estadounidenses, como cómplices deliberados y víctimas desafortunadas, estas personas participaron en la construcción de un cristianismo vernáculo y colonial. Para la primera década del siglo xx, cuando los catequistas escribieron sus relatos, el testimonio de la misión civilizadora estaba en su sitio en la India central. No obstante la tinta negra, las letras rojas y los pasajes púrpuras de ese testimonio, nunca seguro, se transformaron más bien en las medidas y medios de otra escritura. Las crónicas catequistas registraron la estipulación y el sabotaje de ese testimonio, de civilización y del Salvador.

[1] Para detalles más completos sobre los procesos descritos en esta sección, véanse, por ejemplo, mis estudios: *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 70-77 y 193-204; "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1995, pp. 171-201, y "Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Words: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.

[2] Durante este tiempo, también había la expansión de la empresa evangélica, educativa y médica en cuatro puestos de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en Chhattisgarh. Para el cambio de siglo, misioneros de otras denominaciones —los menonitas americanos, la Conferencia General Menonita, los Discípulos de Cristo y los Metodistas— se unieron a los miembros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana.

LOS ESPECTROS DE LA CONVERSIÓN

En las concepciones más comunes, los escritos de los catequistas aparecen sobre todo insinuando espectros de la conversión.[3] Inmaculadamente imaginada y metódicamente instituida, la conversión denotó una ruptura fundacional con la fe anterior y preludió el desplazamiento inaugural de la filiación religiosa. Como es lógico, en general la conversión es entendida para sugerir una vida singular e indicar una historia exclusiva para el converso, individual y colectivamente. La presencia de esta perspectiva se deriva de la concepción de la conversión, como el ejercicio personal de la autodeterminación entre los tipos de fe que compiten, mediante las representaciones que las describen como la búsqueda colectiva para la significación de cara a la modernización.[4] Los alcances de tal lectura son tales que identifican la conversión hasta hacerla síntoma y sustancia de la mala fe en el cuerpo de la nación —un punto de vista pernicioso que tiene gran actualidad en la India de hoy— por medio de una reescritura reciente, radical de la conversión, como "la subversión del poder secular" frente a la modernidad.[5] Al mismo tiempo, en estas distintas interpretaciones, la conversión sirve para tramar la narrativa de la vida y la historia del converso en un estilo literal, una manera distinta.

Aquí, la promulgación de la nueva fe por el converso es una escritura voluminosa, como autobiografía individual y como biografía colectiva de la transferencia religiosa y la transformación secular, incluso a través de la labor de la Palabra y el llamado del Libro, en el caso de conversión al cristianismo. Tales relatos conllevan fuerza; sus coordenadas son claras e imperativas; sus argumentos simples y seductores; su familiaridad invita a la creencia y despierta acuerdo. Pero esto no debería sorprender. De la presencia del actor autodeterminado a la resonancia de la historia universal, las estipulaciones del sujeto y las normas de la narrativa articulada por

[3] Éste es particularmente el caso en la India contemporánea, donde los espectros de la "minoría" significan que todos los vestigios —bíblicos o diferentes— del cristianismo (o del Islam) se volvieron materia para la molienda del molino de la conversión.

[4] Analizo los problemas particulares de estas concepciones de conversión un poco después en este capítulo.

[5] Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princenton, Princenton University Press, 1998, p. 3 y *passim.*

estas interpretaciones constituyen los encantamientos mismos de la modernidad.[6]

Todo ello tiene implicaciones particulares. Vergonzosamente sabemos que en los pasados recientes de India, las violaciones a las comunidades "minoritarias" por los soldados de la intolerancia mayoritaria han sido multitudinarias. Considérese ahora que tal política de odio conlleva conexiones cercanas con la simplicidad y con la seducción de las concepciones generales de conversión, puesto que las valoraciones de la conversión yacen incrustadas en la bifurcación de la nación moderna en su "mayoría" (la población) y su "minoría" (personas). Aquí, el acoplamiento mismo de la historia y la nación bajo regímenes de modernidad ocurre dentro del entramado autoritario de una civilización cultural/nacional. Como es lógico, frecuentemente las proyecciones mismas de la civilización india, como mezcla de diferentes religiones/culturas, también visualizan a esta civilización en el espejo de un hinduismo presuntuoso. Esto imbuye al pasado y a la presencia de la conversión con significados diferentes. En la India moderna, la valoración de la minoría aparece matizada con el hecho de su conversión nacida/desgarrada de la mayoría de la civilización; es decir, que la persona de la minoría es un espectro de la conversión a otra fe, la excepción a la regla de la nación.[7]

OTROS REGISTROS

¿Cómo debemos entender los embrollos evangélicos? Además, ¿cómo pueden tales consideraciones tener influencia sobre las crónicas de los catequistas? En otro tiempo, las caricaturas del misionero como un agente encubierto del imperio o como un benefactor sublime del nativo dominaban el debate histórico y antropológico. Al igual que estos fantasmas han regresado para rondar el terreno de la política cultural y de las culturas políticas, especialmente en la India de hoy, las consideraciones

[6] Considero críticamente tales encantamientos en "Introduction: Enchantments of modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial del *SAQ: South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 729-744.

[7] Estas resumidas consideraciones se encuentran elaboradas en Saurabh Dube e Ishita Banerjee, "Spectres of conversión: Transformations of caste and sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversión in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.

críticas han reflexionado mediante las concepciones instrumentalistas del poder, desenmarañando lazos clave entre las formas culturales y las implicaciones políticas del proyecto de la misión. Por un lado, análisis puntuales de las "tensiones del imperio" han puesto al descubierto las profundas divisiones entre los modelos de colonización de los administradores coloniales y las imágenes del imperio de los misioneros.[8] Por el otro, percepciones perspicaces de las contradicciones en el corazón de los esfuerzos evangélicos han recalcado que las proyecciones misioneras de la civilización, la modernidad y el progreso elaboraron y cuestionaron el poder imperial en sitios fronterizos y localidades metropolitanas.[9] Semejantes procesos de contención y contradicción, que yacen en el centro de las culturas coloniales, adicionalmente dieron forma a patrones de cristianismo vernáculo en contextos distintos, otra preocupación crítica en la antropología histórica de la conversión y el colonialismo.[10]

[8] Por ejemplo, en los estudios de Jean y John Comaroff: "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22; *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991, y John Comaroff, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 66-185. Véase también 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.

[9] Véase, por ejemplo, Ussama Makdisi, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 680-713; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; 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; 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, Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997, y David Scott, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365. Véase también, 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 Empire: Burgeois Cultures in a Colonial World*, Berkeley, University of California Press, 1997, y Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

[10] Véase, por ejemplo, Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999; Pier M. Larson, "Capacities

Tomados juntos, tales escritos destacan que dos dificultades superpuestas acosaban las concepciones dominantes de la conversión, como un hecho en primer lugar individual o como un empeño colectivo más amplio. Sobre todo, las percepciones de la conversión permanecieron arraigadas en las comunes connotaciones europeas de la categoría. Aún más, transformaron la conversión en un aparato analítico autocontenido y en un dominio descriptivo autogenerado. De este modo, la conversión se trastoca en un concepto demasiado limitado y en una arena muy grande. Específicamente, en el corazón de los enredos evangélicos yace el complejo hacer y deshacer de las formas históricas, las identidades sociales, las prácticas rituales y los significados míticos promulgados en el tiempo. El marco singular y el entramado exclusivo de la conversión ni capturan ni contienen el detalle distintivo y la dinámica divergente de estos procesos. Es decir, que el terreno y la temporalidad del encuentro evangélico ponen en duda los términos de ruptura y exceden las determinaciones de transferencia postuladas por la conversión.[11]

Ante estos desarrollos quisiera proponer que los enredos evangélicos en la India central radican en la intersección de dos procesos traslapados: la elaboración de las culturas coloniales de gobierno y el diseño de un cristia-

---

and modes of thinking: Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, 10, 2, 1997, pp. 968-1002; Geoffrey White*, Identity through History: Leving Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Dube, *Stitches on Time*; Paul Landau, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995; Robert Hefner (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993; Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*. Véase también, Peel, "For who hath despised…"; Rafael, *Contracting Colonialism*; Derek Peterson, "Translating the world: Dialogism and debate in two Kikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, 23, 1999, pp. 31-50, y Diane Austin-Broos, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[11] Tales escritos estuvieron conformados a contrapelo de las crónicas dispuestas de la misión así como de un primer proceso individual. Han cuestionado los armazones traslapados del prototipo psicológico y del modelo de Pauline de la conversión al cristianismo, y han cuestionado los esquemas modulares que explican la conversión en el mundo no occidental como una búsqueda de sentido frente a la acometida de la modernización en escenarios remotos. Dube, *Formations of an Evangelical Modernity: Christianity, Conversion, Colonialism, 1860-2005* (en preparación).

nismo vernáculo.[12] Al cuestionar los análisis agrandados y las narrativas alteradas implicadas por la conversión, estos procesos gemelos sugieren posibilidades importantes para analizar las narrativas como los escritos de los catequistas, en sí mismos entendidos de manera útil al operar sobre registros distintos.

Primero, modelados como una parte integral del trazado del mapa de las culturas coloniales y la construcción de un cristianismo vernáculo, los escritos de los catequistas no registraron estos procesos en voz pasiva; más bien, sus relatos imbuyeron los procesos gemelos con su propia notabilidad. No es sólo que la naturaleza misma y la construcción particular de tales textos los desvinculó, en el estudio histórico y en la exploración etnográfica, de los embrollos evangélicos,[13] sino que también el proceso exacto de traducción encarnado por esos escritos indica los atributos críticos de los encuentros evangélicos.

Segundo, en estas crónicas, los catequistas relatan sus encuentros y experiencias mientras hablaban de la Palabra, el Libro y el Salvador en arenas cotidianas. Como "diarios" o "libros-diario" escritos todos los días, combinan un cierto tono a lo largo del suceso y una textura después del mismo. Si el testigo en un juicio legal recuerda los elementos clave de un hecho importante en el pasado y así produce un testimonio para el presente, en el testimonio de los catequistas cada encuentro es una historia notable en el vértice del pasado y el presente. Es decir, los escritos de los catequistas conllevan los rastros de un pasado en curso y siguen las pistas de un presente que retrocede.

Finalmente, los libros-diario constituyen una escritura motivada e interesada en su propio estilo. La estructura de los intereses y el cálculo de las motivaciones tenían por lo menos dos grupos de determinaciones. El pri-

[12] Es el último de los dos temas el que ha recibido atención en la academia del sur de Asia, generalmente en el contexto de las iglesias ortodoxas. Véase, por ejemplo, Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1998; 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.

[13] El punto es interesante. Algunos de los impresionantes desarrollos en la academia sobre el cristianismo y el colonialismo están basados en los escritos de los misioneros y de cristianos indígenas en posiciones elevadas en las jerarquías de la Iglesia. Relatos como los de los catequistas constituyen un corpus inusual y significativo en este contexto. Dube, *Formations of an Evangelical Modernity*.

mero se derivaba del deseo misionero de que los catequistas conservaran un registro escrito en inglés; en su vocación expresa de divulgar la Palabra, los textos eran leídos y examinados a fondo por los evangelizadores euro-estadounidenses al final de cada mes. En el segundo seguían el trabajo de los catequistas sobre las estipulaciones misioneras, las fantasías coloniales, los idiomas vernáculos y el lenguaje inglés, con el fin de narrar los triunfos y los afanes de la representación cotidiana de lo evangélico, un empleo y una vida. El primero proponía un pronunciamiento tangible de éxito y fracaso al llevar el Libro a la práctica; el segundo ofrecía narrativas de las vidas y rutinas en la labor de la Palabra. Los dos ni proponen una unión inocente ni presuponen una separación clara. El uno plegado sobre el otro, cada uno distinto y siempre juntos, mano a mano forjaron las motivaciones e inscribieron los intereses que atraviesan los relatos de los catequistas.

Cuando se lee sobre estos registros diferentes, los escritos del catequista apuntan hacia las consideraciones importantes no sólo de los enredos evangélicos, sino también de los encantamientos perdurables de la tradición y la comunidad, de la colonia y la modernidad. Aún más, proclaman un cristianismo particular, históricamente contingente, distintivamente indio. En vez de constituir un sincretismo a priori abstracto, el argumento preciso y el detalle distintivo de esos relatos revelan las especificaciones contradictorias de un cristianismo vernáculo en una particularidad concreta: la historia sin garantía. Tales escritos, entonces, cuestionan las visiones estrechas y las finalidades últimas de la nación, la historia y la civilización, lo cual da nuevos significados a la quema de cruces.

la historia sin garantía

Mis lecturas de las crónicas de los catequistas no recuerdan a un sujeto subalterno heroico ni a un cristianismo vernáculo autónomo, separados de la obra del poder.[14] Más bien, mi propósito es rastrear cómo los catequistas simultáneamente pensaban por medio de categorías coloniales *y* de expre-

[14] Al hablar de una "historia sin garantía" no estoy demarcando un dominio particular o un estilo específico de escribir la historia. Más bien, como las observaciones que siguen, debería quedar claro que la "historia sin garantía" se refiere a ciertas disposiciones hacia el pasado y el presente, al mundo social y al análisis histórico. Desarrollo estas consideraciones en Dube, *Stitches on Time*.

siones vernáculas. Al destacar lecturas literales de la Escritura y al producir un exceso de fe en la Palabra, tradujeron conceptualmente los términos del cristianismo evangélico y de la civilización occidental. Puesto de manera diferente, estos escritos registran la vida cotidiana del poder colonial y de la autoridad evangélica, procesos en los que sujetos subalternos trabajaron sobre las distinciones cruciales de imperio y evangelio, saturados con la dominación, para establecer tales representaciones, a la vez que las cargaba de significados no autorizados y perdurables. Aquí radica una lucha para interpretar significados del pasado y el presente mediante categorías dominantes y afirmaciones de la Biblia, a través de marcos vernáculos y de sus usos distintivos, siempre atados el uno al otro. Antes de las sutilezas académicas de "instrumentalidad" y "resistencia", son estos términos de lucha y de tal construcción de significados los terriblemente importantes.

No obstante, nada de esto debería ser sorprendente. He notado que los embrollos evangélicos en la India central involucraron dos procesos simultáneos y superpuestos: la constitución de un cristianismo vernáculo y la construcción de culturas coloniales de gobierno, ambas en un tono cotidiano. Estos procesos gemelos no implican una clara división del trabajo entre indios en el primer terreno y euro-estadounidenses en el segundo; más bien, lo que tenemos son procesos comunes pero contradictorios, mutuos pero mezclados, en estas arenas distintas pero superpuestas. Los escritos de los catequistas registran y procesan tanto los atributos de las culturas coloniales como las formas del cristianismo vernáculo, incluidas sus contradicciones inherentes, sus retos e inestabilidad, sus ambivalencias formativas, sus distinciones y su novedad.

Por supuesto, los catequistas surgen como un apoyo al imperio. Sin embargo, ¿qué puede hacer suponer que el trabajo de los nativos bajo el imperio iba a resistirse eternamente al colonialismo? Claramente, esto no sucedía en la práctica, las verdades nacionalistas y las proyecciones de un pueblo heroico a pesar de todo; en lugar de eso, lo que importa en cada caso son los términos del apoyo al poder colonial. Aquí, incluso en el trabajo de la evangelización pública y en su defensa explícita del dominio colonial, los catequistas embrollaron los propios términos buscando su aceptación. Es importante rastrear tales procesos, en los que el apoyo al imperio y a la evangelización eran evidentemente seguros, pero ¿fueron la dominación colonial y la verdad cristiana alguna vez configuradas de forma distinta? ¿No es importante desenmarañar la forma como el catequista re-

flejaba de manera fidedigna lo incesantemente callado en las expresiones rutinarias de lo misional y de lo oficial? ¿Qué nos dice esto sobre el poder colonial? ¿Qué nos dice acerca de los pasados subalternos?

No es sólo que con mi insistencia intente pensar a través de las dicotomías incapacitantes entre el poder y la resistencia, la autoridad y la instrumentalidad, a la vez que de manera cuidadosa pongo en duda las aseveraciones del subalterno contradictorio y ambivalente: que los subalternos en ocasiones aceptaron la dominación y en otras desafiaron el poder; el problema con tales proposiciones inherentes a sus esfuerzos para restaurar a los subalternos-nativos su voz-instrumentalidad, es que pueden dirigirse a clausurar las condiciones de poder que hacen posibles el significado y la práctica. También, es que no me estoy acercando a posiciones influyentes que mantienen en su lugar el singular dominio del poder y su productividad, ya sea engendrando "mimetismo" o como constitutivo de la "hibridación" con la figura mimética y la forma híbrida auspiciando la fractura del poder. Específicamente, el mimetismo o la hibridación no captan la diferencia en la práctica del catequista; hasta cierto punto, estas categorías predican con frecuencia un discurso y una acción sobre una productividad del poder sólo vislumbrada.[15] Es importante luchar contra tal prestidigitación del poder como un terreno totalizado y una fuerza fetichizada, una estética abstracta y una totalidad distópica. De manera muy simple, deseo rastrear al mismo tiempo dos movimientos inseparables: el lugar de la diferencia en las relaciones, en los procesos y en las estrategias del poder, y la presencia del poder en las promulgaciones, las prácticas y las configuraciones de la diferencia.

Los escritos de los catequistas son medidas de estos movimientos. Al mismo tiempo, la lógica característica y la prominencia de estos textos se

[15] Mi compromiso crítico particular aquí es con el influyente trabajo de Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, pp. 85-92, 102-122; véase también Gyan Prakash, "Science between the lines", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies LX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 59-82. Por supuesto, hay usos interesantes, específicos, tanto de "hibridación" como de "mimetismo", por ejemplo, en Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999; Birgit Meyer, *Translating the Devil*; Ann Stoler, "Rethinking colonial categories", y Fritz Kramer, *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, trad. de Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993. Una discusión más extensa de estos temas está incluida en Dube, *Stitches on Time*.

vuelve evidente en su singularidad, en lo que Michel de Certeau ha llamado los "detalles".[16] Es fácil descartar tales detalles como un mero "matiz", estrictamente subordinado a las marcadas divisiones instituidas por el saber histórico y la ciencia social. No obstante, si nos adherimos a sus distinciones, estos detalles y semejante singularidad desafían los marcos familiares de la historia y la política; de distinto modo escapan y exceden los asuntos, como siempre, de las categorías y las expectativas. Los relatos de los catequistas registran una amalgama curiosa y contradictoria de actuar en el mundo, como les fue dado, e improvisando sobre lo que aprendían. Aquí están la religión y la política, que no son fácilmente digeridas. No obstante, los catequistas tenían sus interlocutores, y es exactamente la rareza y singularidad de sus conversaciones lo que hace a estas figuras importantes. Si muy poco de los pronunciamientos y las prácticas de los catequistas cumple con nuestros gustos y juicios, esto es precisamente el reto de leer sus escritos.

LAS ESTIPULACIONES DE LA TRADUCCIÓN

Hemos notado que el afán y la elaboración de los relatos de los catequistas giran sobre la traducción. Esto es verdad en sentidos divergentes, ya que en estos escritos la labor de la traducción se realiza en diferentes registros. Para empezar, los catequistas tradujeron para sí mismos las enseñanzas y verdades del misionero euro-estadounidense, así como los textos y herramientas de procedencia pedagógica, ambas constitutivas de la empresa evangélica. A continuación, al manejar los asuntos de la evangelización, presentaban de manera oral el testimonio, mediante las lenguas vernáculas, hindi y chhattisgarhi. Posteriormente, los catequistas transcribían estos encuentros en sus cuadernos, traduciendo los detalles de su testimonio a la lengua inglesa; sus propios expedientes eran ocasionalmente leídos por los misioneros. Finalmente, al repasar los diferentes registros estaban las traducciones de los catequistas de la Palabra de Dios y su representación de la historia de la Biblia, que es en sí misma una historia de la traducción. Analizándolos en distintos momentos, estos registros separados encuentran expresión conjunta en la descripción y detalle de los escritos

[16] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

de los catequistas. En otras palabras, los términos, los tonos y las texturas de los relatos de los catequistas proporcionan su propio sentido a la noción de traducción simultánea, como frase y como práctica.

El asunto de la traducción en algo bastante complejo. Prominente desde hace tiempo en las discusiones sobre transacciones literarias a través de las lenguas, la "cuestión más antigua" en la teoría de la traducción es la inquietud por la posibilidad misma de la traducción. Repetidamente esta cuestión ha presupuesto "una reproducción perfecta del texto original por un traductor que ha hecho una lectura perfecta de la fuente y ha transmitido esa lectura a un lector perfecto".[17] Una y otra vez, la interrogante basada sobre tales premisas ha provocado la misma respuesta: *no*, la traducción es imposible. Sin negar la importancia de esta singular pregunta y su respuesta exclusiva, vale la pena considerar que aquí tanto la interrogante como la respuesta descansan sobre presuposiciones "ajenas a nuestro mundo, o no deberían serlo, aunque son comúnmente asumidas para persistir y dominar".[18] Sea como sea, al igual que el "hecho vulgar, abundante", de George Steiner, la traducción es posible porque se realiza.[19] Ciertamente, la traducción abunda: pueblos y comunidades, Estados y naciones, culturas y religiones han vivido por sus percepciones atinadas y sus equivocaciones, su saber falible y su sabiduría infalible.

Es precisamente debido a la realización rutinaria y la práctica cotidiana de la traducción, más que a su pureza prístina, que se han debatido consideraciones importantes en tiempos recientes. Primero, en los debates sobre la conducta disciplinaria y académica de la traducción cultural ha habido un perspicaz reconocimiento de lo que Talal Asad ha descrito como la "disparidad de los lenguajes".[20] Tal disparidad también implica desigualdad; las dos juntas constituyen un recurso y forman un conducto para la inscripción y la reinserción de asimetrías en las lenguas e idiomas, en el conocimiento y el poder en nombre de la ciencia neutral y en la apariencia de

[17] Willis Barnstone, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice,* New Haven, Yale University Press, 1993, p. 261.

[18] *Idem.*

[19] George Steiner, *After Babel: Aspects Of Language and Translation,* Londres, Oxford University Press, 1975, p. 250.

[20] Talal Asad, "The concept of cultural translation in British social anthropology", en Talal Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 171-199.

una traducción autorizada. Se sigue que posturas distintas hacia una práctica crítico-creativa de la traducción, en la lectura de la historia y en la escritura de la cultura, han señalado la tarea de la traducción como la producción de "la relación parcialmente opaca que llamamos 'diferencia' a partir de las aparentemente inconmensurables formas de conocimiento". En juego en semejante cultivo de la diferencia (y no equivalencia) está la producción de una "translucidez" palpable (más que una "transparencia" perfecta) en la relación entre categorías dominantes y conocimiento dominado.[21] Segundo, las historias críticas insisten en que los procesos de traducción han tenido un papel central en la elaboración de las culturas coloniales, instituyendo formas distintas de poder colonizador y provocando diversas prácticas de los súbditos colonizados.[22] Ciertamente, en la articulación de cristianismo y colonialismo, al "poner las lenguas en movimiento, la traducción tendió a dejar las intenciones a la deriva, ya fuera colocando, ya menoscabando, las bases ideológicas de la hegemonía colonial".[23] Aquí era diálogo y distinción lo que aseguró y mezcló el poder colonial con la autoridad misionera al interpretarlos mediante referentes familiares y premisas poco conocidas. En el contexto del presente capítulo, el segundo grupo de proposiciones sobre la traducción tiene mucho que ver con mis lecturas de las crónicas de los catequistas; no obstante, la primera serie de consideraciones al respecto también conlleva una importancia significativa para mis argumentaciones.

En este punto, es importante aclarar el uso que hago de la categoría "traducción vernácula". Para ello, vuelvo a la discusión imaginativa de Vicente Rafael sobre la traducción colonial y cristiana en su sugerente trabajo *Contracting Colonialism*, el cual me proporciona algunos recursos para resaltar mi propio enfoque.[24] Rafael analiza las asociaciones entre conquista, traducción y conversión, al considerar la traducción clerical-colonial espa-

[21] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Historical Thought and Postcolonial Difference*, Princenton, Princenton University Press, 2000, pp. 17-18. Véase también Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

[22] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism*. Véase también Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in Former Belgian Congo 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, y Walter Mignolo, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

[23] Rafael, *Contracting Colonialism,* p. 21.

[24] *Idem*.

ñola de la doctrina cristiana al vernáculo indígena, el tagalo, y las respuestas "nativo vernáculas de los tagalos", así como se comprendían estos procesos entre finales del siglo XVI y principios del XVIII. Aquí, la traducción clerical prescribió de la misma manera que proscribió el lenguaje con el que los nativos suponían recibir y regresar la Palabra de Dios, para de este modo "hacer concebible la transferencia de significado e intención entre el colonizador y el colonizado", sentando las bases para los términos principales de la subyugación de los tagalos. Al mismo tiempo, tal traducción también "resultó en la separación ineluctable del mensaje original del cristianismo (que era en sí mismo acerca de la naturaleza propia de los orígenes como tales) y su formulación retórica en el vernáculo". Por consiguiente, "restringió las suposiciones universalizadoras y los impulsos totalizadores de un orden colonial-cristiano", y alternativamente apoyaba y desviaba el ejercicio del poder español.[25] En suma, entendido "tanto como una estética y una política de comunicación, la traducción no sólo deja al descubierto la estructura ideológica del poder colonial; también ilumina esos aspectos residuales pero recurrentes de la historia tagala… que la separan de las nociones recibidas de sincretismo cultural y de síntesis histórica".[26]

Sin perder de vista la diferencia entre las empresas coloniales española y británica —la primera, fundamentalmente católica, que conllevaba una verdadera identidad entre conversión y colonialismo; la segunda, modelada por las premisas protestantes que traicionaban las distinciones ambivalentes entre evangelización e imperio—, he aprendido mucho del análisis de amplio rango de Rafael. En realidad, coincido también ampliamente con los términos cruciales y argumentos clave de *Contracting Colonialism*. No obstante, tengo algunas diferencias. Para Rafael, la traducción se refiere a esas prácticas certificadas que condujeron a la traslación clerical-colonial española del mundo y sus herramientas y textos auxiliares a lo vernáculo. Describe la "respuesta" tagala a tal proceso como una "vernaculización";[27] en contraste, mi enfoque se centra en los procedimientos no certificados de traducción puestos en movimiento entre los cristianos indios después de la evangelización y la traducción iniciada por los misioneros euro-estadounidenses. Son tales procedimientos lo que llamo traducción vernácula.

[25] *Ibid.*, pp. 20-21.
[26] *Ibid.*, p. 22.
[27] *Ibid.,* pp. xi, 22 y *passim.*

¿Acaso la distinción que estoy haciendo es algo más que objeciones terminológicas? Creo que no. Mientras que mis diferencias con las proposiciones de Rafael son principalmente cuestiones de énfasis, también implican un marcado cambio de perspectiva. En este capítulo, la traducción vernácula no simplemente indica la interpretación lingüística de los textos y obras en inglés en los idiomas vernáculos; más bien, se refiere por igual a procedimientos de transmutación de categorías distintas y conceptos moderados. Estos procedimientos yacen en medio de la interacción (y desigualdad) de las lenguas, entre el intercambio (e inequidad) de los idiomas, siempre en el vértice del inglés y lo vernáculo, uniendo y sobrepasando incesantemente las fronteras y los horizontes del original y de la traducción.[28]

Entendidas de esta forma, las prácticas de la traducción vernácula destacadas en los relatos de los catequistas llenaron el hueco —o, más precisamente, habitaron los intersticios— traídos a la realidad por la "separación ineluctable entre el mensaje original del cristianismo… y su formulación retórica en lo vernáculo" por misioneros en la India colonial. Se deduce que, en esos aspectos del pasado —insinuantes, más que "residuales pero recurrentes"—, los procedimientos de la traducción vernácula indican atributos emergentes e inmanentes de la historia. Tales prácticas "restringieron los supuestos universalizantes… del orden colonial-cristiano" en la India británica, precisamente llevando adelante sus "impulsos totalizadores" pero imbuyéndolos con un exceso de literalismo, un exceso de fe. En otras palabras, la traducción vernácula "pone al descubierto la estructura ideológica del gobierno colonial", pero de manera distinta a la traducción del misionero. Ilumina las representaciones nativas del cristianismo y el imperio, pero no simplemente como una "respuesta" al evangelizador euro-estadounidense y al poder colonial. Considerando todo esto, mi enfoque en las traducciones vernáculas discretamente extiende la sospecha bien fundamentada de Vicente Rafael sobre las "nociones heredadas de sincretismo cultural y síntesis histórica".

Estos procesos y acentos se configuran de manera particular en el breve pero significativo ejemplo al que me referiré ahora.[29] Aquí está el escrito de un catequista sobre un encuentro en la pequeña aldea de Khaira.

[28] Elaboro estas consideraciones sobre la traducción vernácula al leer las referencias de los catequistas a la Biblia y de diferentes escritos misioneros en inglés y en hindi, en Dube, *In Other Tongues: Colonial Writings of a Vernacular Christianity* (en preparación).

[29] Las configuraciones más amplias de la traducción vernácula que aquí reviso incesantemente circulan dentro de las crónicas de los catequistas.

> Lunes 24 [enero de 1908] Khaira. Kondu Gond. Cuando estaba predicando, vi a un cabrito que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué a él [a Kondu] el objeto del sacrificio en los tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo quien reencarnaría y daría su sangre por toda la humanidad… Seis [personas estaban] presentes.[30]

Este breve pasaje lleva una carga enorme. Temprano en su vocación de diseminar la Palabra en la India central —y alrededor de la época cuando inicia su crónica— el catequista se encuentra a Kondu Gond, un adivasi, quien está a punto de sacrificar a una pequeña cabra. El evangelizador nativo no saca del error a Kondu acerca de la naturaleza supersticiosa y el carácter pagano de su acción; más bien, lo transporta hacia atrás, a la densidad de las descripciones del sacrificio en el Libro, particularmente del Antiguo Testamento, en lo concerniente, por ejemplo, al sacrificio mosaico y al cordero de Dios, al sacrificio de Abraham y al cordero pascual. Así, el catequista le explica a Kondu el "objeto del sacrificio en los tiempos antiguos", vinculándolo al sacrificio de Cristo.

Aquí puede argumentarse que el catequista no está haciendo mucho más que elaborar un principio clave del cristianismo, al contrastar la variedad e ineficacia de los sangrientos sacrificios mosaicos con la singularidad y eficacia del sacrificio de Cristo para el perdón de los pecados. Esta idea aparece patéticamente, por ejemplo, en la sagrada Biblia en la epístola a los Hebreos:

> y no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, Él entró de una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiendo obtenido eterna redención. Porque si la sangre de los toros y de los machos cabríos, y las cenizas de la becerra rociadas a los inmundos, santifican para la purificación de la carne, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?[31]

[30] Entrada del 24 de enero de 1908 del libro-diario de un catequista (no nombrado), manuscrito, pp. 83-85. Este manuscrito está contenido en Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri (de aquí en adelante EAL).

[31] Hebreos 9: 12-14, *The Holy Bible*, versión de King James, Nueva York, American Bible Society, 1950, p. 226 [en español: versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera, South Holland, Ill., American Bible Society, 1960, p. 1116].

No obstante, esto no es exactamente la intención del catequista ni es su representación. Más bien, al trazar un paralelismo entre los sacrificios que precedieron a Cristo en los "tiempos antiguos" y el sacrificio de Kondu del cabrito en la Chhattisgarh de principios del siglo xx, él encuentra en ambas acciones una prefiguración del sacrificio de Cristo. "Le expliqué a él [a Kondu] el objeto del sacrificio en los tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo…". Esto es admirable, el cristianismo no reconoce sino un solo sacrificio, el sacrificio una vez ofrecido por Cristo de una manera sangrienta en el árbol de la Cruz. Pese a esto, al mezclar figuras del pasado y formas del presente, el catequista afirma que Kondu está en lo correcto al querer apaciguar a su dios mediante el sacrificio del cabrito, con tal de que haya el reconocimiento claro de lo que la cabra y el sacrificio simbolizan.

Por supuesto, es importante recordar que el Redentor mismo instituyó el sacrificio de la sagrada misa a fin de que el sacrificio sangriento del Calvario pudiera perpetuarse y representarse de manera no sangrienta. Se hizo esto para que los méritos de la redención ganados por el sacrificio de la Cruz se aplicaran, de una vez y para siempre, a los individuos en una forma sacrificial, por medio del sacrificio constante. Al mismo tiempo, como protestante, el catequista no argumentaba con base en el sacrifico eucarístico y su relación con el sacrificio en la Cruz. Lejos de ello: "le expliqué a él el objeto del sacrificio en los tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo quien reencarnaría y daría su sangre por toda la humanidad".

Mediante una ambivalencia del tiempo gramatical del verbo y de una incertidumbre del sujeto (¿cabrito o Cristo?), conjuntando el pasado de los antiguos y el presente de la evangelización, los catequistas excepcionalmente propusieron que habría otra encarnación y otro sacrificio para la redención de la humanidad. El del cabrito o el de Cristo, no podemos estar seguros. De las estipulaciones del Rey y de la Cruz (en la labor del sacrificio y en la obra de la redención), no sabemos. Mediante la dedicación excesiva *al* Libro, a partir de una aplicación de *la* Palabra, los catequistas produjeron una narrativa suplementaria sobre los sujetos del cabrito y de Cristo, del sacrificio y de la redención. El literalismo mismo de sus procedimientos —que traen a la mente la defensa de Walter Benjamin del literalismo en la

tarea de la traducción— fue definitorio de las prácticas de la traducción vernácula. ¿Habrán leído los catequistas la Palabra en inglés, en el original? ¿Habrán leído el Libro en hindi, en una traducción (llevada a cabo por misioneros)? ¿Habrán leído los catequistas la Biblia en el original y en traducción?[32] El catequista había interpretado la Palabra de Dios en hindi y escrito el informe sobre su labor en inglés, estableciendo procedimientos de traducción que producían diferencia más que equivalencia.

los términos del testimonio

Desde los principios mismos de la obra evangelizadora, los catequistas tuvieron un papel fundamental en la articulación del proyecto misionero. Los primeros evangelizadores euro-estadounidenses estaban presionados por el tiempo y atados por el dinero. Tenían dificultades con la lengua primaria, el hindi, que eran todavía mayores con el vernáculo regional, el chhattisgarhi. En ambos casos, la solución provino de los cristianos nativos capacitados, quienes al mostrar el camino hacia adelante de las agendas misioneras fueron los medios para extender la empresa evangelizadora. No obstante, con el propósito de alcanzar sus metas, los misioneros euro-estadounidenses también tuvieron que aceptar que en aras de sus metas evangelizadoras, sus subordinados indios trabajaran a su manera. Así, las percepciones y prácticas de los evangelizadores indios podían también exceder las normas y expectativas de los misioneros. Todo esto sirvió para dar forma a los patrones de los embrollos evangélicos, incluidos los designios de un cristianismo vernáculo.

Considérense las reglas que gobernaban a las primeras comunidades cristianas en la región de Chhattisgarh. Los misioneros, en consulta con los "líderes nativos" de los conversos, a saber los maestros de escuela y los catequistas, que a veces eran los mismos, establecieron tales reglas, que fueron encarnadas en el *Bisrampur Kalasiya Ki Vishesh Agyayen* (1890). Por un lado, las reglas revelan que la institución del matrimonio se mantuvo en pie, moldeada por continuidades significativas entre los principios de cas-

[32] Como ya he analizado en otro lugar, es importante quedarse con tales ambigüedades y tensiones, las cuales no admiten una clara resolución, a la vez que se discuten como contexto obligado.

ta-secta y de la comunidad de cristianos conversos en la región;[33] por el otro, las preocupaciones de pureza y contaminación daban forma a las prácticas de la Iglesia, y la organización de las primeras congregaciones descansó en las instituciones de la vida de la aldea en la India central, reelaboradas y reacomodadas dentro de una nueva matriz. Los catequistas desempeñaron un papel fundamental en esto.

Los primeros catequistas en Chhattisgarh distaban mucho de ser producto de un seminario; la mayoría de ellos apenas recibieron educación en una escuela. Surgidos de las filas de los conversos originales al cristianismo en la región, los misioneros les enseñaron y los prepararon para su labor, esquema que fue adoptado en todas las estaciones misioneras.[34] Para el trabajo de la evangelización, los otros medios de hacerse de catequistas consistían en contratar empleados de misiones fuera de Chhattisgarh; de cualquier modo, el problema era que no había suficientes catequistas para abarcar todo. Por ejemplo, a mediados de la década de 1890, la Sociedad Misionera Evangélica Alemana tenía sólo alrededor de una docena de catequistas en servicio activo. Además, los misioneros sentían cada vez más que los catequistas de Chhattisgarh necesitaban una mejor capacitación. En 1897, el consejo interno de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en Estados Unidos autorizó el establecimiento de la escuela de capacitación, la cual se inauguró formalmente en Raipur poco más de un año después, con una inscripción inicial de siete estudiantes. Los aspirantes a catequistas estudiaban durante tres años cursos impartidos por los misioneros sobre el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la vida de Cristo, la historia de la Iglesia y epístolas seleccionadas; también se les introdujo a la exégesis, la homilía, la dogmática y los principios de las religiones no cristianas. Además, los estudiantes adquirían experiencia práctica en las aldeas vecinas, acompañando ocasionalmente a los misioneros en viajes de prédica.[35]

Al diseñar la estructura de los cursos y la forma de la escuela, instituciones misioneras similares del norte de India proporcionaron el modelo. De los escritos analizados en este capítulo, los autores de los dos más breves estudiaron en la escuela de Raipur, y el autor del libro-diario detallado fue

[33] *Der Deutsche Missionsfreund*, 1875, pp. 81-83; 1877, pp. 18-19; 1887, pp. 29-31.

[34] M.M. Paul, *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Ilhabad, Mission Press, 1936, pp. 8-9; Theodore Seybold, *God´s Guiding Hand: History of the Central Indian Mission, 1868-1967*, Filadelfia, Million Testaments Campaign, 1971, pp. 28-29.

[35] Paul, *Chhattisgarh Evangelical,* pp. 13-14, y Seybold, *God´s Guiding Hand*, pp. 47-48.

capacitado en una institución metodista para catequistas en las Provincias Unidas del norte de India. Estos tres catequistas llevaron a cabo su obra principalmente en los alrededores de la ciudad de Mahasamund, sobre todo en las "muchas aldeas grandes cuyos mercados atraen mucha gente".[36] Ahí, ellos encontraron el hinduismo y el Islam de todos los días, prácticas cotidianas de casta y secta, y una población "dispersa y atrasada constituida principalmente de tribus aborígenes simples".[37] En tales encuentros, los edificios y la arquitectura coloniales, los caminos y vías férreas imperiales y las provisiones de las oficinas del gobierno y la autoridad —que significaban de diversas formas la civilización cristiana y el progreso occidental— constituían una presencia importante en el discurso de los catequistas y de sus interlocutores. Finalmente, una y otra vez los catequistas emprendían jornadas más allá de lo conocido, viajando distancias muy largas, desde Mahasamund y sus alrededores, y abarcando territorios inexplorados por la evangelización; casi la mitad de estos territorios consistía en "montañas y bosques".[38]

RASTREANDO CATEQUISTAS

Los catequistas son seres evasivos. Acechan el pasado y atraviesan el presente comprometidos con sus textos. Aparte de sus relatos, sabemos muy poco acerca de ellos. Mi prosecución de los catequistas ha sido difícil y prolongada: el campo ha dado pocos frutos, los archivos aún menos. Mucha de esta información ya la he relatado. Nuestra ignorancia sobre los catequistas no es por falta de esfuerzo de parte mía.[39]

[36] Rev. Ernst Tillmanns, citado en Seybold, *God´s Guiding Hand*, p. 62, y Paul, *Chhattisgarh Evangelical,* pp. 44-46.

[37] A.E. Nelson (ed.), *Central Provinces District Gazetteer*, Raipur, vol. A, Descriptive, Bombay, Government Press, 1909, p. 310.

[38] *Ibid.*, pp. 310-311.

[39] En otra parte relaté mi búsqueda de los catequistas en el archivo y en el campo. En tres ocasiones sentí que había hecho un gran adelanto, sólo para desengañarme muy pronto. De los tres catequistas, sabemos el nombre de sólo uno, S.J. Scott, debido a que él mismo lo escribió en la parte superior de la página de su relato. Pese a esto, el nombre nos dice poco. Solamente en el caso del manuscrito copioso de 250 páginas la evidencia interna de los escritos del catequista revela que era originario de las Provincias Unidas, un converso al cristianismo desde el Islam. Capacitado por los metodistas en las Provincias Unidas, había llegado a Chhattisgarh en 1908.

Para rastrear a los catequistas es necesario entonces volcarse sobre sus escritos. Aunque también en ello puede haber falsos comienzos. A primera vista, los relatos de los catequistas parecen denotar un registro exclusivo, la reiteración interminable de la resonancia eterna de la verdad cristiana como un proceso pasivo, una historia estática.

> En [la aldea] B, los hindúes hicieron esta pregunta: ¿ustedes los cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todos, por qué entonces no atrajo a todos los hindúes y a todas las castas a su secta y les ofreció la salvación? Mi respuesta: supongan que entre sus hijos mayores algunos son unos malhechores y asesinan a alguien libres de la autoridad paterna, ¿por qué no los traen de vuelta al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hacen hombres de bien? Su respuesta: porque quieren permanecer en su libertad, tal como nosotros lo hacemos. Yo observé: así nos deja Dios en nuestra estúpida libertad; así como sus hijos no quieren andar por los caminos que ustedes les señalan, así ustedes no caminarán por el sendero de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.[40]
>
> Sábado 22 [enero de 1908]. Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús es también un verdadero profeta y que todos los musulmanes deben honrarlo mucho, pero que es inferior a Mahoma ya que éste fue el último profeta. Para hacer el asunto más claro yo le expliqué que si un hombre está vestido de blanco y tiene manchas negras en su ropa que no puede esconder ante los demás, y otro hombre también está vestido en ropas blancas pero no tiene manchas sobre su vestimenta, ¿cuál luce mejor? [pregunté], y él dijo que el hombre que no tiene manchas en su atavío. [Yo dije] esto es muy cierto para Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es pecador y que busca el perdón de Dios; por su parte, Jesús no tenía pecado y el Corán sostiene que él era un profeta sin pecado. Le dije que era mejor ser un seguidor de un profeta sin pecado que de un profeta pecador; entonces él guardó silencio. Dos [personas] presentes.[41]

[40] Véase "From the diary of and Indian Catechist", texto mecanografiado, archivado por el misionero M.P. Davis, que proporciona una selección de los reportes de un catequista (no nombrado) de septiembre de 1911 a abril de 1912, 1. M.P. Davis Papers, EAL.

[41] Entrada del 22 de enero de 1908, del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

Cada vez y a cada paso, los catequistas zanjaban la cuestión, en la discusión con sus adversarios y en el discurso de sus contrincantes, mediante la verdad del Salvador. La emoción por el descubrimiento estaba de lleno detrás de mí. Al buscar tanto lo herético como lo curiosamente dramático en los relatos de los catequistas, me vi decepcionado una y otra vez. Tales comienzos regularmente derivaban en desenlaces repetitivos.

Estos documentos suponen otras lecturas, implican otras revelaciones. Los catequistas se enlistaban ellos mismos y entraban en sus relatos como agentes y atributos de la evangelización de todos los días. Éstas son las estipulaciones de sus historias, la razón de su escritura. Sus anécdotas atraviesan los mundos cotidianos, las rimas y ritmos de trabajo y ocio en la India central. Los catequistas entretenían a las mujeres viejas con *bhajans* (canciones devocionales) sobre el único Salvador; cautivaban a los niños curiosos con ilustraciones cristianas; hablaban con los jornaleros en el trabajo y con los obreros en el descanso acerca de las duras jornadas de la época; discutían con los tenderos en las aldeas y con los propietarios de las villas en las ciudades sobre los términos de la Verdad. Al mismo tiempo, en cada caso, las vidas y las leyendas de los catequistas parecen tejidas en los senderos de la Palabra y en los pasajes del Libro, en los términos de la autoridad cristiana y las provisiones del proceso evangelizador. Es decir, que las diferencias de estos textos precisamente se encuentran en sus atributos cotidianos.

Para prestar atención a las configuraciones cotidianas de las crónicas de los catequistas, para pensar por medio de sus detalles rutinarios, es necesario comprometerse con las posibilidades de una historia sin garantía. Ahora, los tonos definitivos y los términos tendenciosos de estos textos parecen más que certidumbres muertas, y ponen al descubierto más bien la creación y contención, la distinción y la dinámica, y el silencio y la prominencia de la Palabra y el mundo del catequista. Igualmente, los catequistas y sus crónicas no llegan simplemente a callejones sin salida, dando a entender, en vez de eso, verdades disyuntivas y veracidades divergentes de la providencia de la colonia y de la procedencia de la fe, de las provisiones coloniales y de la proeza vernácula. Aquí desarrollo estas consideraciones al enfocarme en la manera como los catequistas abordaron la diferencia crítica entre "religión" y "política".

Al analizar la articulación de cristianismo y colonialismo, hemos notado la importancia de prestar atención a las contradicciones que están en el

centro del proyecto misionero y de reconocer las diferencias entre evangelizadores euro-estadounidenses y otros agentes del imperio. En otra parte he mostrado que en el contexto de la India central, tres movimientos sobrepuestos, contradictorios en cuanto a los preceptos y prácticas misioneras, conjuntaron esencialmente el propósito de la evangelización y el proyecto del imperio.[42] Primero, para los misioneros, los indios conversos, como cristianos, eran sus iguales en el "Reino de Dios". No obstante, estos evangelizadores también repetidamente denostaban las "tergiversaciones satánicas" y las "costumbres salvajes" de los "hijos de la vida silvestre". Segundo, hasta la década de 1930, una y otra vez, los misioneros y el gobierno imperial, trabajando juntos, aparecen como los gemelos portadores de la luz de "lámpara occidental" en las representaciones evangélicas. Tales representaciones tenían mucho que ver con los vínculos entre el compromiso expreso de los misioneros con la naturaleza complementaria del poder espiritual y el temporal de la política posterior a 1857 de la administración británica, para separar religión y política, lo cual aumentó de manera notable el poder colonial. Finalmente, los evangelizadores euro-estadounidense invocaban el precepto de la autodeterminación individual y el testimonio espiritual de Cristo para argumentar a favor de la libertad religiosa del converso, pero, simultáneamente, ellos consideraban a estos conversos como niños que luchaban para llegar a entender el pensamiento racional objetivo. Dentro de los intersticios de estos movimientos traslapados y acosados por la tensión, los misioneros participaron, consciente o inconscientemente, en la construcción de las mitologías coloniales de supremacía racial, en el establecimiento de estructuras paternalistas de autoridad y en el reforzamiento de la legitimidad del gobierno colonial.

Los catequistas llevaron a cabo su labor dentro de este contexto, pero sus representaciones también conmocionaron esta estructura. Como mostraré, los catequistas podían reconocer críticamente los prejuicios raciales del funcionario y del misionero, a la vez que operaban sobre la inestabilidad categórica de la "política" y con el embuste conceptual de la "religión". Semejante evidencia sobrepasaba y subvertía las diferencias que eran importantes para los evangelizadores europeos y el administrador británico, mostrando una imagen de espejo a los términos de las prácticas misioneras y las oficiales. Todo esto estaba asegurado por la literalidad densa de la fe

[42] Dube, *Stitches on Time*.

de los catequistas en la Biblia y por su consecuente exceso alrededor de las diferencias entre lo espiritual y lo temporal, la religión y la política. Inexorablemente, como fue, los catequistas llegaron a plantear una jerarquía crítica entre el gobierno cristiano, basado en el orden evangélico, y el desgobierno indio infundido por el desorden hindú, a la vez que distinguir tajantemente entre la religión (cristiana) y la política (hindú).[43]

Permítaseme comenzar por un encuentro un tanto inesperado, puesto que como repetición denota plenitud en estos itinerarios de fe; así también la curiosidad se encuentra con la novedad en el testimonio de estos catequistas.

> Sábado 30 [septiembre de 1911]. Mahasamund. Administrador de correos. Este hombre dijo que aunque el gobierno estadounidense es un gobierno cristiano, la gente blanca persigue a la gente negra; esto es una prueba de que al gobierno [estadounidense cristiano] no le importan los nativos del país en el que se han establecido. En respuesta le dije que la ley se administra de manera igual para todos, pero que en muchos casos, en los que la gente es rebelde y no se somete a la autoridad de los gobernantes, la ley se aplica para someterla, y esto no es más que un asunto político. En tiempos anteriores, cuando los gobernantes de India eran hindúes, los brahmanes tenían el predominio en el imperio y estos brahmanes ejercían una autoridad ilimitada sobre las castas bajas, a las que pisoteaban, como uno lo hace con los animales. Todavía hay pruebas de ello en muchas partes de India, donde la gente no tiene derechos y donde cuenta sólo un

[43] Los argumentos de los catequistas combinaban percepciones particulares de la Biblia con sus propias interpretaciones del enfoque de los textos misioneros en hindi, que los evangelizadores nativos distribuían en su labor de prédica. Folletos como *Jati Pariksha* (Prueba de casta), *Ganga ka Vrittant* (El testimonio del (río) Ganges), *Hinduyon ki Nirdhanta* (La pobreza de los hindúes) y *Hindu Dharma ke Phal* (Las frutas de la religión hindú) establecieron una amplia diferencia entre la superstición hindú y el progreso cristiano. Los catequistas se valieron de esta diferencia básica para construir interpretaciones específicas, nuevas de la "religión" y la "política", que por mucho excedieron las proyecciones oficiales y misioneras. En los ejemplos que siguen es importante registrar semejante labor de los catequistas, pero también advertir que sus desenmarañamientos disyuntivos de los textos misioneros encontraron ilustraciones impresionantes cuando abordaban, por ejemplo, asuntos de la ciencia occidental y de las divinidades hindúes. Véase *Jati Pariksha* (1905); *Ganga ka Vrittant* (1905); *Hinduyon ki Nirdhanta* (1909); *Hindu Dharma ke Phal* (1905), todos publicados por la Indian Christian Press en Allahabad, bajo los auspicios de la North Indian Christian Tract and Book Society.

> poco más que los animales. Se puede ver en los tribunales [judiciales de India] que, excepto el vicecomisionado, todos los funcionarios son nativos que echan a perder los casos de aquéllos de quienes no esperan obtener sobornos o alguna otra ganancia. Así que no hay nada de malo en el gobierno estadounidense: o bien la gente [negra] para la cual algunas leyes se han aprobado es rebelde, o puede que haya algunos funcionarios malvados que hacen esto [perseguir a la gente negra]. Un gobierno cristiano es mejor que un gobierno pagano en el que siempre hay mala administración. Se puede ver en los estados [nativos] protegidos [que] miles de personas son injustamente tratadas por aquellos que están por encima de ellas y nadie oye sus quejas. [La] Biblia es la base de los gobiernos cristianos. Si se les quita la Biblia, todo estará mal y mal gobernado; por lo tanto, la Biblia es la fuente de todas las bendiciones y buen gobierno.[44]

En este sorprendente intercambio acerca de la política racial en Estados Unidos, el administrador de correos hindú de Mahasamund cuestionó la buena fe de los misioneros estadounidenses al señalar la hipocresía de su gobierno cristiano en casa. Con esto también emitió una crítica velada a las políticas coloniales en India. La respuesta del catequista operó en dos registros gemelos de comparación: la identidad de la política y la distinción de la religión, las cuales están estrechamente unidas, la una con la otra, jalando en direcciones diferentes para producir una yuxtaposición jerárquica dentro de un argumento singular.

El evangelizador nativo pone bajo la lupa lo que él entiende como un principio fundamental del ámbito de la política: que en el acto de gobierno la ley se aplica a todos por igual. Aquí, las excepciones que confirman la regla son personas rebeldes y sediciosas; la ley somete y suprime sus orientaciones ilegales y sus acciones criminales. Hay una segunda excepción, a saber: los funcionarios corruptos, tales como los que trabajan en las cortes de justicia de la India británica, "que echan a perder los casos de aquéllos de quienes no esperan obtener sobornos o alguna otra ganancia". Ésta es la interpretación popular del evangelizador de los principios del Estado de derecho y de la igualdad ante la ley, una estructura argumentativa que mantiene unida la siguiente proposición paralela. Puesto que, de acuerdo con el

[44] Entrada del 30 de septiembre de 1911, del libro diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

catequista, en tiempos y lugares remotos, donde los gobernantes eran hindúes y los brahmanes eran predominantes, las formas de gobierno constituían el reverso de la ley, siempre despiadadas y arbitrarias, aplastando a los pueblos bajo su jurisdicción. Y esto se aplicaba sólo a tiempos distantes en la historia: la prueba de estas políticas en la actualidad se encuentra en las prácticas del gobierno nativo en los estados indios de principios del siglo xx.

Tomándolos juntos, el catequista defiende al gobierno estadounidense, ya que "o bien la gente [negra] para la cual algunas leyes se han aprobado es rebelde, o puede que haya algunos funcionarios malvados que hacen esto [perseguir a la gente negra]". Al lado, la analogía con el gobierno británico aseguraba la identidad principal de tal práctica legal, la cual era "sólo un asunto político", alejado de la discriminación religiosa y de la opresión social, si bien ocasionalmente fuera desviada por funcionarios corruptos. Hasta aquí, estamos cerca de la vieja historia de un cristianismo civilizante que guía al Estado moderno, precursores gemelos del progreso. No obstante, la revelación del catequista le dio un giro distinto a este conocido cuento, puesto que, en respuesta a la crítica del administrador de correos, el catequista habló de la naturaleza fundamentalmente cristiana del gobierno estadounidense y del gobierno británico en India al amalgamar la Palabra de Dios y la ley del Estado. De hecho, precisamente con el fin de que un dominio de la política pura entre en acción, para la presencia de la ley "como sólo un asunto político", los argumentos del catequista plantearon la presencia de la distinción religiosa, emblema de una jerarquía ineluctable entre las formas de gobernar hindú y la gobernabilidad cristiana. Los Estados paganos no pueden estar sino mal administrados, mientras que los gobiernos cristianos, basados en la Biblia, inevitablemente se encontraban en tierras de ley y justicia.

La literalidad misma de la fe del catequista en la Biblia, como la "fuente de todas las bendiciones y buen gobierno", produjo un exceso en relación con los asuntos de la política y la religión, lo secular y lo sacro, el gobierno occidental y el hindú, el orden cristiano y el desorden pagano. Ligado a una categoría inestable de lo "político" y a distintos embustes de la "religión", este exceso concernió agudamente a dos extensiones simultáneas.[45] Prime-

[45] Estas percepciones y extensiones del catequista de la "política" y la "religión" están conectadas a lo que él entiende por la "ley de Dios" y a la sociología política más amplia de la vida cotidiana en la India central, concerniente a los vínculos indisolubles entre poder-dominación y religión-política. Espero seguir elaborando estos asuntos como parte de mi proyecto más amplio sobre los enredos evangélicos.

ro, como ya señalé antes, revolvió y subvirtió las estipulaciones oficiales del administrador colonial y del misionero euro-estadounidense acerca de la separación formal entre religión y política, lo sacro y lo temporal en el trabajo del imperio y en la labor de evangelización; segundo, mostró ante un espejo las jerarquías del desorden pagano y del orden cristiano, del gobierno occidental y del desgobierno indio que incesantemente circulaban en el discurso y la práctica del funcionario y del evangelizador.

La creencia básica del catequista en la Palabra también encontró otras configuraciones, al buscar su camino entre las figuras de la autoridad occidental y las demandas del nacionalismo indio.

> Viernes 1o. [octubre de 1909]. Ganesh Chhatri, un hombre con educación, [fue] encontrado en el camino a Kharora [aldea]. Él iba a Raipur [ciudad] con algunos otros hombres, cuando me vio; él, creyéndome hindú, comenzó a hablarme del Movimiento Swadeshi y a lamentarse amargamente del desempeño al gobierno en India debido a los muchos agravios a la gente.[46] En respuesta, le dije que soy cristiano y que no tengo interés en el Movimiento Swadeshi, porque los principios con los que se guía no son correctos, pero que ser un verdadero *swadeshi* [del país-nación de uno] no está mal en sí, si no hay causa de queja contra el gobierno. Él dijo que ustedes los cristianos no están en las líneas correctas aunque nacieron en este país, ustedes siempre toman partido con los dominadores. Yo dije que era bueno para nosotros, porque el gobierno nos defiende y a ustedes también con la libertad religiosa; si no hubiera un gobierno como éste, ustedes tratarían de exterminar el nombre de los cristianos de esta tierra y los cristianos no esperamos tener el menor apoyo de ustedes. [Aunque] todos los que no son cristianos nos consideran como parias, sólo el cristianismo predica la hermandad de la humanidad. Su religión no es buena para nosotros mientras que el cristianismo es bueno para todas las naciones del mundo. Él dijo, mira a los funcionarios públicos y a los mi-

[46] Con sus comienzos en los empeños políticos de la década de 1890, el Movimiento Swadeshi dentro del nacionalismo anticolonial indio estuvo en su cima entre 1905 y 1908, especialmente en la gran provincia imperial de Bengala. Para el momento de este encuentro, en lo organizativo y en términos de sus imperativos centrales, el Movimiento Swadeshi estaba ya en declive, pero claramente su espíritu vivía aún en regiones remotas como Chhattisgarh. Para detalles, véase Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983, pp. 96-100 y 105-335.

> sioneros, no hay diferencia entre ellos, pero sí una enorme diferencia entre tú y ellos. A ti no se te permite tener pistolas o cualquier otra arma defensiva; si estalla una guerra, no serás ayudado por ellos; ellos se preocuparán por sus hermanos europeos, sean misioneros o no, pero no se preocuparán por ti en absoluto. [¿Cuál fue la respuesta del catequista?] Admito la diferencia racial y los prejuicios que tienen contra nosotros. No busco en ellos el ejemplo. Yo sé lo que quieres decir. Yo busco las enseñanzas de la Biblia, que sí enseña la hermandad de la humanidad, y donde no está hay guerra. Aquellos que profesan la fe cristiana, ya sean los gobernantes o los gobernados, si no se [ponen] a la altura de la Palabra de Dios y no la practican todos los días en sus vidas son como un recipiente vacío que hace mucho ruido y no hace nada. Su religión es inútil, sólo la han aprendido pero no podrán alcanzar sus metas mediante el esfuerzo. Su religión es falsa y no hay que seguir a esa gente. Simplemente lee la Biblia, que de allí es de donde surge la fe. Nuestro ejemplo es Cristo.[47]

Sobre la marcha, muy literalmente, este argumento que oscila entre el gobierno colonial y las controversias nacionalistas trajo a primer plano asuntos de gobernabilidad liberal y prácticas racistas. En la primera parte del pasaje, los dos protagonistas debaten los "principios correctos" de ser *swadeshi* y las "líneas correctas" de ser indio. Ganesh Chhatri respalda el Movimiento Swadeshi del nacionalismo indio y critica las desigualdades del gobierno británico poco después de haber conocido al catequista, aparentemente porque el hombre, educado y de casta alta, da por sentado que el evangelizador nativo es hindú. Por su parte, el catequista confiesa estridentemente su fe, declarando de entrada su desacuerdo con el Movimiento Swadeshi, debido a que no se guía por los "principios correctos", y su acuerdo con ser un "verdadero" *swadeshi* o indio, lo cual implicaría desistir de oponerse al gobierno. De manera poco sorprendente, Ganesh Chhatri denuncia la lealtad de los cristianos nativos, argumentando que no actúan conforme a las "líneas correctas": a pesar de ser del país de su nacimiento, los cristianos de India siempre apoyan a los gobernantes extranjeros.

Nuestro intrépido evangelizador duda totalmente de esta invocación del lugar de nacimiento como base para la política de uno. Una vez más, su

[47] Entrada del 1 de octubre de 1909, del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

respuesta entrelaza dos argumentos simultáneos, variaciones sobre el tema que hemos encontrado antes. El catequista resalta el principio irreprochable de la libertad religiosa para todos los sujetos y credos del imperio británico en India, sostenido por el "gobierno", particularmente al hacer hincapié en el destino terrible de los cristianos a manos de los hindúes en ausencia de un gobierno justo. Pero él también entreteje inextricablemente religión y política con el fin de destacar el significado del cristianismo como esencial para la "hermandad de la humanidad", para el bien de todas las naciones.

Claramente esta respuesta no puede satisfacer a Ganesh Chhatri. El caballero hindú le recuerda al catequista la fuerza de las diferencias raciales bajo el dominio británico, y subraya el abismo que separa a los cristianos indios de los cristianos *sahibs*. Tal diferencia ha dejado a todos los indios, incluidos los cristianos nativos, desarmados e indefensos: de manera que cuando la guerra llegue, los superiores cristianos europeos y estadounidenses, ya sean funcionarios o misioneros, se defenderán entre sí, abandonando a sus correligionarios, los indios cristianos. Con ecuanimidad, el catequista admite la presencia de la discriminación racial, añadiendo que más que tomar como modelo tal prejuicio y a quienes lo sostienen, él encuentra su inspiración en la Biblia, puesto que es precisamente la fuerza de la "hermandad de la humanidad", venerada en el Libro, un obstáculo para la guerra. Con ingenuidad, el evangelizador combina el tono crítico de la frase de la primera epístola a los Corintios (13: 1) con su interpretación de la expresión cotidiana en inglés, "un recipiente vacío que hace mucho ruido", la cual también tiene su eco en chhatisgarhi. Por consiguiente, él cuestiona a toda esa gente —funcionario o misionero, gobernante o gobernado— que profesa el cristianismo pero que se resiste a que la Palabra de Dios se convierta en un atributo de su ser.

Antes que en las figuras palpables de la autoridad occidental y más allá de las demandas urgentes del nacionalismo indio, la fe del catequista yace en la Biblia y se apoya en Jesucristo; la primera como el manantial de la fe y el segundo como ejemplo de vida. Sorprendentemente, los textos y los tiempos de los catequistas adquieren forma y asumen sustancia en la regularidad misma y el detalle distintivo de tales encuentros: vidas y mundos de acuerdo con los evangelizadores nativos. Aun la rutina precisa y la singularidad específica de estas experiencias registran igualmente el mapeo y el molde de otros mundos por medio de los términos

moderados del viaje local: de la Palabra, del catequista, de la palabra del catequista.[48]

En estos viajes, el pasado y el presente siempre aparecen como recursos importantes, ineluctablemente negociados, inevitablemente revisados, ilustraciones subyacentes de la tradición y representaciones de la modernidad, debatidas y discutidas mediante el detalle de una nueva fe y de volver a contar historias antiguas.

> Sábado 14 [septiembre de 1911]. Mahasamund. Administrador de correos. Había algunas personas presentes en la oficina de correos y el administrador tenía suficiente tiempo para involucrarse en una plática, ya fuera política o religiosa. Viendo la inclinación de su mente, le mencioné que en nuestros días muchos folletos son vendidos y distribuidos gratuitamente por hindúes, pues se ha seguido el ejemplo de las misiones. En estos folletos, un punto con el [que] me encontré [fue] que la instrucción [educativa] debería ser impartida a las mujeres. Éste es un ejemplo de la [influencia de] las misiones en cuanto a la educación de las mujeres, la cual antes era desconocida del todo en India. Él [el administrador de correos, entonces] relató que la [educación para las mujeres] fue llevada a cabo en tiempos antiguos antes de las invasiones mahometanas; [pero] que cuando India fue conquistada por los mahometanos, se frenó por completo porque el poder de los hindúes fue destruido y no había nadie para promoverla. Cuando los mahometanos invadieron India hubo muchas heroínas que se levantaron para luchar por su país y ellas mismas llegaron a ser líderes en el ejército, y combatieron valientemente hasta la muerte. Yo dije [que] pudiera haber algunos ejemplos para probar esto, ya que algunas gozaban de una situación especial, porque los gobernantes de la ley, al advertir que [en el caso] de su im[pre]vista muerte, las herederas mujeres podrían ser capaces de gobernar su país con tanta competencia como los hombres, y

[48] Ciertamente, al hacer frente en un terreno reconocido y al confrontar un territorio desconocido, estos evangelizadores no sólo reiteraron sino también reordenaron la veracidad de la Palabra. Tales articulaciones alternativas de la *doxa* y doctrina, igualmente construyeron en maneras nuevas a las divinidades, las escrituras, las creencias y los rituales del hinduismo, del Islam y de las religiones *adivasi*, especialmente mediante las orientaciones discrepantes hacia las lecturas de los textos. Como es lógico, las crónicas de los catequistas contienen la formación simultánea de objetos antropológicos —por ejemplo, el Islam y el animismo, la casta y el hinduismo— y la construcción de verdades de sujetos históricos.

> les [dieron] a las princesas una instrucción de naturaleza particularmente política. [Esta instrucción] no [era] de índole religiosa, [de tal modo] que pudieran entender los estándares morales de piedad y virtud y pudieran ser un ejemplo para otros e impartir la misma instrucción para el beneficio de su sexo. [Ahora] la educación para las mujeres es dada con una visión de que puedan ver su ignorancia y ser mejores esposas y educar a sus hijos, quienes harán sus vidas futuras placenteras y exitosas [para] ellas y para otros.[49]

Una vez más nos encontramos con el temible administrador de correos, quien había confrontado al resuelto catequista sobre el destino de la población negra en Estados Unidos. Esta vez es el administrador de correos quien responde a la provocación del evangelizador de que el inicio de la educación a las mujeres en India fue gracias a la influencia de las misiones, cuyos principios y propósitos eran antes desconocidos en esta tierra. Aquí el administrador de correos interpreta una versión distinta, según la cual antes de las "invasiones mahometanas", la "educación femenina" era parte normal del orden hindú. La prueba de tal pedagogía fue la actuación de las mujeres heroicas que habían intentado defender sus formas de gobierno contra los invasores islámicos, al enrolarse en los ejércitos y participar en las batallas. El predominio del poder islámico y el declive de la hegemonía hindú pusieron fin a estos principios de pedagogía, a tal práctica de educación.

A la propuesta del administrador de correos, el catequista confiadamente responde que en el pasado tal educación para las mujeres era una excepción, reservada a las familias de los "gobernantes de la ley". Por consiguiente, él vuelve a poner en juego las categorías críticas de religión y política, revelando ahora de una manera distinta las trampas de la primera y la inestabilidad de la segunda. Hemos visto que al hablar de la administración de la ley en Estados Unidos y de la política del *swadeshi* en India, el catequista había entretejido política y religión para resaltar la jerarquía entre el gobierno cristiano y el desgobierno pagano. Sin embargo, en esta ocasión, en su discurso sobre la educación para las mujeres, el catequista insinúa una separación clara entre política y religión. Bajo el dominio hindú, en tiempos anteriores, la educación femenina implicaba medios políticos, al preparar a las mujeres de

[49] Entrada del 14 de septiembre de 1911, del libro-diario de un catequista (no nombrado), pp. 83-85, EAL.

las casas reales para asumir el papel de los reyes varones en circunstancias especiales; atributos de la política pura. En el presente, bajo el dominio británico y con la influencia cristiana, la educación para las mujeres se imparte con fines religiosos, a fin de hacerlas esposas piadosas, morales y virtuosas, ejemplos brillantes para otros miembros de su sexo, todo ello distintivo de la religión verdadera.

Vistos en conjunto, los relatos de los catequistas adquieren forma mediante el trabajo vernáculo sobre la misión civilizadora y adquieren sustancia por medio de la labor colonial en un cristianismo vernáculo. Con sus términos y acuerdos, lenguas e inscripciones, vidas e historias, estos textos captan y estipulan el encuentro evangélico, reinstaurando y reescribiendo su importancia. Las crónicas de los catequistas sugieren que la dialéctica del imperio y de la evangelización podía forjar ataduras perdurables entre el poder colonial y el conocimiento cristiano: pero la literalidad intensa de las crónicas —que reelaboraron las verdades misioneras por medio de la fuerza de la traducción vernácula— igualmente acompañó y cuestionó tales complicidades clave. Los escritos de los catequistas indican que la dinámica de la razón y de la fe podía establecer vínculos duraderos entre la civilización y el Salvador; pero el exceso denso de estas historias —que remodelan los lenguajes evangélicos por medio de los procedimientos de la traducción vernácula— simultáneamente sobrepasó y subvirtió tales conexiones cercanas.

CODA

La historia de la Biblia es en sí misma una historia de la traducción. Esto es verdad en un sentido bastante literal. Puesto que la necesidad de la traducción aparece sólo después de Babel, cuando Dios confundió los labios de los humanos, mortales no convidados, que buscaban el ascenso al cielo por medio de la alta torre de Babel; ésta fue la tercera Diáspora: después del Edén, después del Diluvio, ahora después de Babel. Fue una diáspora de pueblos y lenguas, de hecho un balbuceo de lenguas que necesitaban traducción. Desde entonces, cada interpretación de la Biblia es una traducción. Esto es verdad tanto para los Evangelios sinópticos griegos como para la Biblia de Jerónimo (la *Vulgata*), como lo es para las versiones de Lutero y de los académicos del rey Jacobo I. Cada una de estas traducciones intenta regresar a la lengua original anterior a Babel; de hecho, la lengua

única antes de la Caída. Todas estas traducciones rebasan el original "corrupto", asumiendo la autoridad del primero, de modo que el segundo texto se convierte en el original.[50]

Pero ¿será esto verdad para todas las traducciones de la Biblia?

En realidad, las traducciones coloniales introducen un giro imprevisto a esta narrativa espectacular de inmanencia y trascendencia.[51] Para cuando los evangelizadores europeos en la India imperial tradujeron la Palabra al bengalí, al hindi o al tami, el original, el Libro maestro, siguió siendo el que estaba en inglés, un registro de la "desigualdad de las lenguas". Y son precisamente las interpretaciones vernáculas del cristianismo —particularmente, las culturas del cristianismo *dalit* y *adivasi* en la India de hoy— las que buscaron hacer la traducción de la Palabra de Dios de su lengua original.

Los escritos de los catequistas registran estos procesos de transacciones coloniales y traducciones vernáculas. Por supuesto, es a la vez irónico e inevitable que los textos de los catequistas estén escritos en inglés. Por esta razón, también es un error descartar estas crónicas como una excepción exótica, una rareza extraordinaria. Mientras que dichos relatos no son "representativos" en el sentido de que no necesariamente expresan los términos de la creencia de la mayoría de cristianos en la India imperial, son, no obstante, textos "ejemplares", a la vanguardia de un cristianismo vernáculo y colonial.[52] No debería sorprendernos, por lo tanto, que las estipulaciones de las ideas de los catequistas acerca de la procedencia de la fe y las determinaciones de sus argumentos no sean un mundo aparte de expresiones ejemplares de un cristianismo indio en el Chhattisgarh de hoy día. Aquí la fuerte vinculación concierne a un exceso de fe en el Libro, que sin cesar circulaba en las crónicas de los catequistas y que puede ininterrumpidamente operar en las narrativas contemporáneas.

[50] Los argumentos de este párrafo le deben mucho a Willis Barnstone, *The Poetics of Translation*, quien revela también las interpolaciones y apropiaciones, escisiones e inserciones en las traducciones de la Biblia.

[51] Tales preguntas son analizadas también de manera muy interesante en Rafael, *Contracting Colonialism*, pp. 23-54.

[52] Aquí hice uso de la útil diferencia de Aamir Mufti ("A greater story-writer than God: Genre, gender and minority in late colonial India", en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan (eds.), *Subaltern Studies XI. Community, Gender, and Violence*, Delhi, Permanent Black, 2000, p. 35) entre el escritor "representativo" y el autor "ejemplar", extendiéndola a las consideraciones de un cristianismo vernáculo.

En la mañana del 26 de enero de 2001, con el gobierno indio posando para celebrar el Día de la República, hubo un terremoto devastador en el estado de Gujarat. Poco después de esta calamidad, en los últimos días de enero, me encontré dos veces con M.P. Nand, un hombre vigoroso a sus casi ochenta años, por un largo tiempo el pastor de las congregaciones cristianas alrededor de la ciudad de Champa, donde yo recopilaba la historia de su vida, registraba sus percepciones del cristianismo y el colonialismo, de la religión y la política. El uno conjuntando al otro, una literalidad y un exceso de fe en la Biblia articulaban el testimonio admirable del pastor Nand. Desde el principio de su narrativa —que lo estableció a él como un ser original, un habitante adivasi y un cristiano temprano ejemplar en la región—, primero por medio del embuste de la cronología, su construcción de una impresionante cosmología que sintetizaba ideas de los Puranas hindúes y de los discernimientos islámicos con pasajes del Antiguo Testamento, hasta el final de su narrativa, cuando resonó su voz baja de barítono: "El terremoto actual en Gujarat en el Día de la República, hubo otros anteriores en Latur y Bihar, ¿qué nos dice? Éstos son los castigos por los ataques a hermanos y hermanas cristianos, monjas católicas y creyentes adivasis". Las conmovedoras historias del pastor Nand fueron únicas, de una fe y una práctica vernáculas, y establecieron las bases de un cristianismo indio. Sus historias apasionadas no hablaban de un Dios vengador simplemente, sino más bien mencionaban a un Dios misericordioso en su bondad y justo en su venganza, al declarar que los pecados del gobierno y los agravios de la religión se habían vuelto insoportables en años recientes, llamando a la fe verdadera en estos dominios siempre enmarañados.

Después de esta conversación, al despedirme del pastor Nand, sobrecogido por la emoción, toqué sus pies para presentarle mis respetos a un cristiano, un indio, un anciano, una persona íntegra. En realidad, este gesto también sustituyó la pregunta que no le pude hacer sobre los términos que hoy gobiernan los distintos procedimientos que buscan hacer de la Palabra de Dios el original en la propia lengua de uno. Entonces, tanto las palabras como la valentía me fallaron. Ahora, ante los recordatorios inmediatos del odio ilimitado y la brutalidad eterna de la "mayoría" hacia la "minoría" (y, también, viceversa) en la India contemporánea, debo hacer esta pregunta. Tales son las estipulaciones de la historia sin garantía.

CUARTA PARTE
LEGALIDADES E ILEGALIDADES



Sin título.

PRÓLOGO

Los relatos de los pasados más remotos se originan en historias recientes. Hace algunos veranos, en la deslucida y polvorienta tierra de Chhattisgarh en India central, me veía a mí mismo como un joven optimista que hurgaba en la oficina local de archivos judiciales de la ciudad de Raipur. Buscaba documentos que detallasen la resolución de conflictos entre arrendatarios de castas bajas y los arrendadores de castas altas de la región de Chhattisgarh en los últimos años del siglo XIX. Era una idea ingenua y no podía ser de otro modo: los archivos habían sido destruidos hacía casi cien años. Pero justo cuando toda esperanza parecía perdida conocí a Sattar. Sattar era un musulmán de Maharashtra que se había establecido en Raipur. Trabajaba como mensajero en la oficina de archivos. Y Sattar era un borracho. Para las once de la mañana ya estaba alegremente intoxicado; para la una de la tarde, razonablemente —y a veces no razonablemente— ebrio y tres horas después estaba perdido para el mundo. Lo había visto antes, cuando entré por primera vez a la oficina de archivos, y después cuando solicitaba en vano permiso para echar un vistazo a los incontables archivos amarillentos y grisáceos que yacían en innumerables y tristes pilas, y finalmente cuando mi ánimo decayó, completa, total, irrevocablemente. En cada ocasión Sattar, instalado estratégicamente en un rellano cercano, profería la misma sarta de sonidos, en apariencia sardónicos, un suspiro al que seguía un silencio y entonces un lacónico lamento: ¿*Aur ka karees*? (¿Qué otra cosa se puede hacer?). Presté poca atención a este hombre triste y algo divertido. ¿Acaso un dedicado investigador tiene tiempo para un alcohólico sin nombre? Todo esto cambiaría una calurosa tarde de viernes, cuando estaba parado cerca de la oficina de archivos esperando un autobús, un *pousse-pousse*, cualquier cosa que me llevara lejos de los destrozados deseos que quedaban hechos pedacitos, esparcidos bajo mis pies y por dondequiera que mirara. Sattar se acercó, tambaleándose un poco, e inclinándose hacia mí me susurró de manera confidencial: "Hay archivos, archivos y archivos adentro,

sobre violación, asesinato, violación". El clímax de la escena se consumó y Sattar se encogió ensimismado, suspiró, calló e inevitablemente exclamó: "*¿Aur ka karees*?". Pero mi cacería había empezado. Las numerosas y complicadas negociaciones con Bade Babu, el ligeramente cínico brahmán, alto sacerdote de la oficina de archivos, que obtuvo para mí el acceso y luego el permiso para fotocopiar los archivos durante varios meses, es una historia dentro de esta historia, más apropiada para otra ocasión.

Sattar me condujo a lo que es una mina de oro para el historiador social: miles y miles de páginas de material sobre conflictos y los procedimientos de los litigios, a menudo acerca de mutilaciones y asesinatos entre miembros de familias y clanes, castas y diferentes grupos sociales, en el Chhattisgarh de los primeros años del siglo xx. Los archivos, que de ordinario debieron ser destruidos varias décadas antes, de no ser por trabas administrativas, han desembocado en un vasto proyecto: un estudio de la confluencia e interpenetración mutua de los conceptos "moderno-coloniales", "indígena-populares", de crimen, criminalidad y legalidad; de propiedad, autoridad y moralidad, y, de hecho, de formas encontradas de entender la persona. Los archivos contienen historias de las aldeas, relatos de transgresiones y enemistades, de lazos familiares y vecinales, género y edad, autoridad y honor, casta y fronteras, y de brujería e infanticidio, el legajo de una compleja interacción e imbricación recíproca de normas cotidianas, deseos familiares y legalidades foráneas.

Según creo, Sattar se jubiló. O como suele decirse en Chhattisgarh: "*Ab woh tire ho gaya hai*" (Ya está cansado). Pero yo trabajo y vivo con un beneficio, el conocimiento de un secreto que Sattar me concedió. Por ello esta sección está dedicada a Sattar, mi camarada y coconspirador. ¿Es esto un gesto teatral o (lo que es peor) perverso? Tal vez. Pero tengo la certeza de cuáles habrían sido sus palabras: "*¿Aur ka karees*?".

8. LEY E ILEGALIDADES

Los litigios que se exploran en esta sección se ubican en el ámbito de lo familiar y de la vida cotidiana de la aldea, y fueron tipificados, elaborados y adaptados como casos en el campo del poder judicial de un distrito colonial. En el primer litigio, los arrendatarios de tierras de diferentes castas de una aldea se unieron para oponerse a una familia de *malguzares* (propietarios de aldea). En el otro, las partes eran un arrendatario intocable y una influyente familia de cinco hermanos dhimar, que controlaban una considerable extensión de tierras de arriendo. Una descripción de ambos litigios permite, al mismo tiempo, rastrear el juego de conceptos encontrados acerca de los derechos propios y adquiridos, la legalidad y la justicia en la vida de las aldeas, y examinar los procesos locales de negociación y los usos y costumbres de la ley del Estado.

LECTURA Y ARCHIVOS

El cuerpo de materiales de los litigios está contenido en lo que Simon Schama ha llamado (con un poco de condescendencia) archivos de incriminación; en este caso, los casos de los juzgados del distrito de Bilaspur. Los casos están constituidos por el cargo bajo el cual el o los acusados fueron llevados a juicio por el magistrado de Consignaciones ante los juzgados, el interrogatorio de los acusados frente al magistrado, una lista y descripción de las pruebas instrumentales y las diferentes pruebas documentales —lo que incluye una copia de la primera acta levantada de la falta y un mapa que muestra el escenario de dicha falta elaborado por el *patwari* (registrador) de la aldea— que se usaron en los procesos, las declaraciones de los testigos de la parte acusadora y de la defensa, el interrogatorio de los acusados y, por último, el fallo del juzgado.

A partir de este material reconstruyo estas dos historias de la vida cotidiana. El ejercicio está cargado de dificultades. Los casos trataron los suce-

sos y las características del litigio según la palabra que usaron para designarlos: "crimen". Un litigio se constituía en un caso dentro del sistema judicial colonial al privilegiar un acto físico (o un conjunto de acciones) que hubiese tenido serias consecuencias. Por ejemplo, un golpe dado con un hacha que culminara en una muerte. El acto se erigía en el suceso clave que definía el crimen y ocupaba el centro de la escena; los otros episodios y elementos de la comedia constituían el telón de fondo de este suceso decisivo.

El proceso se resolvía mediante las estrategias discursivas de la ley. Las declaraciones de los testigos de la parte acusadora se ordenaban de una manera que no coincidía con la secuencia real de los sucesos: se organizaban en una que ponía de relieve el acto central del crimen. Las declaraciones de los testigos empezaban por la descripción de los asesinatos, las injurias o el *dacoity* (asalto a mano armada cometido por no menos de cinco bandoleros, llamados originalmente *dacoits*; en general, robo o bandolerismo), y en seguida regresaban sobre sus pasos a los primeros sucesos y a las redes de relaciones para completar los antecedentes. Las preguntas hechas durante el interrogatorio de los acusados se orientaban a explicar el crimen en sí. La relación magistral del juez se alimentaba de los diferentes testimonios para construir una declaración sumaria de la prehistoria del crimen antes de tipificar el acto final —sus circunstancias inmediatas, la intención en su seno y la manera como se había llevado a cabo— con el fin de determinar, mediante los varios requerimientos de pruebas y evidencias judiciales y una "consolidación de su razón" (la del juez), la naturaleza del crimen. Había muchas cosas que entraban en la constitución de la culpa y la inocencia.

También es posible, sin embargo, forzar una entrada en los casos y recuperar lo que los litigios nos dicen acerca del juego de relaciones variadas y diferencialmente estructuradas dentro de la vida de la aldea. Semejante tarea requiere un cambio de perspectiva: el acto criminal final deja de disfrutar de una posición privilegiada; queda puesto ahora lado a lado con otros elementos y hechos del litigio como parte de una compleja historia. Las fuentes permiten realizar tal cambio. Las declaraciones de los testigos, como señalamos, regresaban sobre sus pasos para completar los antecedentes del crimen. Lo que los testigos construían, en particular durante los careos, era una estampa rica y vívida de las relaciones, de los patrones de solidaridad y enemistad, y de los acontecimientos de la aldea que se habían convertido en litigios.

De hecho, se puede argumentar que había una discrepancia, una falta de ajuste, entre la limitada serie de hechos requerida por el juicio y la prolija información encontrada en las declaraciones. Al trabajar en este espacio, extrayendo los pequeños detalles y poniendo atención a las repeticiones dentro de los relatos de los testigos, podemos seguir el juego entre los intereses de las ordenadas legalidades y los procesos de significación dentro de las relaciones en la aldea. Además, por una curiosa lógica, el interrogatorio de los acusados es útil. Los acusados buscaban establecer la enemistad como la razón por la que habían sido incriminados falsamente por la parte acusadora y con frecuencia admitían que la historia del litigio era causa y prueba a la vez de tal enemistad. De nuevo, esto hace posible un repaso de los relatos sobre lo familiar y la vida cotidiana de la aldea. De hecho, tal lectura de la evidencia revela también una historia más amplia, la del encuentro entre el "Estado oficial" y la "comunidad popular", encuentro legal y cultural. Pero sólo después de un repaso de mis versiones de los dos litigios aldeanos podré ofrecer unas observaciones provisionales sobre el ejercicio del poder mediante el discurso y prácticas judiciales del Estado colonial. Mi interés principal consiste en contar parte de una historia más larga, no obstante que me doy cuenta de los límites de este intento.

PRIMER LITIGIO: ESTADO, NACIONALISMO Y CONFLICTO EN LAS ARENAS COTIDIANAS

El reparto de tierras de arriendo del distrito de Bilaspur hecho entre 1927 y 1932 tuvo como consecuencia la creación de dos facciones o "partidos" en la aldea de Murlidih:[1] el "partido arrendatario" y "el partido malguzar". Los arrendatarios pertenecían a diferentes castas existentes en la aldea; los malguzares, de casta chanahoo, eran miembros de una sola familia. El conflicto se centraba en reclamos rivales sobre la *gochar* (terrenos baldíos de la aldea) y la *barcha* (tierra adyacente al estanque de la aldea dedicada al cul-

[1] La reconstrucción de este litigio se basa en el caso "El Rey Emperador vs. Rendhia y otras seis personas", Juicio del Juzgado 22 de 1932, Archivo de la Corte Distrital y de Sesiones, Raipur [ACDS]. A continuación se utilizarán las siguientes abreviaturas: TPA: testigo de la parte acusadora; DTPA: declaración de testigos de la parte acusadora; J: veredicto del juez; IA: interrogatorio de los acusados; BCRR: Bilaspur Collectorate Record Room; BDVSR Bilaspur District Village Settlement Records.

tivo de caña de azúcar), sobre el pago de arriendos e intereses y el asunto del pago de deudas y de trabajos forzados. Por último, estaba la intromisión de la noción de *swaraj* (libertad), reelaborada y reinterpretada por los arrendatarios. Lo que resultó de todo esto fue una prolongada batalla de estrategias y maniobras. En el curso de este larguísimo conflicto, nueve miembros del "partido arrendatario" —ocho rawats y un satnami— fueron acusados de robar un *chura* de plata (adorno que se usaba arriba de la muñeca) y un *bali* de oro (adorno usado en la oreja) a los malguzares Govinda y Jagatram. Cuando estos últimos trataron de recuperar los adornos pagando cierta cantidad, el dinero fue aceptado pero las alhajas no fueron devueltas. Los arrendatarios también obligaron a los malguzares a darles un recibo por el *dhan* (arroz sin descascarar). Ésta era la versión de la parte acusadora. La defensa afirmaba que los acusados no habían tomado adorno alguno o dinero. El juicio, en el tribunal del juez de Juzgados Adicionales de Raipur, se concentraba en los hechos del *dacoity*; la tensión entre los malguzares y los arrendatarios constituía el antecedente o el fondo de este suceso central. Sin embargo, podemos poner el acento en el otro extremo. El robo del *bali* y del *chura*, el acto que contribuyó a erigir el litigio en un "caso", es una puerta de entrada para reconstruir la manera como se resolvió un pleito entre los malguzares y los arrendatarios en el contexto de la vida de la aldea de Murlidih.

¿Qué sabemos acerca de la aldea y de la familia de los malguzares chanahoo? Los rawats eran el grueso de la población de Murlidih; otros grupos eran los rawats, telis, gandas, bairagis y satnamis. Casi todos los arrendatarios de Murlidih tenían pequeñas extensiones de tierra: siete de los 10 miembros del "partido arrendatario", protagonistas del juicio, tenían extensiones de tierras que iban de 1.5 acres (0.607 ha) hasta 3.75 acres (1.518 ha); el rawat Koli tenía 6.74 acres (2.73 ha) y Baijnathdass 8.95 acres (3.624 ha); el ganda Bidga no tenía tierra.[2] Otros detalles acerca de los miembros del "partido arrendatario" se aprecian en el cuadro 1:

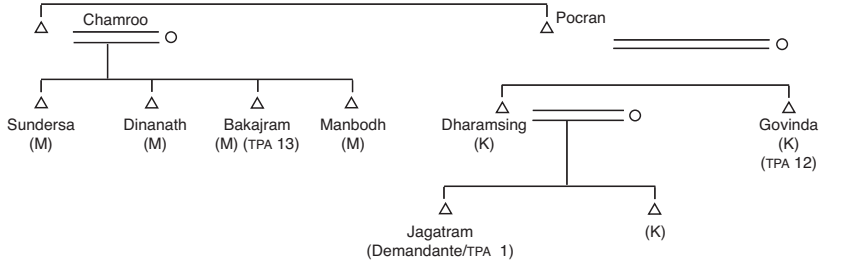
La familia chanahoo, propietarios de aldea de Murlidih, tenía dos ramas. Una vivía en Murlidih y la otra en la vecina Karbadih. La propiedad de ambas aldeas era compartida por las dos familias, pero cada rama trabajaba sus tierras por separado (véase el diagrama 1).

[2] Murlidih, Bandobast 613, Patwari Halka 249, Grupo Jaijaipur, Janjgir Tahsil, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

Cuadro 1. Detalles del "partido arrendatario"

Nombre	*Casta*	*Edad aproximada*	*Ocupación*	*Calidad en el juicio*
Rendhia	rawat	40	tabaquero	acusado
Orjhatia	rawat	30	agricultor	acusado
Sakharam	satnami	30	agricultor	acusado
Bhukua	rawat	45	agricultor	acusado
Balli	rawat	45	agricultor	acusado
Shivprasad	rawat	40	agricultor	acusado
Koli	rawat	60	agricultor	acusado
Mohan	teli	32	lagarero	alguacil
Baijnathdass	bairagi	50	agricultor	alguacil
Bidga	ganda	42	agricultor	TPA 10

La creación de los dos "partidos" tenía su origen en el reparto de tierras de arriendo realizado entre 1927 y 1932. El malguzar Govinda declaró: "desde el último reparto los problemas entre los malguzares y los arrendatarios se han multiplicado".[3] El reparto se anunció en las dos aldeas en 1931. En los meses de agosto y septiembre de 1931 los malguzares y los arrendatarios se habían dividido en dos partidos o facciones. Los puntos de mayor tensión, puestos de relieve por las operaciones del reparto, fueron la *gochar*, que se usaba para pastoreo, y la *barcha*, dedicada al cultivo de la caña de azúcar en la aldea.



M = Murlidih; K = Karbadih; TPA = Testigo de la parte acusadora

Diagrama 1. Familia de los malguzares chanahoo.

[3] DTPA 2.

¿Qué tenía que decir al respecto la autoridad del reparto?:

> En el Khalsa de este distrito, áreas definidas de las tierras baldías de la aldea se han reservado exclusivamente para pastar el ganado de la misma. Reservar tierra para pastoreo es un asunto extremadamente controvertido, pero en vista del hecho de que gran parte de la tierra reservada es prácticamente incultivable y que la opinión general favorecía tal acción, el gobierno aceptó su continuación. Pero con el fin de conservar cierto grado de flexibilidad, se ordenó que se diera poder suficiente al Comisionado delegado para permitir tales cambios durante la vigencia del reparto, según sea deseable de acuerdo con las circunstancias locales.[4]

La situación de los campos de caña de azúcar era un poco diferente:

> Los campos de caña son o bien terrenos dispersos situados en la propiedad de agricultores individuales, o bien tierras comunales que se conocen localmente como *barcha*, las cuales son reclamadas permanentemente en tal calidad y situadas de tal manera que se facilite el riego con el agua de alguno de los tanques de la aldea. La tenencia de las *barcha* puede estar a cargo de los malguzares… conjuntamente con los arrendatarios, en cuyo caso cada cual dispone, cada año, de su parcela y también conserva la cosecha producto del cultivo de rotación del año siguiente; o puede corresponder completamente a la granja privada de los malguzar[es]… donde los derechos de los arrendatarios se limitan a permitirles su uso para sembrar caña sólo un año sí y otro no, mientras el dueño toma la totalidad de la cosecha del cultivo de rotación. *En las aldeas donde las barcha han sido divididas en franjas y la tenencia es permanentemente asignada por separado, las franjas han sido numeradas y registradas individualmente según a quien pertenezcan*.[5]

La aldea de Murlidih comprobó que "cierto grado de flexibilidad" había sido dejado en manos del gobierno en lo que respecta a las tierras *gochar*. "Los arrendatarios de la aldea solían pedirnos a nosotros los malguza-

[4] *Informe sobre el reajuste de las rentas de terrenos de los Khalsa en el distrito de Bilaspur*, 1927-1932, Nagpur, 1933, p. 32.

[5] *Idem*.

res que se les diera la tierra *pakka gochar* para sembrar… Dijeron que pagarían el arriendo".[6] Está claro que la tierra *gochar* de Murlidih no era "prácticamente incultivable". Sin duda fue por apegarse a las circunstancias locales que el gobierno permitió un cambio. Toda la tierra *gochar* de Murlidih fue cedida y se convirtió en propiedad exclusiva de los malguzares (J). Sin embargo, como veremos, la medida se oponía al "consenso de opinión" de los arrendatarios.

En cuanto a la *barcha*, parece ser que Murlidih no era una de las aldeas en las que "se había dividido en franjas y la tenencia era por separado". Allí, antes del reparto, sólo los malguzares solían ocupar las tierras *barcha*. Era su "granja privada". Pero después del reparto la tierra *barcha* de la aldea fue "medida, numerada y registrada por separado"; las franjas de tierra fueron cedidas a los arrendatarios —conjuntamente con los malguzares— de Murlidih para sembrar caña (J). "A los arrendatarios se les han dado derechos para la caña de azúcar y la tierra *padti* (*gochar*) es cedida a los malguzares por los oficiales del arriendo".[7]

Las decisiones de la autoridad del reparto sobre la *gochar* y la *barcha* en Murlidih significaron, pues, un cambio de las costumbres previas de la aldea. La *gochar*, sobre la que todos los aldeanos tenían derechos de pastoreo,

[6] DTPA 1, Jagat.

[7] DTPA 6, Baijnathdass. Baijnathdass era uno de los dos alguaciles en el juicio (véase el cuadro 1). Shahid Amin ha hecho un examen de la importante posición del alguacil principal, Mir Shikari, en los juicios de Chauri Chaura. Los testimonios de Mohan y Baijnathdass, los dos alguaciles en el Juicio del Juzgado 22 de 1932, no revelan los altamente ordenados principios de construcción que, según Amin, caracterizaban el testimonio de Mir Shikari. Mohan y Baijnathdass no se convirtieron en agentes de la contrainsurgencia; de hecho, se pueden oír los vacilantes y confusos ecos de una voz rebelde en sus declaraciones. Es significativo que los "ejercicios de compensación" del juez en Raipur rara vez recurrieron al testimonio de los dos alguaciles. El discurso judicial no podía erigir siempre y por completo el testimonio de un alguacil en "materia de juicio": el testimonio de un alguacil, aun cuando básicamente apoyase el caso de la parte acusadora, podía ser dejado con espacio suficiente para debilitar el relato principal en otros aspectos. Podía poner en duda su principio de construcción mediante el discurso judicial. Veremos ejemplos de ello en las declaraciones de los alguaciles en el caso que nos ocupa. Shahid Amin, "Aprover's testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Sutdies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 199-203; Upendra Baxi, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264.

se volvió propiedad de los malguzares. La *barcha*, que había sido propiedad exclusiva de éstos, se distribuyó entonces entre ellos y los arrendatarios. Además, los cambios se caracterizaron por una cierta ambigüedad. Había una discrepancia entre lo que el informe del reparto decía acerca de las tierras *gochar* y *barcha* y lo que había sucedido realmente en Murlidih. De hecho, el abandono de la costumbre de la aldea, y esta ambigüedad creó el espacio para los reclamos rivales y en disputa de las dos facciones dentro de la aldea.

Los reclamos en disputa de los arrendatarios y los malguzares sobre la *gochar* se ven claramente en la declaración del malguzar Jagatram: "Los arrendatarios de la aldea solían pedirnos a nosotros los malguzares que se les diera la tierra *pakka gochar* para sembrar, de lo contrario no nos permitirían cultivarla. Dijeron que pagarían el arriendo y que si la tierra no era entregada quedaría en barbecho. Este año los arrendatarios seguían empeñados en esta idea".[8] Los malguzares se negaron a ceder. "Se hicieron solicitudes a los Juzgados de Arriendo, pero los arrendatarios perdieron" (J). Este resultado debió ser una decepción, un golpe. El reclamo de los arrendatarios estaba respaldado por cierta legitimidad: si la *gochar*, la propiedad comunal de los aldeanos en el pasado inmediato, iba a ser cultivada, entonces los arrendatarios deberían tener derecho a cultivar pues estaban dispuestos a pagar el arriendo; simultáneamente, si no se les daba el derecho de hacerlo, no permitirían cultivar a los malguzares y las tierras quedarían en barbecho.

Además de esto estaba el problema de la *barcha*. Los arrendatarios habían obtenido derechos sobre ella después del reparto. Los malguzares, empero, no estaban dispuestos a deshacerse de lo que había sido parte de sus tierras antes del mismo: "Los malguzares tampoco estaban dando los campos de caña de azúcar a los arrendatarios para labrar".[9] Algunos de los arrendatarios intuían que los malguzares habían perdido sus derechos sobre ambas tierras (*gochar* y *barcha*), lo cual era un testimonio de la diferente interpretación de los cambios introducidos por el reparto: "Desde el reparto se decidió que todos los arrendatarios tengan derecho a cultivar caña en las tierras reservadas para ello y también en las tierras *gochar*. La propiedad exclusiva de los malguzares es denegada por el reparto".[10]

[8] DTPA 1.
[9] DTPA 6, Baijnathdass.
[10] DTPA 5, Mohan.

Los problemas de la *gochar* y de la *barcha* se vincularon a otros dos asuntos disputados en Murlidih: el pago del arriendo e intereses a los malguzares y el *bhet begar* o la costumbre de hacer los arrendatarios trabajo sin paga para sus malguzares —costumbre codificada por el régimen colonial—. El problema del arriendo tenía muchos antecedentes. Dharamsingh, el malguzar que vivía en Karbadih, se había unido a Sundersa de Murlidih. Ambos se habían repartido los arrendatarios entre ellos y les cobraban el arriendo por separado. Este arreglo duró un año. Después, los arrendatarios rehusaron pagar el arriendo durante tres años. Para cuando la tensión generada por las tierras *barcha* y *gochar* de la aldea se volvió algo serio, los malguzares estaban pidiendo el arriendo más intereses, pero el "partido arrendatario", como era de esperarse, no estaba de humor para pagar. "Sundersa y Dharamsingh se dividieron a los arrendatarios en privado y un año les cobraron la renta en secreto a sus respectivos arrendatarios. Durante los tres años siguientes ninguno recibió sus rentas y entonces tras esto exigieron los pagos atrasados con intereses. Los arrendatarios no aceptaron pagar los intereses y también por esta razón hay dos facciones o partidos, uno arrendatario y otro malguzar".[11]

De la misma manera, el reparto de 1927-1932 había eliminado la institución del *bhet begar*: "Muy poco queda ahora de la idea patriarcal en las relaciones entre arrendadores y arrendatarios, y no hay razón para que esta reliquia de las costumbres medievales entre en el acta de derechos, especialmente cuando hay tanta oposición contra el trabajo forzado en todo el mundo".[12]

Dijo Govinda: "En el pasado reparto fue suspendido el *bhet begar* y los arrendatarios ahora se niegan a prestarlo y [esto] los ha movido a rebelarse contra sus malguzares".[13] Este malguzar, por supuesto, se lamentaba de la desaparición definitiva de los lazos "paternalistas". Los arrendatarios fueron liberados de una carga y de un importante estigma de su subordinación a los malguzares. "Este año no hicimos *bhet begar*".[14] Los frentes de batalla quedaban claramente definidos.

La iniciativa de los arrendatarios comenzó con el acostumbrado boicot social en la vida de la aldea, *nai dhobi bandh*, en el que importantes servicios

[11] *Idem.*

[12] *Informe sobre el reajuste de las rentas de terrenos de los Khalsa en el distrito de Bilaspur*, Nagpur, 1933, p. 32.

[13] DTPA 2.

[14] DTPA 5, Mohan.

hechos por las castas sirvientes, en particular el barbero y el lavandero (*dhobi*), se suspendieron. "Los arrendatarios impidieron laborar a nuestros sirvientes y también al barbero y a los *dhobis*. Esto fue en Kuar (septiembre-octubre) pasado".[15] El boicot fue casi total. Los malguzares eran evitados. Había un veto, que se hacía válido con juramentos hechos en nombre de los familiares, opuesto a cualquier contacto verbal con los malguzares: "Los arrendatarios también han pedido a [otros] arrendatarios que no les hablen [a los malguzares] y han hecho jurarlo en nombre de familiares".[16] Estaba claro que el boicot social era una forma de censura, la cual se expresaba también de otras maneras. Los arrendatarios embadurnaban las puertas de los malguzares con excremento humano y arrojaban la sustancia contaminante dentro de sus propiedades. Las casas de los malguzares fueron lapidadas, sus plantas de chile arrancadas y los muros de sus propiedades derribados. Estas acciones estaban dirigidas a impedir que los malguzares se presentaran abiertamente en la aldea. Balakram, el malguzar que vivía en Murlidih, lamentándose, dijo: "Teníamos que mantener nuestras puertas cerradas. Entrábamos por la puerta de atrás… Nos quedábamos en la casa todo el día".[17]

Los arrendatarios de Murlidih habían dado comienzo a una ofensiva en grande. Lograr un boicot social completo contra los malguzares —quienes habitualmente llevaban la voz cantante en cuanto a los asuntos de censura y castas sirvientes en la vida cotidiana de la aldea[18]— significaba establecer un centro de autoridad opuesto y alternativo. La empresa de los arrendatarios estaba animada por la importante metáfora del *swaraj* (libertad, independencia, autonomía). El ganda Budga lo expresó con claridad: "Yo era del partido arrendatario de Swaraj. A los únicos que no se les permitía entrar era a los malguzares".[19] El juego insistente con la metáfora en las declaraciones de los testigos subraya que los arrendatarios creían que el *swaraj* había llegado realmente a Murlidih. El litigio entre los arrendatarios y los malguzares de hecho se inscribía en una figura mayor. Casi en toda el área de la estación Jaijaipur había tensiones entre los malguzares y los

[15] DTPA 13, Balakram.

[16] DTPA 13, Balakram.

[17] DTPA 13.

[18] Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.

[19] DTPA 10.

arrendatarios. Niaz Ahmad, el inspector de circuito de la policía, declaró: "En muchos otros pueblos de la mencionada estación hay disputas entre los arrendatarios y los malguzares". El oficial de policía se había enterado del problema en Murlidih cuando hacía una gira "para indagar acerca de los pleitos" en toda el área.[20]

En el primer embate del movimiento indio de Desobediencia Civil en 1930-1931 hubo numerosos *satyagrahas* (seguidores del movimiento de Gandhi de no violencia y resistencia pasiva) en los bosques del vecino distrito de Raipur. La organización del Congreso estaba activa en los pueblos del distrito de Bilaspur. Era la articulación de difundidas nociones de desafío a la autoridad (así como de su destitución) con tensiones arraigadas en los procesos del reparto lo que definía la oposición de los arrendatarios a los malguzares en el área de la estación Jaijaipur. Los arrendatarios de Murlidih se amparaban en la idea de *swaraj* en esta matriz. En los últimos años hemos tenido impresionantes recordatorios de la necesidad de entender el *swaraj* como un signo intrínsecamente polisémico capaz de generar y sostener percepciones múltiples. *Swaraj* se entendía y elaboraba de diversas formas y llegó a estar implicado diferencialmente en los usos de varios grupos sociales.[21]

El teli Mohan lo explicó así: "*Swaraj* en nuestra aldea quiere decir que a cualquiera que pueda conservar cualquier cosa que haya obtenido debe permitírsele conservarla como si fuera suya".[22] ¿Acaso la declaración del oscuro lagarero tenía alguna conexión posible con la observación de Gramsci sobre las populares vulgarizaciones de la ley natural: "el conjunto de opiniones y creencias respecto de los derechos 'propios' de uno que circulan sin interrupción entre las masas populares y se renuevan continuamente bajo la presión de las condiciones reales de vida"?[23] Al mismo tiempo, la definición de *swaraj* del teli Mohan era sólo una de las que había en Mur-

[20] DTPA 14.

[21] Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 288-348; véase también, Gyanendra Pandey, "Peasant revolt and Indian nationalism: The peasant movement in Awadh, 1919-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 143-197, y Saurabh Dube, "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995, pp. 171-201.

[22] DTPA 5.

[23] Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence and Wishart, 1985, p. 193.

lidih. El *swaraj* abría varias posibilidades y era reciclado en la práctica por el "partido arrendatario" de Murlidih: animaba un centro de autoridad alternativo que llevaba a cabo una vigorosa campaña de censura.

De la declaración del malguzar Jagatram podemos sacar una muestra del cambio de la naturaleza de la empresa de los arrendatarios. "Los pleitos sobre las tierras *gochar* y otras empezaron desde la época del reparto. Los arrendatarios empezaron a dañar nuestras cosechas sólo desde Kartik [octubre-noviembre] pasado. Antes del Kartik, o sea antes de que tomaran las alhajas, los arrendatarios dañaban nuestras cosechas metiendo su ganado a los campos, y luego recogían la cosecha ellos mismos".[24] El teli Mohan añadió lo siguiente: "Andábamos diciendo que el *swaraj* había llegado a nuestra aldea y mientras Govinda y Jagatram… iban a ver los campos, los llamábamos y los hacíamos pagar. Esto empezó desde Kartik pasado".[25] El mes de Kartik fue cuando se dio el cambio. Se pasó de sólo dañar la propiedad de los malguzares a arriesgarse a reclamar la posesión de la misma: los arrendatarios no permitían a los malguzares cosechar su siembra, sino que se quedaban con ella.

El cambio también se caracterizó por una protesta contra obligaciones que amparaban deudas contraídas con los malguzares:

> Los arrendatarios tuvieron entonces una reunión a la que asistieron todos los acusados. A nosotros, los cuatro hermanos, nos llamaron… Sundersa preguntó por qué habían sido llamados. Los acusados Sakharam, Bhukua y Rendhia dijeron entonces que debíamos romper todas las obligaciones de deudas y que se llegaría a un arreglo. Pedimos cuatro días para pensarlo. Al punto, Orjhatia dijo que se fueran y que los malguzares no romperían las obligaciones. Los arrendatarios se fueron uno por uno y entonces nosotros los hermanos regresamos. Empezaron a arrojar tierra de la noche [¿excremento?] dentro de los límites de la granja y tuvimos que caminar sobre ella… los arrendatarios empezaron a molestarnos cada vez más.[26]

Los cuatro hermanos a los que se refiere Balakram eran los cuatro habitantes malguzar de Murlidih. Los arrendatarios de Murlidih, de hecho,

[24] DTPA 1.
[25] DTPA 5.
[26] DTPA 13, Balakram.

no acudían a prestamistas fuera de su aldea. Eran las obligaciones de deudas debidas a los malguzares de la aldea lo que los arrendatarios habían querido destruir. Este sentido de "territorialidad" de los arrendatarios nos lleva también al suceso central del juicio.

Empezaré por la versión de la parte acusadora. El 20 de noviembre de 1931, Rendhia, Orjhatia, Bhukua, Balli, Shivprasad, Koli, Sakharam y Baijnathdass (véase el cuadro 1) estaban sentados cerca de la casa del rawat Koli. "Estábamos diciendo que el *swaraj* había llegado a nuestra aldea y los haremos pagar [*sic*]".[27] Jagatram y Govinda regresaban después de haber estado unas horas en un campo suyo que estaba en la aldea. Habían recogido la siembra de sus campos el día anterior. Cuando los dos malguzares pasaron frente a la casa del rawat Koli fueron llamados por los arrendatarios. "Fuimos y nos dijeron que nos sentáramos".[28] Rendhia y Bhukua dijeron que Govinda y Jagatram debían pagar 10 y 15 rupias respectivamente si querían cosechar sus siembras. "Nos levantamos para irnos y dijimos que por qué debíamos pagar".[29] "Los acusados dijeron entonces que deberíamos pagar o de lo contrario nuestros padres pagarían y que eso no era lo correcto".[30] Acto seguido, los dos malguzares de Karbadih fueron rodeados al grito de "*pakdo, pakdo*" (atrápenlos, atrápenlos): "A mí me agarró Orjhatia y mi tío Govinda fue tomado de la mano. Todos dijeron "*chhino, chhino*" (tómenlos, tómenlos). Orjhatia quitó entonces un *chura* de plata de mis manos… Rendhia tomó un *bali* de la oreja de mi tío".[31] A Jagatram y Govinda se les prohibió entrar a Murlidih; acudieron al *kotwar* (vigilante) de su aldea pero no fueron a la policía. Los amenazaron con matarlos si hablaban sobre el asunto. "No quise dar la queja por temor a mi vida".[32]

Una semana después, Jagatram y Govinda fueron a Murlidih. Pagaron ocho rupias al satnami Sakharam y pidieron sus alhajas. Se quedó con el dinero pero no regresó el *chura* y el *bali*. Por este tiempo, los arrendatarios también obligaron a los dos malguzares a darles un recibo. El recibo decía que los malguzares habían recibido lo que les tocaba de arroz sin descascarar de las tierras que les pertenecían y que habían dado a los arrendatarios

[27] DTPA 5, Mohan.
[28] DTPA 2, Govinda.
[29] DTPA 1, Jagatram.
[30] DTPA 2, Govinda.
[31] DTPA 1, Jagatram.
[32] *Idem*.

para cultivar. Estas tres acciones de los arrendatarios implicaban un juego territorial. Jagatram y Govinda eran malguzares fuereños respecto de Murlidih: "Como Jagatram y Govinda eran malguzares fuereños decidimos tomarles su dinero. Los demás vivían en mi aldea".[33] Todos estos sucesos salieron a la luz cuando los malguzares hicieron un informe para el inspector de circuito Niaz Ahmad el 1 de febrero de 1932, cuando fue a la aldea por segunda vez en un mes.

Para defenderse, los acusados negaron que estas tres cosas hubieran pasado. Todos ellos usaron coartadas y argumentaron que el *chura* y el *bali* que habían sido tomados por la policía de manos de Orjhatia y Rendhia pertenecían a los dos rawats. Dijeron que los malguzares pretendían incriminarlos falsamente por mera *adawat* (enemistad), la cual se originaba en el pleito por las tierras *barcha* y *gochar* y en la negativa por parte de los arrendatarios de pagar el arriendo de tres años. La reafirmación de la enemistad, repetida por todos los acusados durante su interrogatorio, es significativa para reconstruir el pleito.

En el fallo, dado el 7 de mayo de 1932, el juez de Juzgados Adicionales argumentó que "el caso de la parte acusadora consiste sólo del testimonio de testigos oculares y por ello todo se reduce a creerles o no". El juez pasó entonces a dar crédito a los testigos de la parte acusadora "a la luz de las probabilidades". La defensa de los acusados era "débil", los testigos "interesados", y el caso de la parte acusadora permanecía "sin rebatir". Al mismo tiempo, el juicio calificó el suceso central: "Éste no es un caso de bandolerismo [*dacoity*] en el sentido estricto de la palabra, pero es más o menos técnicamente *dacoity*. Lo que parece ser que realmente querían los arrendatarios era forzar a los malguzares a someterse a su dominio". Los siete acusados fueron sentenciados, cada uno, a siete meses de prisión rigurosa.

Si creemos la versión de la parte acusadora, los tres actos centrales del *dacoity* no eran casos excepcionales. Formaban parte de un patrón. El "partido arrendatario", cargado de las nuevas posibilidades abiertas por el *swaraj*, había empezado a hacer reclamos sobre propiedades de la aldea. Los "acusados" habían tomado el *chura* y el *bali*, el dinero y el recibo de los malguzares basados en lo que desde su punto de vista era algo que se les debía legítimamente y a lo que tenían derecho. Está claro que no hay que creer la versión de la parte acusadora. Como los arrendatarios arguyeron en

[33] DTPA 5, Mohan.

su defensa, es muy posible que los estuvieran implicando con cargos falsos. En lugar de ponerme la máscara del detective, quisiera sugerir que incluso el creer a la defensa de los acusados en el sentido de que el *dacoity* nunca tuvo lugar, no cambiaría el argumento básico de la comedia del enfrentamiento entre los malguzares y los arrendatarios. Estos últimos argumentaron que los estaban acusando falsamente en razón de la enemistad que tenían con los malguzares. Esta enemistad —o sea la creación y la existencia de dos "partidos"— hundía sus raíces en las tensiones y los pleitos sobre las tierras *barcha* y *gochar*, la negativa de pago del arriendo y de trabajar sin paga, y todos los acusados la admitieron en el interrogatorio durante el juicio. A uno de los principales acusados se le hizo una pregunta muy a propósito sobre la forma como los arrendatarios solían molestar a los malguzares. Admitió que habían arrojado excremento a la casa de los malguzares, pero restó importancia al hecho: "*Thoda sa maila dere mein ek din phenk diya tha*" (Un día aventaron un poquito de mierda dentro de la propiedad).[34] Los siete miembros del "partido arrendatario" de hecho trataron, al reconocer sus pleitos con los malguzares, de usar esto como argumento en su defensa. Es la naturaleza de estos pleitos y su resolución lo que nos interesa. Los sucesos de *dacoity* nos proporcionaron un punto de entrada para reconstruir una lucha iniciada por los arrendatarios de una oscura aldea del distrito de Bilaspur. Por el momento, ese punto de entrada tendrá que ser el de salida. Mi versión del litigio entre los arrendatarios y los malguzares de Murlidih termina con la consignación de los seis rawats y del único satnami a siete meses de prisión rigurosa.

SEGUNDO LITIGIO: PROPIEDAD Y PERSONA

El 8 de noviembre de 1938, Santram, un arrendatario satnami que solía emigrar periódicamente a las minas de carbón, entabló un pleito con cinco hermanos dhimar de la aldea de Kapisda.[35] El pleito era la culminación de un problema con larga historia que había empezado casi 10 años antes y que giraba en torno a una deuda, su pago y las consecuentes tensiones so-

[34] IA, Rendhia.

[35] La reconstrucción de este litigio se basa en "El Rey Emperador *vs.* Santram", Juicio del Juzgado 1 de 1939, ACDS.

bre la propiedad de la tierra.[36] El 8 de noviembre de 1938 por la mañana, Motiram, uno de los hermanos dhimar, había provocado a Santram. Santram, en su declaración a la policía, admitió haber contestado encolerizado. El intercambio de palabras se volvió violento y se convirtió en una pelea en la que Santram se había liado a golpes con Panchram y Patiram hasta que los separaron. El honor y el respeto de sí mismo de Santram estaban en juego. Había golpeado a Motiram con un *lathi* (cachiporra de bambú reforzada con hierro). Motiram murió esa tarde.

Kapisda estaba poblada por dhimars en su mayor parte. Los satnamis ocupaban un segundo lugar, por muy poca diferencia, en cuanto a castas se refiere. Al mismo tiempo, los dhimars eran la casta terrateniente o arrendadora que poseía más tierras de Kapisda; los satnamis eran labradores bastante más pobres. En 1930-1931, Santram y sus hermanos poseían 20 lotes de tierra —los más grandes eran de 1.25 acres (0.506 ha) y 1.18 acres (0.477 ha) y el resto era de menos de un acre (0.405 ha)— los que en conjunto sumaban 8.12 acres (3.288 ha). Sólo había tres familias satnamis que poseían extensiones de tierra mayores que las de Santram y sus hermanos. En cambio, los hermanos dhimar poseían 25.74 acres (10.424 ha) y se contaban entre los más acaudalados agricultores de la aldea.[37]

La versión de la parte acusadora sostenía que Santram había pedido prestadas 100 rupias a Sahasram, un agricultor y prestamista kostha, en 1929.[38] Bisram, el hermano de los dhimares Motiram, Patiram y Panchram, y el

[36] Hay que señalar que no se trata aquí de derechos absolutos e inalienables sobre la propiedad privada de la tierra. Según los arreglos de tenencia y propiedad en el Chhattisgarh agrario, la aldea se entendía como propiedad del o los propietarios de aldea únicamente con fines prácticos, pues eran ellos quienes pagaban el arriendo tasado a la aldea por las oficinas del Estado colonial. Los derechos absolutos de los propietarios de aldea, empero, sólo se aplicaban a su propia granja privada. En cuanto a los demás agricultores —a excepción de un pequeño número de "arrendatarios de ocupación absoluta"— eran "dueños" de su tierra y podían venderla e hipotecarla, excepto según ciertas reglas y en condiciones particulares. No obstante, tenían que pagar el arriendo al propietario de aldea y no un impuesto al Estado. Hay que tener esto presente al seguir este litigio. Más detalles acerca de los arreglos de tenencia y propiedad en Chhattisgarh están consignados en Saurabh Dube, "Religion, identity and authority among the satnamis of colonial central India", tesis doctoral, University of Cambridge, 1992, y Dube, *Caste and Sect in Village Life*, pp. 25-35.

[37] Kapisda, Bandobast 59, Patwari Halka 229, Grupo Birra, Janjgir Tahsil, 1929-1930, BCRR.

[38] La relación se basa tanto en las declaraciones de los testigos de la parte acusadora como en la relación del juicio, Juicio del Juzgado 1 de 1939.

patwari de la aldea eran sus fiadores. Cuando la deuda no fue pagada, Sahasram entabló una demanda, logró un fallo favorable y obtuvo su dinero de Bisram pues Santram no podía pagar. Sahasram entregó el recibo a nombre de Bisram el 29 de octubre de 1934. Santram, para cumplir sus obligaciones con Bisram, le vendió los derechos de tenencia de sus cinco parcelas mediante un contrato de venta sin registro el 28 de julio de 1933. En ese mismo año Bisram y sus cuatro hermanos cultivaron los campos y cosecharon la siembra. En 1934 Santram cosechó lo que Bisram sembró. Bisram y sus hermanos pusieron una demanda para obtener las propiedades; se aprobó una resolución a su favor en la demanda civil núm. 163A de 1935; la propiedad de los terrenos se entregó por medio del juzgado a los hermanos dhimar el 7 de noviembre de 1937. Los campos fueron labrados y sembrados en Asad (junio-julio) de 1938 por Bisram y sus hermanos y cosecharon la siembra de tres lotes no obstante una protesta presentada por Santram. La cosecha de un lote fue recogida por Santram, y Patiram hizo un informe en la estación de Jajaipur. Faltaba cosechar la siembra del último lote, pero Santram no la recogió porque no estaba todavía madura.

La versión de Santram de la larga historia de esta disputa y del litigio era diferente (IA). Santram admitió haber pedido dinero prestado a Sahasram en 1929. Sin embargo, Bisram no sólo era el fiador. Santram y Bisram habían pedido prestado juntos 100 rupias —50 cada quien— a Sahasram. El documento oficial sellado dice que fueron 200 rupias. En 1930, Santram había dado 30 rupias a Bisram para que se las diera a Sahasram, pero Bisram se embolsó el dinero. En 1931, Sahasram puso una demanda contra Bisram y Santram. En 1932 Santram le dio a Bisram 78 rupias que tampoco llegaron hasta Sahasram. En 1933, Sahasram y Bisram jugaron sucio e hicieron firmar a Santram un contrato de venta sin registro cuando Santram en realidad quería firmar un contrato de hipoteca. Santram informó de esto a la policía y el *thanedar* (subinspector) le dio órdenes para que sembrara los lotes. En 1933, 1934 y 1935 Santram recogió la cosecha. En noviembre de 1935 Bisram inició una demanda contra Santram. Santram se había ido a los *koalari* o minas de carbón para ganar su sustento. Ignoraba el resultado de la demanda. En 1936 nadie cultivó las tierras. Santram regresó en 1937. Le dijo a Bisram que si quería cultivar las tierras tendría que pagar el arriendo al propietario de aldea. Pero Bisram no lo hizo así. En cambio, Santram pagó la renta y sembró los campos. En 1938 Santram también pagó el arriendo, pero los hermanos de Bisram no lo dejaron sem-

brar y se pelearon con él. Santram seguía considerando esas tierras como suyas. Los hermanos dhimar trabajaban la tierra por la mañana y Santram las regaba por la tarde. En Savan (julio-agosto) de 1938, Santram fue una vez más a las minas de carbón. Cuando regresó, al acercarse el tiempo de la cosecha, les dijo a los hermanos dhimar que deberían arreglar las cosas con Bisram. Sin embargo, primero recogieron la cosecha de tres campos y luego la de uno más. Santram cosechó la siembra de la mitad del único lote que los hermanos no habían tocado el 6 de noviembre de 1938. El 8 de noviembre Bisram y sus hermanos enviaron un mensaje a Santram en el que le decían que habían cosechado lo que quedaba en dicho campo. Santram había ido a atender un asunto y se encontró a Motiram y a sus hermanos cuando regresaba.

Motiram estaba sentado frente a la casa del malguzar Shymlal con Kawal Prassad, Santram marar y Ramprasad. Santram, el "acusado", venía del lado occidental y pasó enfrente de la casa de Shyamlal. Motiram lo llamó y dijo que podía contar con Ramprasad si quisiera buscar testigos de que ellos cosecharon las siembras. Según las declaraciones de los testigos de la parte acusadora, Santram contestó enojado que no le hacían falta testigos; no se acobardaría sólo porque eran varios hermanos; él podría con 20 como ellos. El intercambio verbal se volvió violento. Motiram le rogó a Santram que no peleara y le pidió que se fuera. En ese momento llegaron Panchram y Patiram, hermanos de Motiram y Bisram. Patiram tenía un palo de bambú en la mano. También le pidieron a Santram que se fuera y que no peleara; las siembras habían sido cosechadas y Santram podía demandarlos si quería. Esto provocó la ira de Santram. Hubo un acalorado intercambio de palabras y Panchram, Patiram y el acusado se fueron a las manos. Birichram y Kanwalprasad los separaron. Motiram le pidió a Santram que se fuera y Santram le dio un golpe de *lathi* en la cabeza y tomó las de villadiego. Motiram estaba a punto de caerse cuando Ramprasad lo sostuvo y lo recostó bajo un árbol. Patiram y Panchram siguieron a Santram y lo golpearon tres veces cuando corría. Después regresaron a donde Motiram estaba recostado. Se lo llevaron a su casa donde murió en la tarde.

Santram admitió que cuando pasaba frente a la casa del malguzar Shyamlal el 8 de noviembre de 1938 por la mañana, se encontró a los hermanos de Bisram. En su primera declaración a la policía, Santram dijo que fue durante este encuentro que las provocaciones de los hermanos dhimar lo

habían encolerizado —el colmo de varios insultos que ya le habían lanzado— y que le había arrebatado un palo a uno de los hombres que estaban alrededor y había golpeado a Motiram. Durante el interrogatorio en el juzgado, Santram cambió de táctica y dijo que cuando Panchram lo llamó y le preguntó si necesitaba un testigo de que ellos habían levantado la cosecha, dijo que no y que recuperaría la cosecha en la *adalat*, el juzgado. Entonces Patiram lo atacó y le propinó un golpe en la frente. Panchram también lo atacó pero Santram esquivó el golpe y entonces todos los hermanos lo atacaron tumultuosamente. No tenía un palo con que defenderse. Santram negó haber golpeado a Motiram. No sabía decir de quién era la cachiporra que golpeó a Motiram. Patiram, Bidyaram y Judawan eran sus enemigos y por ello habían declarado en su contra.[39] Al mismo tiempo, Santram dijo en su defensa que había dado un golpe en defensa propia y que no había falta en ello y que si resultaba que sí había falta era que había sido ocasionada por una grave y súbita provocación.[40]

En el cuadro 2 se ordenan los puntos más importantes de los relatos en lid.

He aquí dos versiones de la historia de una deuda, su pago y, una vez que la deuda no fue pagada, reclamos opuestos sobre la tenencia de unas tierras. Se ven ciertas similitudes. Bisram y sus hermanos, bastante versados en el funcionamiento y el vocabulario del aparato legal, fueron creando precedentes de su reclamo mediante recibos, contratos de venta, demandas judiciales y el fallo del juzgado para la entrega de las tierras. Santram se apoyó en la autoridad de un oficial que era la encarnación del poder de la maquinaria colonial del orden público: fue por órdenes del *thanedar* que sembró y cosechó en 1933, 1934, 1935 y 1937. De igual manera, ambas partes usaron el mismo recurso para legitimar sus demandas sobre las tierras: un patrón o antecedente de uso de las tierras que establecía un derecho legítimo y después forzar el enemigo un arreglo mediante una intrusión. Bisram y sus hermanos cultivaron la tierra en 1933; en 1934 sembraron pero Santram cosechó; en 1938 los hermanos de Bisram sembraron los campos y una vez más Santram cosechó uno de los campos. Santram por su parte declaró que había cultivado la tierra en 1933, 1934, 1935 y 1937. Los hermanos de Bisram le arrebataron la tierra en 1938. Aun así, los hermanos sembraban en la mañana y Santram iba a regar los campos por la

[39] IA, Santram.
[40] IA, Santram.

Cuadro 2

Versión de Santram (o de la defensa)	*Versión de Bisram (o de la parte acusadora)*
1. Bisram y Santram le pidieron prestadas 100 rupias entre los dos a Sahasram, 50 cada uno.	Santram pidió prestadas 100 rupias a Sahasram; Bisram fue el fiador.
2. En 1930, Santram le dio 30 rupias a Bisram para que le pagara a Sahasram, pero el dinero no llegó al prestamista.	No se hace mención de la entrega de esta suma de dinero a Bisram por parte de Santram.
3. En 1932 Santram dio a Bisram otras 78 rupias —esta cantidad incluía el interés sobre el capital prestado— que no fueron entregadas a Sahasram.	No se hace mención de la transferencia de esa suma de dinero entre Santram y Bisram.
4. En 1933, Sahasram y Bisram jugaron sucio y engañaron a Santram: éste quería firmar una hipoteca pero le hicieron firmar un contrato de venta no registrado.	La tierra de Santram fue traspasada mediante un contrato de venta no registrado, ya que él no estaba en posición de pagar ni siquiera parte del adeudo.
5. No se menciona que Sahasram hubiera entregado un recibo a Bisram: esto fue parte de la conspiración tramada después por Sahasram y Bisram.	En 1934, Sahasram le dio a Bisram el recibo por el pago completo de la deuda.
6. En 1933, 1934 y 1935 Santram sembró y cosechó la siembra por órdenes del thanedar; en 1937, Santram volvió a sembrar y a cosechar.	En 1933, Bisram y sus hermanos sembraron y cosecharon; en 1934 sembraron pero Santram cosechó; no hay mención de quién cultivó las tierras en 1935 y 1937.
7. Santram dijo ignorar tanto el fallo de una demanda judicial entablada por Bisram y sus hermanos como la entrega de la posesión de sus tierras en 1937; él estaba trabajando en las minas de carbón.	En 1934 Bisram y sus hermanos entablaron una demanda: se dictó un fallo a su favor en 1935; las tierras de Santram les fueron legalmente entregadas en noviembre de 1937.
8. En 1938, Bisram y sus hermanos le arrebataron las tierras a Santram y también cosecharon la siembra de cuatro parcelas, pero Santram siguió regando las tierras.	En 1938, los hermanos de Bisram sembraron todos los lotes; cuando Santram cosechó la siembra de un lote, Patiram fue a informarlo a la policía.

tarde. Bisram y sus hermanos cosechaban —incluso la siembra verde de uno de los campos— el producto de las tierras que, desde el punto de vista de Santram, eran de él.

También hay diferencias clave en lo que cada parte resaltaba de la historia. Bisram y sus hermanos daban gran importancia a las pruebas documentales, las triquiñuelas legales, que definían su sólida posición según los requisitos de la ley civil.[41] Santram rebatió la autoridad impersonal y abstracta de meros "pedazos de papel" invocando el poder tangible y concreto investido en la persona del *thanedar*. El agricultor satnami también puso en duda la "legalidad" de la postura de los hermanos dhimar al sugerir que eran precisamente esos "pedazos de papel", instrumentos de engaño y poder en las manos de unos adversarios que tenían el control sobre los documentos, los que habían sido usados para engañarlo. Bisram no sólo se había ofrecido en garantía del pago sino que era un codeudor que se había embolsado dos veces el dinero que le había dado Santram para pagarle a Sahasram; y todo era una argucia de Bisram, coludido con Sahasram, que había dado lugar a la escritura del *benama* (contrato de venta) cuando lo que Santram quería firmar era un *ratannama* (hipoteca). Santram, en su interrogatorio, se mostró enojado por haber sido engañado. La ira se acompañó de una nota trágica, cierto patetismo, cuando Santram habló acerca de sus viajes a las minas de carbón. No dejó de insistir en que era un hombre pobre: tenía que ir a las minas, *jine khane ke liye* (para ganarse la vida).[42] Fue durante una de estas ausencias, ocasionada por las circunstancias de un hombre pobre e iletrado, que los hermanos de Bisram aprovecharon para levantar falsos, maquinar y jugar sucio una vez más. Dijeron haber puesto una demanda y haber obtenido un fallo que les hacía dueños de las tierras de Santram. ¿Eran las declaraciones de Santram, que ignoraba el resultado de la demanda y el fallo del juzgado, una expresión de su escepticismo sobre estas medidas, escepticismo que se ani-

[41] El recibo extendido por Sahasram a nombre de Bisram era la prueba documental P-11; el contrato de venta no registrado por el cual Santram vendió el derecho de tenencia de sus tierras a Bisram era la prueba P-4; los documentos de la Corte que entregaban las tierras de Santram a los hermanos dhimar eran las pruebas P-16 y P-17.

[42] Este patrón de migración temporal, característico de los satnamis en el periodo de entreguerras, es examinado en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

maba de una conciencia de que la sólida postura de sus enemigos se debía a su superior entendimiento de los documentos legales? ¿Eran estas maniobras, cuidadosamente montadas y ensayadas por sus opositores, nada más que astutos manejos para lograr órdenes de expropiación? Realmente Santram creía que la tierra seguía siendo suya. Ya señalamos la declaración del satnami de que incluso en 1938 Bisram y sus hermanos trabajaban los campos por la mañana y que él los regaba por la tarde. Hay que añadir algo más. A diferencia de Bisram y sus hermanos, que se contentaban con tener el control de documentos escritos con la letra grande de la "legalidad", Santram había seguido pagando el arriendo durante todos los años del conflicto al malguzar. "*1937 mein jamin boi aur 1938 mein bharna pataya*" (En 1937 sembré los campos y en 1938 pagué el arriendo).[43] Patiram, uno de los hermanos dhimar, declaró: "No pagué arriendo por los terrenos en ningún momento. Bisram debería saberlo".[44] El malguzar Judawan, durante su interrogatorio, lo dijo claramente: "El acusado pagó el arriendo de las tierras antes de este año. Aun después del fallo que las entregaba a Bisram… el acusado pagó el arriendo".[45] Sembrar, regar, pagar el arriendo significaba establecer derechos de uso sobre la tierra; pero los cinco hermanos dhimar recogieron las cosechas de Santram. En un último acto deliberado, que añadía el insulto al agravio, los hermanos ni siquiera perdonaron la siembra verde de la mitad de una pequeña parcela. Santram había estado esperando a que madurara.

También durante el pleito Santram fue insultado muchas veces: le dijeron que las cosechas de un altivo satnami se las llevaron unos tímidos *nais*, unos barberos; también lo provocaron al preguntarle si quería llevar a Ramprasad como testigo de que habían cosechado la siembra verde. Santram dijo que "sus cultivos verdes habían sido cortados y que lo estaban provocando".[46] Asimismo, le dijo a Patiram que habían cosechado la siembra verde y para colmo lo querían asustar con ser ellos muchos. "Entonces el acusado se enojó bastante y empezó a estremecerse de rabia".[47] Estaba claro que el honor de Santram estaba en juego. Motiram y Bisram tenían una posición fuerte porque formaban parte de una familia grande que per-

[43] IA.
[44] DTPA 5.
[45] DTPA 6.
[46] DTPA 2, Bidyaram.
[47] *Idem*.

tenecía a las capas altas de agricultores de la aldea. Pero Santram, uno de los cuatro agricultores satnamis más prósperos de la aldea, no era un pelele. El agricultor les dijo a Bisram y a sus hermanos que él podría con 20 de ellos y que no lo asustaban por ser muchos; "dijo que no deberían tratar a su terreno como otras personas [*sic*] y que les daría una lección golpeándolos en su propia casa".[48] En el primer informe hecho a la policía, Santram admitió que había tomado un *lathi* y que había golpeado con él. Al golpear a Motiram, Santram había reaccionado ante los insultos. Su intención fue defender su honor. En el juzgado, Santram negó haber retado a los hermanos dhimar o que se hubiera enojado y subrayó que todo el tiempo dijo que recuperaría sus cosechas mediante el *adalat*. El agricultor satnami trató de establecer que se había actuado en contra suya y que lo habían golpeado: la pasividad y la fe en el *adalat*, la maquinaria del orden público, reemplazaron el acto mediante el cual había puesto remedio a un agravio y a salvo su honor. La defensa de Santram, a saber, basada en que él no había cometido una falta, ya que había actuado en defensa propia, y que si resultaba que sí había cometido la falta de golpear a Motiram con un palo era como respuesta a una provocación "grave y súbita", no ganó muchos adeptos. El juicio consideró que Santram era culpable de homicidio culposo que no llegaba a ser asesinato, y lo sentenció a siete años de prisión rigurosa.

Para terminar, quisiera sugerir que la declaración de "grave y súbita provocación" como defensa de Santram podría tener un pie en cada una de dos posibilidades. Por un lado, era una táctica, alimentada por el consejo y los argumentos del abogado de Santram, para evitar un duro castigo, usando el vocabulario de la ley del Estado. Durante el juicio, Santram fue colocado en el centro integrado de razón y emociones, en el que la primera le permitía dominar a las segundas, controlar los instintos y sopesar los impulsos y deseos con las posibles consecuencias. Como corolario, la larga historia del pleito y litigio constituía el telón de fondo y la "grave y súbita provocación" era un hecho, un acto, una palabra, que lo había llevado a una pérdida momentánea de la razón. Según la versión de la parte acusadora y del juicio, esto no fue lo que le pasó a Santram: cuando golpeó a Motiram con un *lathi*, la "víctima" en realidad intentaba convencerlo de que se fuera. Santram fue hallado culpable de homicidio que no llegaba a ser asesinato. Por el otro lado, la declaración de "grave y súbita provoca-

[48] DTPA 3, Santram.

ción" quizá era verdad en el contexto de la situación. El acto de golpear Santram a Motiram echó a andar y apuntaba a emociones de ira y honor para llegar a un arreglo en las relaciones con sus enemigos de la aldea. ¿Eran estas emociones separables de la razón o de hecho se trataba de una fusión inextricable de razón y emociones lo que constituía y originaba las formas de acción y pensamiento de Santram? ¿Acaso la larga historia del pleito se veía mejor —como si estuviera en un primer plano— cuando la pelea entre Santram y los hermanos dhimar se volvió particularmente intensa? ¿No será que todo el ímpetu de la disputa gravitaba sobre el acto de Santram? ¿Acaso la "grave y súbita provocación", el agudo perfil que tomaba el conflicto por la acumulación de insultos, era la culminación de un modo particular de razonar que era inseparable de las emociones y de la defensa del honor de Santram? ¿No era la declaración de Santram de "grave y súbita provocación" acorde con la lógica de sus decisiones? Como ya se dijo, Santram fue sentenciado a siete años de prisión rigurosa.

CONCLUSIÓN

Aunque este examen omitió un análisis formal del ejercicio del poder mediante el discurso y las prácticas judiciales coloniales, y de los roces entre la ley colonial y las costumbres indígenas, quiero, a manera de conclusión, especular brevemente acerca de estas cuestiones. El arrendamiento de tierras y el mantenimiento del orden público constituían, juntos, el punto de apoyo de los intereses del Estado colonial en Chhattisgarh. Fue mediante un bien ordenado juego de relaciones de propiedad y de la maquinaria del orden público como el Estado colonial logró definir y controlar a sus súbditos. La noción de lo "individual" surgió y se articuló dentro de esta matriz. El sistema de reparto del arriendo puesto bajo la responsabilidad de los malguzares tendía a ver a las personas como parte de los arreglos de tenencia y de propiedad dentro de la comunidad de la aldea. Las imágenes por medio de las cuales se canalizó la noción de individuo a los juzgados eran a un tiempo más claras y más complejas. Los procedimientos y el discurso de la ley colonial dependían, según parece, de la articulación de una noción de "persona" heredada. Esta noción entendía al individuo como un todo integrado, separable de la matriz de relaciones sociales y definible en términos de un conjunto diferente de necesidades. Semejante

noción, desde luego, tiene un importante elemento normativo. Es una forma de distinguir entre las patologías y el ejercicio del poder. Simultáneamente, la ley colonial también podía tomar en cuenta (e incluso servirse de ello) la forma autóctona de entender las cosas, los esquemas jerárquicos y de honor de castas y comunidades, y los patrones locales normativos y de costumbres. El establecimiento de la culpa y la construcción de la personalidad jurídica dentro de la práctica y el discurso judiciales no podían escapar (y de hecho contribuyeron a su creación) de la maraña colonial que era el pasado común.

Es obvio que las emociones desatadas por una disputa no surgían exclusivamente de los centros dinámicos de conciencia de los individuos. Estas emociones eran partes inseparables de la experiencia y de las relaciones sociales. Los perfiles de la experiencia vital vibraban por la fuerza de las contingencias y de las condiciones externas. Estar en un litigio implicaba un estado interno alterado, ira y la posibilidad de perder el honor. Las emociones tenían que ser llamadas a desempeñar su papel, y el problema ser resuelto. Además, nos enfrentamos aquí a relaciones de poder estructuradas por los lazos familiares, el género, la casta y la edad. Manipular las emociones y arreglar los problemas atacando al enemigo —ya fuese un familiar, un vecino, el amante del cónyuge, una bruja, un chamán— significaba negociar estas relaciones de poder, salvar un prestigio amenazado y conservar el honor propio. En tercer lugar, las represalias que vengaban la violación del lugar de una persona podían parecer "naturales" ya que estaban en consonancia con el sistema de significados que subyacía tras los objetos y las convenciones cotidianas del orden social. Cuarto, la insistente declaración de "grave y súbita provocación" usada como defensa por el acusado en el juzgado podía abarcar dos intenciones: podía ser una táctica, guiada por el consejo de los testigos y abogados, para evitar un castigo excesivo, manipulando el vocabulario de la ley colonial; y podía ser una expresión sincera, en el contexto de la situación, ya que dicha "provocación" era la culminación de un modo particular de razonar que era inseparable de las emociones. Por último, los símbolos, metáforas y prácticas de la ley colonial eran simultáneamente una legalidad ajena y una fuente de recursos que fueron desplegados selectivamente por los grupos indígenas para definir patologías y moldear nuevas formas legales dentro del campo de la ley de la costumbre y construir nuevas nociones de orden dentro de las comunidades.

He tratado de abordar los problemas planteados por las formas contradictorias de constituir la evidencia, establecer la culpa y definir las normas y formas legales, explorando las intrincadas arenas de las estrategias discursivas legales y el escenario de poder del sistema judicial colonial, así como la manera de negociar de los súbditos, su noción de personalidad jurídica y los mecanismos y premisas de la ley de la costumbre. Está claro que queda mucho por hacer.

9. TRANSGRESIONES Y LEGALIDADES

En las representaciones coloniales y las percepciones del sur de Asia los pueblos de India aparecen como particularmente propensos a los litigios. Es fácil desechar tales descripciones como meros estereotipos. Sin embargo, quizás sea más importante hacer una consideración acerca de las historias tan diversas comprendidas por estos tropos unificadores de sujetos subcontinentales en eterna disputa. Aquí nos topamos con una patente disparidad entre los estudios dispersos de la ley y las numerosas vidas de las legalidades en la India.[1]

Sumándose a los pocos ejercicios críticos que existen sobre el tema, este capítulo pretende proporcionar más detalles sobre el lugar de la ley colonial moderna y el juego de las legalidades coetáneas en el sur de Asia.[2] En parti-

[1] Aquí se utilizan las abreviaturas DA: Defensa del acusado; DTPL: Deposición de los testigos de la parte litigante; ACDS: Archivo de la Corte Distrital y de Sesiones, Raipur; IA: Interrogatorio del acusado; J: Juicio; SJ: Sesión judicial; PW: Testigo de la parte acusadora.

[2] Por ejemplo, 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, pp. 166-203; Ishita Banerjee Dube, "Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125; Upendra Baxi, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264; Bernard Cohn, "Law and the colonial state in India", en June Starr y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of the Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 131-152; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995; Leela Dube, "In the mother's line: Structure and change in Lakshadweep", Informe preparado para el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de India, Nueva Delhi, manuscrito 1991; Ranajit Guha, "Chandra's death", en Guha (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 135-165; Erin P. Moore, *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998; Radhika Singha, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998, y Anand Yang (ed.), *Crime and Crimina-*

cular, mi análisis se centrará en dos disputas moldeadas por la lógica del parentesco y la vecindad, que involucraron una serie de transgresiones de las normas de la comunidad a fines de la época colonial en la India central. Un recuento de estas disputas nos permite situar concepciones rivales sobre las legalidades y la justicia en el marco de los encuentros legales bajo los términos del imperio. Aquí están en juego las negociaciones y las reelaboraciones cotidianas de las legalidades comunitarias y la ley de Estado. Estos encuentros van desde las reivindicaciones en nombre de los subalternos agraviados hasta las contiendas en términos de comunidades contingentes, lo cual vuelve aún más complejas tanto nuestras ideas sobre la ley moderna como nuestras nociones sobre las legalidades populares.

Las dos disputas que se tratan en este capítulo tuvieron lugar en distintas aldeas del distrito de Bilaspur en la región de Chhattisgarh en la India central. Situadas en el contexto de lo familiar y de lo cotidiano en la vida de aldea, las disputas fueron convertidas en juicios en el ámbito del poder judicial distrital. Aquí el material sobre las disputas está codificado en la forma de un testimonio legal muy denso: los casos de las sesiones judiciales del distrito de Bilaspur.[3] En otro lugar ya he mostrado que basarse en esta evidencia para reconstruir historias de la vida cotidiana es un ejercicio difícil, pero que ofrece sus propias e inconfundibles posibilidades.[4]

---

lity in British India, Tucson, University of Arizona Press, 1985. Véanse también Seema Alavi, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 95-154; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Ishita Banerjee Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 463-482 y 554-631; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y Ranajit Guha, "Dominance without hegemony and its historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309.

[3] Los casos incluyen: el cargo dictado por el magistrado acusador para llevar al acusado ante la Corte de Sesiones, el interrogatorio del acusado ante el magistrado acusador, una lista y descripción de los documentos presentados, los documentos mismos —incluyendo una copia del primer informe de la parte acusadora y un mapa de la escena de la ofensa dibujado por el patwari de la aldea— utilizados en el juicio, las deposiciones de los testigos de la parte acusadora y de los testigos de los acusados, y, por último, el fallo de la Corte de Sesiones.

[4] Saurabh Dube, "Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central", *Estudios de Asia y África*, 30, 98, 1995, pp.

Por un lado, los casos dan cuenta de los hechos y los detalles de una disputa designando a esta última como un "crimen": un proceso llevado a cabo mediante las estrategias discursivas de la ley.[5] Por el otro, también es posible "abrir" los casos de manera que se descubra todo aquello que las disputas puedan decirnos en referencia a la interacción de relaciones varias y diferencialmente estructuradas en la vida de la aldea.[6] En conjunto, la densa estructuración del material sobre las disputas bajo la forma de casos coloniales, y los indicios vivientes de otras historias dentro de estas fabricaciones discursivas contienen —y al mismo tiempo revelan— la historia más general de la interacción entre la ley "oficial/estatal" y las legalidades "populares/comunitarias". Estas historias y esta interacción son las que describo a continuación.

DISPUTA 1: UN CASO DE TRANSGRESIONES Y LEGALIDADES

En la mañana del 15 de julio de 1927 un altercado y una escaramuza entre dos familias culminó en la muerte de un patriarca.[7] Las familias de Chandu e Itwari eran *kashtkars* (agricultores) de la casta de los satnamis y vivían

435-438; Dube, "Colonial law and village disputes: Two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict: Oxford Readings in Sociology and Cultural Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444, y Dube, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 2, 1996, pp. 171-201.

[5] Véase al respecto Guha, "Chandra's death", p. 140.

[6] En este caso me baso en el énfasis de Ranajit Guha en "recoger las huellas de la vida subalterna en su transcurso del tiempo", pero al mismo tiempo lo combino con la importancia conceptual de lo "cotidiano" como una perspectiva analítica crítica, *ibid.*, p. 138. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984; David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; David Warren Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, y Regina Schulte, "Infanticide in rural Bavaria in the nineteenth century", en Hans Medick y David W. Sabean (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 77-102.

[7] La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso "El Rey Emperador *vs*. Samaru y otros", SJ 33 de 1927, ACDS.

en la aldea de Karkhena, en el distrito Bilaspur de Chhattisgarh. Eran vecinos y sus campos de cultivo colindaban. Las familias estaban emparentadas. En la confrontación entre las familias de Chandu e Itwari tuvo un papel central una declaración muy singular y sanguinaria: "Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre". Es preciso hurgar en los motivos que originaron este drama de aldea.

LOS PROTAGONISTAS

¿Qué tanto sabemos acerca de los protagonistas y de la aldea? De un lado, Chandu y Samaru eran medios hermanos: "hijos de la misma madre, y de padres distintos". Chandu era hijo de Sadhu, y Samaru lo era de Dina. Chandu contrajo matrimonio con Sohgi y tuvo dos hijos, Ramdayal y Sheodayal (véase el diagrama 1). Por otro lado, Itwari y Dukhiram eran hermanos: Hagru era hijo de Itwari, y Banda de Dukhiram (véase el diagrama 2). Así, como ya mencionamos, ambos grupos estaban emparentados: Chandu, Dukhiram e Itwari eran primos.[8] Por último, ambas familias se habían unido gracias a la disolución de un matrimonio y el establecimiento de un nuevo lazo conyugal… pero sobre esto trataremos más adelante.

Los habitantes de la aldea de Karkhena eran principalmente telis y satnamis. Había un importante *malguzar* musulmán —que poseía un terreno de 152.08 acres— quien, junto con su hermano y su padre, era dueño de una parcela completa en la aldea.[9] También existían dos propietarios de terrenos, ambos kurmis, que poseían 26 y 23 acres, respectivamente. En la aldea, 149 agricultores eran arrendatarios de tierras: 48 telis, 37 satnamis, 12 kurmis, 12 gonds, 8 rawats y 5 chamars, entre otros; las demás castas en Karkhena correspondían a los lohars, los brahmanes, los dhobi, los musulmanes, los painka, los dhuri, una a los cristianos y otra a los kalar. La fami-

[8] Juicio, SJ 33 de 1927, ACDS. Los archivos no especifican la naturaleza exacta de la relación de parentesco entre Chandu y Dukhiram, pero tanto en el juicio como en las deposiciones de los testigos queda claro que los dos grupos estaban emparentados por medio de Chandu y Dukhiram.

[9] Los pormenores del patrón de propiedad de terrenos en Karkhena que aparecen en este párrafo fueron extraídos de Bandobast 124, Patwari Halka 57, Karkhena (Karkhena), Grupo Lakhatpur, 1928-1929. Bilaspur District Village Settlement Records [BDVSR], Bilaspur Collectorate Record Room [BCRR].

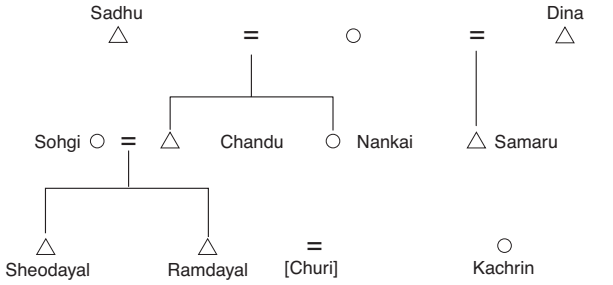


Diagrama 1. Familia de Chandu.

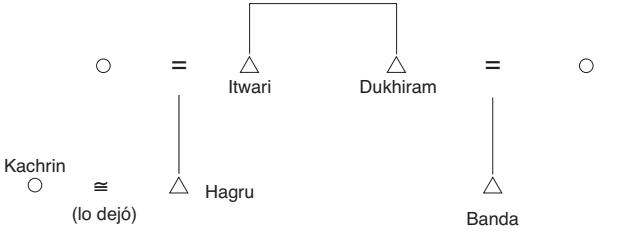


Diagrama 2. Familia de Itwari.

lia de Itwari contaba con casi 30 acres de tierra: sus hijos eran dueños de 19.80 acres, y Dukhiram de 9.63 acres. En cuanto a la familia de Chandu, Samaru poseía 5.09 acres, y Sheodayal y Ramdayal eran propietarios de 6.83 acres. Entre los otros satnamis de la aldea, 17 poseían menos de 5 acres, 4 eran dueños de entre 5 y 8 acres, y otros cuatro tenían propiedades de entre 8 y 12 acres. Aparte de la familia de Itwari, seis satnamis contaban con terrenos de más de 12 acres. Es decir que la familia de Itwari podía contarse entre los agricultores satnamis más acaudalados de Karkhena, mientras que el grupo de Chandu pertenecía al tercer peldaño de los agricultores satnamis, siendo uno de los más pobres de la aldea. Todo esto es significativo para nuestra reconstrucción de la disputa.

Una joven llamada Kachrin tuvo un papel central en el drama. Kachrin se unió en matrimonio con Hagru, pero el matrimonio no duró mucho tiempo. Kachrin abandonó a Hagru y se fue a vivir con Ramdayal. Ramdayal y Kachrin se casaron en la forma *churi* (véanse las figuras 1 y 2). El *churi* ha sido una forma de matrimonio secundario muy común en Chhattisgarh entre todas excepto las más altas castas: las de los brahmanes,

los rajputs y los baniyas.[10] Según esta tradición, una mujer anteriormente casada podía contraer matrimonio una vez más con otro hombre si éste le regalaba *churis* (ajorcas). En general, el patrón era el mismo, pero las costumbres específicas variaban de una casta a otra. Entre los satnamis, cuando se contraía *churi* con otro miembro de la comunidad, los miembros del *panchayat* debían hacer las deliberaciones: fijaban un *behatri* (compensación por la novia) que el nuevo marido debía pagar al antiguo esposo y su familia. El nuevo marido también estaba obligado a organizar un banquete para los satnamis, lo que simbolizaba la incorporación de la mujer en su familia y la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. A su vez, el antiguo esposo también debía alimentar a los satnamis de la aldea con motivo del *marti jeeti bhat*, una declaración simbólica de que, en lo que a él concernía, la mujer estaba muerta. Por último, era factible pedir al nuevo marido que pagase un *dand* (multa), una porción de la cual se reservaba para el gurú de la Satnampanth y el resto era utilizado por los satnamis en la aldea.

Sin embargo, tras la celebración del *churi* entre Ramdayal y Kachrin no se hizo un *panchayat* satnami para deliberar sobre el asunto. Por ello, tampoco se le pidió a Ramdayal que proporcionara el *behatri* o compensación por la novia, que ya había sido pagado por Hagru; tampoco se llegó a una decisión respecto al *dand*, y Hagru no tuvo que hacer honor al *marti jeeti bhat*. No hay por qué asombrarse. En lugar de dejar que el *panchayat* satnami resolviera el matrimonio secundario que le había arrebatado a su esposa, Hagru presentó una querella ante la corte colonial de Faujdari. Chandu y Ramdayal —junto con Samaru y Sheodayal— atacaron a Itwari, el autor de las intrigas que habían resultado en la imposición de la multa a la familia de Chandu. Por su parte, fiel a sus deberes filiales, Hagru presentó una nueva querella contra Ramdayal por los daños ocasionados al haber éste seducido a su esposa. La sesión del juicio había sido fijada para el 14 de julio de 1927. Ambos grupos viajaron hasta la ciudad para asistir al juicio, pero la sesión fue suspendida. Los dos grupos regresaron a la aldea por la tarde. Al día siguiente se produjo en Karkhena la sangrienta refriega

[10] Sobre el *churi* como una forma de matrimonio secundario, véase Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 100-101, 108-113 y 132-140. Para un análisis sobre sexo y matrimonio, incluyendo *churi*, en el Chhattisgarh actual, véanse Jonathan Parry, "Ankalu's errant wife: Sex, marriage, and industry in contemporary Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, 35, 2001, pp. 783-830, y Parry, "The marital history of a thumb impression man", texto presentado en una conferencia sobre "Biografías del sur de Asia", Londres, mayo de 2000.

entre las familias de Itwari y Chandu que culminó con la muerte de un patriarca, el cual sería el hecho central del juicio en la corte judicial.

COMIENZOS Y FINALES

En la mañana del 15 de julio de 1927, Itwari y Hagru, junto con Dukhiram y Banda, se dirigieron a sus tierras de cultivo. Juntos cargaban tres *nagars* (arados); Itwari, Banda y Hagru también llevaban un *lathi* (palo macizo) y un *tutari* (aguijón de palo para conducir novillos) cada uno. Comencemos con la versión del litigante: los miembros del grupo de Itwari dejaron sus palos en el *medh* (límite) de sus tierras y empezaron a trabajar con los arados. Mientras tanto, Chandu, Sheodayal, Sohgi y Nankai llegaban con dos arados a su campo de cultivo. Ya hemos mencionado que los dos terrenos eran colindantes. Chandu y Sheodayal llevaban también un *lathi* y un *tutari* cada uno, Sohgi traía una canasta con semillas y Nankai cargaba con dos picos y un hacha. Empezaron a labrar su parcela. Al poco tiempo llegaron Samaru y Ramdayal, ambos con palos. En ese momento Sohgi se apartó del grupo y fue a recoger los palos que Itwari y su grupo habían abandonado a poca distancia de ahí. Itwari se percató de ello y puso a su "banda" sobre alerta. Los hombres del grupo de Chandu declararon que, puesto que "por su culpa [de la familia Itwari] nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre".[11]

Al oír estas palabras, los miembros del grupo de Itwari corrieron con sus arados al campo vecino, que pertenecía a Dukhiram. Cuando llegaron, se percataron de que Chandu y su familia venían persiguiéndolos, así que abandonaron sus arados en el campo y corrieron a refugiarse en las tierras de Kasi Panka, pidiéndole a éste que los socorriera. Al llegar Chandu y su grupo, Kasi los amonestó con los brazos cruzados. Sin embargo, Chandu y sus hombres ignoraron sus palabras, e incluso repitieron su juramento de bañarse en la sangre de Itwari y su familia.[12] Itwari y los suyos se refugiaron

[11] Deposición de Dukhiram, DTL 11, SJ 33 de 1927, ACDS; Deposición de Hagru, DTPL 5, SJ 33 de 1927, ACDS. Según Dukhiram, Samaru y Chandu fueron quienes hicieron esta declaración; según Hagru, fueron todos los miembros masculinos de la familia de Chandu, Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal.

[12] Deposición de Dukhiram, DTPL 11, SJ 33 de 1927, ACDS; Deposición de Kasi, DTPL 16, SJ 33 de 1927, ACDS. En esta ocasión, según Dukhiram, todos los miembros masculinos

entonces en las tierras de Girdhari, más seguras, pues había 11 labradores trabajando allí. Cuando los labradores preguntaron a la familia de Chandu por qué perseguían al grupo de Itwari, les respondieron que iban en son de paz. Durante el interrogatorio posterior, Kodu, un campesino gond, declaró que Chandu les había dicho que habían recogido los palos de Itwari y sus hombres porque no había razón para utilizarlos en el campo de cultivo.[13] Cuando los labradores pidieron a los hombres de Chandu que les entregaran los palos, éstos respondieron que lo harían en la aldea y en presencia del *panchayat*, asegurando que ahora se marcharían. Chandu y su grupo empezaron a retirarse, y los labradores reiniciaron su trabajo. En ese momento, Hagru fue atacado y derribado con un *lathi*, Itwari fue golpeado con un hacha y un *lathi* y perdió la vida.

La defensa de los "acusados" se basaba en el argumento de la defensa propia. Al ser interrogados sostuvieron que cuando Chandu, Sheodayal y Sohgi comenzaron a trabajar en el campo, se percataron de que habían olvidado las semillas. Sohgi regresó por ellas a casa. En el camino, Itwari se cruzó con Sohgi y la reprendió y la insultó por haber engañado a su nuera: "*Bhosda chodi hamar palodu la lae havas*" [puta asquerosa me quitaste a mi nuera].[14] Luego le asestó dos golpes con un palo. El ruido atrajo a Chandu y Samaru, quienes se acercaron a Sohgi e Itwari; Nankai, Sheodayal y Ramdayal no estaban entonces en el campo. Chandu le pidió a Itwari que no golpease a la vieja. Itwari se volvió hacia Chandu y lo embistió con un *lathi*. En el interrogatorio, Chandu declaró que había actuado en defensa propia para detener los golpes de Itwari con un *tutari*, mismo que luego utilizó para golpearlo. Añadió que poco después Samaru se le había unido y también golpeaba a Itwari con un *tutari*. No estaba seguro si habían sido sus golpes o los de Samaru los que habían acabado con la vida de Itwari. Hagru, Dukhiram y Banda llegaron poco después. Atacaron a Chandu y Samaru con sus palos, y éstos se defendieron blandiendo sus *tutaris*. Samaru y Hagru fueron derribados. Samaru por su parte declaró que había seguido a Chandu hasta el lugar donde se había producido la pelea entre Itwari y Sohgi: "Desde lejos pude ver cómo Sohgi caía al suelo por los dos golpes que Itwari le

de la familia de Chandu —Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal— hicieron esta declaración; en cambio, Hagru afirmó que sólo Samaru y Chandu lo habían hecho.

[13] Declaración de Kodu, DTPL 14, SJ 33 de 1927, ACDS.

[14] IA Chandu, SJ de 1927, ACDS.

asestaba en la cabeza. Chandu e Itwari intercambiaron palabras fuertes". En ese momento, según la defensa, Samaru fue rodeado por Hagru, Dukhiram y Banda; todos ellos portaban palos. Le dijeron a Samaru: "*Bahen chod hamare Bap ko mare bar jat ho*" [fornicador de hermanas, quieres golpear a mi padre], y comenzaron a apalearlo.[15] Samaru se defendió con su *tutari* y logró golpear a Hagru, pero fue derribado por los sucesivos golpes de Dukhiram y Hagru. Hagru se sentó sobre el pecho de Samaru y empezó a darle varios puñetazos hasta dejarlo inconsciente. Samaru no supo qué pasó después. Sin embargo, estaba seguro de una cosa: "Yo no maté a Itwari".

PARENTESCO Y VECINDAD

Debemos ubicar esta disputa en la intersección de dos ejes: los vínculos de parentesco y de vecindad, y las negociaciones cotidianas de la legalidad y la justicia. Sabemos por boca del propio Dukhiram que Chandu era su primo. Las familias del "acusado" y de la "víctima" estaban unidas por lazos de parentesco. Además, eran vecinas. No sólo sus campos de cultivo colindaban, sino que el patrón de asentamiento de las castas en un poblado de Chhattisgarh también implicaba que las familias de Chandu e Itwari vivían en el *para* (localidad) de los satnamis/chamars de Karkhena junto con las otras 35 familias satnamis de la aldea. No conocemos la historia de las relaciones entre ambas familias antes de que Kachrin abandonase a Hagru para irse a vivir con Ramdayal. Sin embargo, fue una lógica de dinámicas de parentesco y vecindad la que dio forma a lo que conocemos de la disputa.

En la sociedad rural de Chhattisgarh, al igual que en otras partes, las relaciones de afinidad, amistad y parentesco suelen tener un doble filo. Por un lado, estos vínculos dan pie al apoyo mutuo en asuntos de la vida cotidiana. Por el otro, también son los más arriesgados, pues siempre comportan la posibilidad de peligro para una persona, una familia, un grupo, una comunidad. En otras palabras, las relaciones que constituyen la red de solidaridad se ven siempre ensombrecidas por la amenaza de rivalidades, envidias y trastornos. Una ruptura puede ocasionar y alimentar las peores enemistades.[16]

[15] IA Samaru, SJ de 1927, ACDS.

[16] Por ejemplo, David Warren Sabean, *Power in the Blood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Gerald Sider, "Christmas mumming in outport New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.

Durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a principios de los noventa, al discutir sobre esta disputa con algunos satnamis (y miembros de otras castas), casi todas las personas con las que conversé podían identificarse con la tensión inherente a la relación entre las familias de Itwari y Chandu. Sus escuetas afirmaciones —decían "*ho*" [sí], asintiendo enérgicamente con la cabeza— se resumen en la sucinta respuesta de Pitambar: "Así pasa [siempre]". En otras ocasiones, queriendo entender el porqué de las tensas relaciones entre familias satnamis vecinas y parientes, pregunté por los motivos de la tensión. Por lo general, mi pregunta era recibida con una carcajada, lo cual significaba que estaba preguntando algo obvio. Uttara fue más tolerante con mi patente ingenuidad y tuvo la paciencia de explicarme: "¿Qué no sabes que los vecinos siempre se pelean?". Mis preguntas se referían a una regla y un patrón que gobernaba su vida diaria. Los momentos de riesgo eran una presencia continua, estructurada dentro de la relación entre las familias de Chandu e Itwari.

La relación específica entre Ramdayal y Kachrin también podría ser peligrosa. Chandu y Dukhiram eran primos. Kachrin era *bhauji* (esposa del hermano) de Ramdayal. Ramdayal era *dewar* (hermano menor del esposo) de Kachrin. Kachrin y Ramdayal, *bhauji* y *dewar*, estaban unidos por una "relación juguetona". Las relaciones entre *bhauji* y *dewar* permiten un alto grado de libertades y licencia, impregnadas de sobretonos románticos y sexuales. Esto contrasta con las relaciones "evasivas" entre una mujer y su suegro o el hermano mayor del esposo.

La "relación juguetona" entre *bhauji* y *dewar* es ampliamente aceptada, sobre todo en los patrones de parentesco del norte y centro de la India. Por ejemplo, en la *dadaria*, un género de canciones folclóricas muy popular en Chhattisgarh, reaparece con frecuencia el motivo del deseo recíproco entre *bhauji* y *dewar*:

Saja se consumía
cuando Sarai se ausentaba.
Dewar se marchita
cuando le falta su Bhauji.

Aros de azúcar dulce
comen los muchachos.
Debajo de todas las sombras
me espera Bhauji.

Los comentarios de mi suegra,
las bromas de Nanad;
a causa del joven Dewar
mi corazón se inquieta.[17]

Desde luego, existen límites muy precisos para moderar las bromas, la licencia, el deseo y la intimidad.[18] No obstante, dentro de la casta, sólo entre parientes cercanos la violación de estas restricciones constituye una transgresión de las normas de parentesco. Por un lado, ya que Ramdayal y Kachrin eran parientes lejanos, el hecho de que Kachrin abandonase a Hagru y contrajera matrimonio secundario con Ramdayal no podía considerarse una violación de los tabúes de parentesco. Por otro lado, cuando Ramdayal se unió a Kachrin en *paithoo* (otro nombre para designar al *churi* o matrimonio secundario) y le obsequió las ajorcas, estaba jugando con una posibilidad y reafirmando un peligro inherente a la naturaleza de la relación entre las dos familias.

La revancha de la familia de Itwari fue una afirmación de esta enemistad. Los archivos no nos dicen nada acerca de lo que la familia de Itwari realmente pensaba sobre la decisión de Kachrin de abandonar a Hagru. Durante las sesiones, restaron importancia a la consideración de su(s) propias elección(es) al responsabilizar a la familia de Chandu de la seducción de su nuera. Habiéndosele negado voluntad propia dentro de los sistemas textuales de la ley, amordazada por las aseveraciones discursivas de la acusación, la defensa y el juicio, Kachrin se había convertido en un signo focal en la contienda y el conflicto entre las familias de Chandu e Itwari.

LEGALIDADES Y TRANSGRESIONES

Ya hemos observado que los asuntos internos de la comunidad satnami, y en particular los que se refieren al matrimonio, deben ser resueltos por el *panchayat* de la casta. Kachrin no sólo había abandonado a Hagru. Ella y

[17] S.C. Dube, "The Folksongs of Chhattisgarh", manuscrito inédito.

[18] Dube, *Untouchable Pasts*; Guha, "Chandra's death"; K.C. Dubey, *Kosa: A Village Survey, Census of India 1961*, 8 Madhya Pradesh, 6ª parte, Village Survey Monographs, 9, Bhopal, Government Press, 1967.

Ramdayal se habían unido en *churi*. El *panchayat* satnami lo habría considerado un juego limpio. Durante mi investigación de campo, ninguna de las personas con quienes conversé sobre la disputa —incluyendo algunas que hicieron de *panchas* en los *panchayats* de casta— consideraba que el matrimonio de Kachrin con Ramdayal hubiese constituido una afrenta. Un *mahant* satnami afirmaba que el matrimonio secundario no debió haber ocurrido, pero no tenía nada en contra de los pormenores de la relación entre Kachrin y Ramdayal. En realidad, sus argumentos fueron hechos en el contexto de una crítica más amplia de la institución del *churi*, recalcando la necesidad de que la mujer se mantuviese fiel al ideal del *pativrata* (credo de devoción absoluta hacia el marido).

Así, no debe sorprendernos que Hagru no haya llevado el asunto del matrimonio secundario entre Kachrin y Ramdayal ante el *panchayat* satnami. En vez de eso prefirió apelar a la corte colonial. La familia de Itwari no solamente pretendía recobrar el *behatri* o compensación por la novia que habían pagado anteriormente. Más que la imposición del *behatri* y un posible *dand* o multa a la familia de Chandu, su intención era desquitarse por la humillación y el descrédito que habían sufrido en la aldea. La estrategia de apelar al sistema judicial colonial como árbitro en la disputa fue la manera de conseguirlo. Su posición de agricultores acaudalados en Karkhena les daba mayores posibilidades que a la familia de Chandu de entablar un proceso judicial en la corte. Como mínimo, tal acción ocasionaría alguna molestia financiera a sus adversarios. La estrategia surtió efecto y la familia de Chandu fue multada por la corte colonial.

La estructura organizativa de la comunidad satnami estaba fundada en la premisa de una fusión de los principios de casta y secta. Como ya he mostrado en otra parte, la resolución de los asuntos de casta entre los satnamis estaba estrechamente ligada al funcionamiento de la jerarquía organizativa de la secta de la Satnampanth; ambas definían los límites de la comunidad.[19] Siguiendo esta lógica, de acuerdo con el grupo de Chandu, el acto de haber llevado el asunto del matrimonio secundario ante la corte —y la consiguiente imposición de la multa— había transgredido un límite muy definido, que era la resolución de los asuntos internos dentro del *panchayat* satnami.

Cruzar una frontera significa subvertirla. Para sus adversarios, lo que hizo la familia de Itwari fue transgredir las normas comunitarias de la legalidad y

[19] Dube, *Untouchable Pasts*.

la justicia en la vida cotidiana. Cuando durante el interrogatorio se le preguntó si había sido multado por la corte colonial, Chandu respondió: "*Han nalish ki thi aur jurmana hua tha; mor gavahi badal diye the*" [sí, hubo un caso y se impuso una multa. Mi testimonio/evidencia fue alterado].[20] Esta declaración nos revela que la familia de Chandu sintió vivamente que había sido engañada, y que realmente consideraba que su postura era legal y correcta.

Los cuatro miembros de la familia de Chandu habían actuado en consecuencia cuando atacaron a Itwari. Tras la refriega, la familia de Itwari una vez más apeló a la corte, donde sus adversarios fueron multados por segunda ocasión. Pero el conflicto no terminó ahí. Hagru arrastró a la familia de Chandu a un tercer juicio en la corte por los daños que le habían ocasionado con la seducción de su esposa. La audiencia habría tenido lugar la víspera de la pelea. Pero la suspensión de la audiencia hizo que la familia de Chandu se sintiera insegura acerca de los posibles resultados y enfurecida por los gastos y las molestias que la familia de Itwari —sus acaudalados vecinos, parientes y enemigos— les estaba ocasionando.

LAZOS DE SANGRE

"Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre". La declaración de los miembros de la familia de Chandu reunía los dos ejes ya mencionados: por un lado, la lógica del parentesco y la vecindad, y, por el otro, las articulaciones cotidianas de las legalidades populares y las diversas negociaciones de la ley colonial. A los ojos de la familia de Chandu, la multa impuesta por la corte había sido el resultado de una transgresión. Esta transgresión a su vez fue causada por una enemistad. La enemistad tenía sus raíces en los lazos sanguíneos. La respuesta a la transgresión, de manera característica, invocaba y era motivada por la metáfora de la sangre. La familia de Itwari había transgredido los límites del juego limpio, pero Chandu en cierta forma reafirmó las normas de la legalidad y la justicia de la comunidad satnami al asegurarles a los labradores de Karkhena que los palos de la familia de Itwari serían devueltos en presencia del *panchayat*. Por lo tanto, la familia de Chandu reparó una pérdida, vengó una derrota y castigó una transgresión.

[20] IA Chandu, SJ 33 de 1927, ACDS.

"Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre". Esto nos recuerda la distinción de Foucault entre los sistemas legales "tradicionales", cuya intención es castigar las transgresiones, y los sistemas de justicia "modernos", que intentan determinar la intención detrás del crimen.[21] Pero no debemos permitir que esta distinción dual entre lo "tradicional" y lo "moderno" conjure una brecha epistémica y una ruptura histórica donde frecuentemente las legalidades indígenas sin mácula deben medir sus fuerzas contra una ley colonial singular.[22] De hecho, las costumbres de la comunidad tenían la posibilidad de alimentarse constantemente de los símbolos del Estado, de manera que, por ejemplo, en las décadas de 1920 y 1930 la jerarquía organizativa de los satnamis y las legalidades de la Satnampanth fueron alteradas y reacomodadas mediante apropiaciones y reelaboraciones de los idiomas del gobierno imperial y los lenguajes de la ley colonial.[23] En realidad, la distinción entre el énfasis en las "transgresiones" y la búsqueda de las "intenciones" tiene otras raíces, una presencia fantasmal donde las confrontaciones entre ambas tienen una cualidad y un carácter coetáneos.

"Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre". La declaración de la familia de Chandu se refería más bien a su propia construcción y castigo de una "transgresión"; pero en su afán de venganza, la familia de Itwari utilizó esta declaración para establecer la "intención" de sus enemigos. Posiblemente bajo la guía de la asesoría legal, ensayaron e hicieron uso de tal declaración para implicar a todos sus enemigos, buscando establecer la intención de todos los miembros de la familia de Chandu de asesinar a Itwari y Hagru. Por otra parte, los miembros de la familia de Itwari no fueron consistentes en sus declaraciones sobre este punto crucial. En el universo de lo familiar y lo cotidiano, el parentesco y la vecindad, las cortes coloniales y la ley moderna constituían simultáneamente una legalidad ajena, los recursos para redefinir el orden y las patologías dentro de la comunidad, y una estrategia de asentamientos y venganza. En ninguno de estos casos resultaba fácil dominar las reglas. Esto se podrá ver más claro cuando conozcamos el siguiente drama, el de la segunda disputa.

[21] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. de Alan Sheridan, Londres, Penguin, 1977 [ed. en español: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 11a. ed., 1986].

[22] Véase una crítica al respecto en Martha Kaplan, *Neither Cargo Nor Cult: Ritual Politics and Colonial Imagination in Fiji*, Durham, Duke University Press, 1995, pp. 203-208.

[23] Véase Dube, *Untouchable Pasts*.

DISPUTA 2: UNA HISTORIA DE AUTORIDAD Y CONFLICTO

Poco antes de la primavera de 1940, una mujer satnami se fugó con su joven sobrino de la aldea de Darri en el distrito de Janjgir Tahsil, de Bilaspur.[24] El asunto inmediatamente dio origen a una disputa en la aldea. En la disputa, las razones de parentesco y de comunidad se entremezclaron con los diseños de las relaciones entre las castas y los derechos de propiedad. Las posturas confrontadas sobre el asunto de la fuga en el *panchayat* de la aldea resultaron en la creación de dos "bandos" en Darri. El altercado estaba vinculado con tensiones anteriores debidas a los reclamos sobre la propiedad de terrenos y a la naturaleza de las alianzas de los satnamis con otras castas en la aldea. Dos grupos de satnamis tuvieron una confrontación en Darri, y otros miembros de la aldea se unieron a la refriega. En la noche del 7 de mayo de 1940, un grupo compuesto por un brahmán, cinco telis, dos bhainas, un rawat y seis satnamis (véase el cuadro 1 y la figura 3) golpearon a 10 satnamis que pertenecían al "bando" rival de la aldea (véase la figura 4).[25] Uno de estos satnamis falleció, y la disputa empezaba a convertirse en un caso judicial.

Darri era una pequeña aldea compuesta de varias castas donde el *malguzari* (derecho de propiedad de la aldea) estaba dividido en cuatro partes iguales entre las cuatro familias de Balaram Lamabardar Teli, Bisahu Teli, Hiralal Brahman y Balaram Brahman (véase el cuadro 1). Las 56 familias de agricultores arrendatarios que figuraban en las listas como poseedoras de tierras en la aldea estaban catalogadas según sus castas de la siguiente manera: 8 satnamis, 10 telis, 9 rawats, 8 bhainas, 14 marars, 3 dhobis, 3 brahmanes y 1 bairagi. Los brahmanes y los telis dominaban en Darri. Así, cuatro

[24] La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso "El Rey Emperador *vs*. Balli y 13 personas más", SJ 34 de 1940, ACDS.

[25] El cuadro 1 incluye la casta, el nombre, el nombre del padre y la edad aproximada de los "acusados" en el juicio. La figura 3 muestra las relaciones entre los satnamis acusados, y la figura 4 representa las relaciones entre los satnamis que fueron víctimas de la "agresión". En la figura 3 los nombres de los acusados y en la figura 4 los nombres de los testigos de la parte acusadora (PW) están subrayados, mientras que los nombres de las demás personas que aparecen en estas figuras aparecen ocasionalmente en nuestra narración. No encontré los nombres de las mujeres de los dos grupos de satnamis en las declaraciones de los testigos y el jurado, por lo tanto las dos figuras sólo muestran las relaciones entre los hombres.

Cuadro 1. Los "acusados"

Casta	*Nombre*	*Nombre del padre*	*Edad*
Brahmán	Kunjbiharilal o Kunjbihari	Balakram	22
Teli	Balaram	Jhagru Lambardar	42
Teli	Ramtyaloo	Sadasheo	40
Teli	Paltoo	Bhikari	55
Teli	Kanhaiya	Paltoo	20
Bhaina	Balli	Bahorak	45
Bhaina	Balmukund	Jaharoo	45
Rawat	Budga	Bhagat Rawat	55
Satnami	Pila	Kashiram	30
Satnami	Sahas	Kashiram	42
Satnami	Karman	Sahas	22
Satnami	Sukaloo	Gangaram	22
Satnami	Johan	Sangan	30
Satnami	Dasaram	Sangan	25

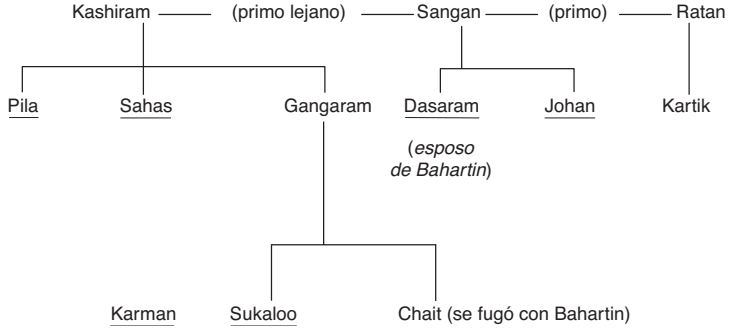


Figura 3. Relaciones del grupo de Sahas Satnami.

familias eran dueñas de una buena parte del terreno de la aldea: Hiralal Brahman poseía 100.6 acres, Balaram Brahman 27 acres, Balaram Teli 30.29 acres y Bisahu Teli 25.40 acres.[26] Como veremos, este patrón de propiedad de tierras —y los diseños de la política cultural que engendraba el mismo— es importante para el desarrollo del drama de esta disputa en Darri.

[26] Detalles extraídos de Bandobast 334, Patwari Halka 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

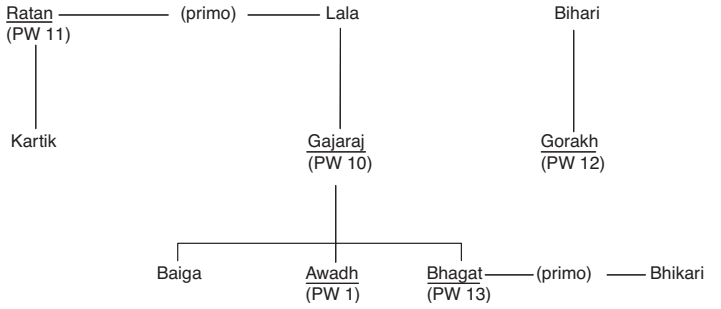


Figura 4. Relaciones de grupo de Gajaraj Satnami.

VECINDAD Y PARENTESCO

Unos tres meses antes de la pelea del 7 de mayo de 1940, la esposa de Dasaram, Bahartin, se fugó de Darri con Chait, su sobrino lejano por matrimonio (véase la figura 3). La fuga fue de corta duración, Bahartin y Chait estuvieron lejos de la aldea durante dos o tres semanas. A su regreso, Dasaram admitió a Bahartin de vuelta en casa, y la acción de Chait también fue perdonada por los ancianos de su familia. Para algunos satnamis, sin embargo, la fuga y los hechos subsiguientes habían sido "escandalosos", y un grupo dirigido por Gajaraj decidió descastar a Bahartin y Chait.[27] Otras personas de la aldea pensaban que el asunto no era tan grave, sobre todo después de que Dasaram restableciera los lazos conyugales con Bahartin, aparentemente haciendo caso omiso de la imprudencia de su esposa. Todos concordaban en que era necesario readmitir a Bahartin y Chait en la casta de la que habían sido excomulgados por al menos una sección de los satnamis de Darri, sección que, por lo demás, tenía vínculos de parentesco con el otro grupo de satnamis a través de Ratan, que era primo de Lala por un lado y de Sangan por el otro (véanse las figuras 3 y 4).

Un *panchayat* conformado por varios satnamis y seis miembros de otras castas se dio cita en casa de Johan Satnami para deliberar sobre el asunto.[28] En el *panchayat*, Sahas Satnami, Balaram Teli, Kunjram Nai, Budga Raut, Balli Bhaina y Balmukund Bhaina sirvieron de *panchas*. La

[27] DTPL 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.
[28] *Idem*.

defensa de Bahartin y Chait —y, por extensión, de la conducta de Dasaram al restablecer los lazos conyugales con Bahartin— estuvo en manos del propio Dasaram, su hermano Johan, Sahas (el *pancha*), su hermano Pila y cinco satnamis más. Ratan, Gajaraj y Baldeo habían sido llamados a representar al otro grupo de satnamis en el *panchayat*. No conocemos con exactitud cuál fue la naturaleza de las deliberaciones que se hicieron ahí, pero es evidente que los *panchas* no satnamis estaban coludidos con el grupo de Dasaram, que también incluía a Sahas, el sexto *pancha*. Cuando Ratan, Gajaraj y Baldeo llegaron al *panchayat*, los *panchas* les informaron que no había pasado nada. De hecho, los miembros del *panchayat* les dijeron que Chait y Bahartin no se habían fugado y que ambos debían ser readmitidos en la casta de inmediato.

"Nuestra casta no había llevado a cabo un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y la esposa de Dasaram se habían fugado".[29] Esta declaración de Ratan nos revela el vivo sentimiento entre los de su grupo de que las normas satnamis de la comunidad, la legalidad y la justicia habían sido violadas en repetidas ocasiones durante el caso de Bahartin, Chait y Dasaram. Dasaram había readmitido a Bahartin en su hogar poco después de su regreso a Darri. En lugar de que un *panchayat* satnami se hiciera cargo del asunto, las deliberaciones fueron tomadas por un *panchayat* cuyos *panchas* pertenecían en su mayoría a otras castas de la aldea. Aparentemente, estos *panchas* estaban coludidos con el grupo de Dasaram. Según Awadh, "las personas que se fugan están obligadas a dar una cena a los de la casta" antes de ser readmitidas en ella.[30] Sin embargo, en este caso, Chait y Bahardin fueron readmitidos por el hecho de que la fuga había sido desmentida. Así, no había por qué obedecer la norma de hacer una cena para los miembros de la casta como símbolo de la (re)incorporación al grupo. Ratan, Gajaraj y Baldeo no estaban dispuestos a aceptar la decisión. De hecho, Ratan, Baldeo y Gajaraj pertenecían a cinco familias satnamis que residían en una localidad separada de las demás familias satnamis de la aldea. Gajaraj puntualizó:

> Hay cinco localidades en la aldea. Éstas son: Brahman *para*, Raut *para*, Patel *para*, Chamar *para* y Gajaraj *para*. Gajaraj *para* es la localidad donde se encuentran los hogares de las familias de nosotros cinco, Gorakh, Ra-

[29] *Idem*.
[30] DTPL 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

> tan, Malikram, Kartik y yo. Dasaram vive en mi *para* y los otros acusados viven en Chamar *para*.[31]

Fueron los miembros de estas cinco familias con lazos estrechos, vinculadas por la sangre y por la cercanía de sus hogares, quienes se rehusaron a aceptar la decisión del *panchayat*. Esta negativa fue consecuencia de las acciones de Dasaram.

Dasaram, miembro de la localidad, vecino y pariente, no había llevado el caso de la fuga de su esposa con Chait ante el *panchayat* satnami. Tampoco había hecho caso de la sugerencia de los miembros del grupo de Gajaraj, tras varias discusiones acaloradas, de que se vengara fugándose con la cuñada de Chait. Según Awadh, "Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa".[32] Por último, las cinco familias pusieron en entredicho la autoridad de Gangaram y Sahas como líderes de la casta de los satnamis: "Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Aunque son jefes de la aldea, no lo son los de toda la casta".[33] Todo esto significó que las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* descastaran a Dasaram, y rompieran las relaciones con los demás satnamis de Darri que se negaban a hacer lo mismo. Por otra parte, al no ceñirse a la decisión del *panchayat* de readmitir a Chait, Bahartin y Dasaram en la casta, el grupo de Gajaraj estaba desafiando la opinión de los miembros dominantes de la comunidad de la aldea. Las cinco familias del Gajaraj *para* fueron excomulgadas por la aldea.[34]

Examinemos ahora estos dos movimientos estrechamente relacionados: la excomunión de Dasaram por el grupo de Gajaraj, y la consiguiente excomunión de éstos por la aldea. Las relaciones de comensales entre los miembros del grupo de Gajaraj y de Dasaram fueron interrumpidas después de que Bahartin se fugara con Chait. "Desde que su esposa se escapó, nuestras comidas con Dasaram y los suyos se han interrumpido. En mi opinión, Dasaram y Johan fueron descastados. Nosotros nueve, que pertenecemos a las cinco familias, también los consideramos como descasta-

[31] DTPL 1, Gajaraj, SJ 34 de 1940, ACDS.

[32] DTPL 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

[33] *Idem*.

[34] "Durante el *panchayat* que se llevó a cabo para deliberar sobre la fuga, mi padre, Malikram, me informó que los 10 habíamos sido excomulgados. Nos pareció que nos habían excomulgado sin razón". *Idem*.

dos".[35] Las cinco familias del Gajaraj *para* extendieron la prohibición de comensalidad a los demás satnamis de Darri: "Sukul y su padre Gangaram siguen cenando con Dasaram y Johan. La opinión de los de mi bando es que, en consecuencia, ellos también quedan descastados".[36]

Bunkuwar, de sesenta años, madre de Malikram, el satnami asesinado en la reyerta, aclaró: "No tengo nada contra los acusados. Mi hijo y yo solíamos frecuentarlos cuando se trataba de asuntos de trabajo". Sin embargo, agregó:

> Karman, Pila, Sahas y Sukul ya no vienen a comer conmigo, ni yo con ellos, a raíz de cierto altercado. Hace un año, cuando mi nuera vino a casa, no invité a estas personas a cenar, ni ellos me invitaron a mí, pues tenían funciones similares en ese entonces. Dasaram y Johan han sido descastados porque la esposa de Dasaram se fugó con su sobrino, así que no ceno con ellos porque son gente descastada. Sin embargo, Sahas y Dasaram cenan juntos".[37]

Así, la excomunión de Dasaram y de los satnamis que mantenían relaciones de comensalía con él no hizo sino dañar aún más las relaciones entre el grupo de Gajaraj y el de Sahas. La existencia de estos dos "grupos de partidarios" entre los satnamis de Darri también fue aceptada por quienes en el juicio figuraron como los "acusados". Según Pila, "*Gajaraj ke ek party aur Sahas vagera ke dusre party hai. Jatkhari ke jhagada hai*" [hay un bando de partidarios de Gajaraj y otro de Sahas y compañía. Se trata de una disputa por cuestiones de descastamiento].[38]

Durante el juicio, se hizo patente que el "bando" de Sahas tenía el apoyo de los miembros de las castas rawat, teli y bhaina en Darri. Ahora bien, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* no aceptaron la creación de un *panchayat* conformado por los miembros dominantes de estas castas. Por ello, el grupo de Gajaraj fue parcialmente excomulgado por la aldea. Las cinco familias fueron privadas de los servicios del pastor local.

> Kunjram y su padre solían llevar a pastar a nuestro ganado. Kunjram es el cuñado de Budga Raut, uno de los acusados. El *malguzar* Balaram cesó a

[35] DTPL 10, Gajaraj, SJ 34 de 1940, ACDS.
[36] *Idem*.
[37] DTPL 9, Bunkuwar, SJ 34 de 1940, ACDS.
[38] IA Pila, SJ 34 de 1940, ACDS.

> nuestro pastor. Cuando fuimos al *panchayat*, después de la sesión, escuchamos a Balaram y a otros decir que nuestro pastor iba a ser cesado. Yo oí que otros *panchas* de la casta, presentes en el lugar, decían lo mismo. Gajaraj y Baldeo estaban conmigo cuando lo dijeron. Balaram no dijo nada más. Yo no me quejé de la decisión de los malguzares. Tampoco informé a Tahsildar del asunto… ni a la policía.[39]

Una fuga había abierto heridas antiguas y cristalizado la existencia de dos bandos en Darri.

PATRONES DE CONFLICTO

Había también ciertas tensiones a raíz de los *chekbandi* (consolidación de los terrenos agrícolas) llevados a cabo en 1939. Como en muchas otras aldeas de Chhattisgarh, las propiedades de tierras en Darri estaban sumamente fragmentadas.[40] Basten aquí dos ejemplos. Los 10.93 acres de tierras pertenecientes a Gajaraj Satnami estaban distribuidos en 43 posesiones, y sólo tres de ellas eran de más de un acre. De igual modo, los 19.03 acres de Balram Brahmin estaban distribuidos en 64 posesiones.[41] La consolidación de las tierras había sido efectuada en *falgun* (febrero-marzo) de 1939, y los *parchas* (documentos) correspondientes fueron distribuidos poco tiempo después en *aghan* (noviembre-diciembre) y *pus* (diciembre-enero) de ese año.[42] Balaram Teli fue el *sarpanch* en el proceso de los *chekbandi*. Los demás *panchas* fueron Budga Raut, Balmukund Bhaina, Bali Bhaina, Ramsai Marar y Gajaraj Satnami.

Las pretensiones rivales sobre los derechos a las tierras surgieron después de la consolidación de las propiedades:

> Yo cultivé la tierra que me dieron en el proceso de consolidación y obtuve un *parcha*. Desde la consolidación, las tierras que habían pertenecido a

[39] DTPL 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

[40] Otras cuestiones sobre la fragmentación de las posesiones en Chhattisgarh se examinan en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 31 y 82-84.

[41] Bandobast 334, Patwari Halka 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

[42] DTPL 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

> Balaram y a Ramsai Patel me fueron asignadas. Hace unos diez o doce días, una parte de mi cosecha fue extraída sin permiso por la esposa de Johan. Di cuenta de ello a la policía. La cosecha fue extraída del terreno que antiguamente perteneció a Balaram y Ramsai.[43]

Los reclamos de Ratan contradecían a los de Johan, hermano de Dasaram, un satnami que pertenecía al grupo de Saha.

Los reclamos de Gorakh chocaban con los de Amodh Singh Bhaina, que era pariente de Balmukund Bhaina, un *pancha* en el proceso de los *chekbandi*:

> Con la consolidación de las propiedades obtuve terrenos que habían pertenecido a Kusuwa y Gajaraj. Amodh Singh me dijo que las tierras de Kusuwa y Gajaraj que me habían tocado estaban dentro de su propiedad. Los dos sembramos la tierra. Yo levanté la cosecha. Gajaraj es primo mío. Cuando se efectuó la consolidación del terreno yo estaba en las minas de carbón, y no fue hasta que regresé a Chait que me enteré de las asignaciones. Gajaraj me dijo quiénes habían sido *panch* y *sarpanch* en el proceso de la consolidación. Gajaraj me dijo que los *panchas* nos estaban quitando la tierra que nos había sido asignada de acuerdo con la declaración del inspector de Ingresos. Los *panchas* no me habían dicho que las tierras en disputa no eran mías.[44]

Según Gorakh, "Nosotros nueve [del Gajaraj *para*] fuimos privados de nuestras tierras por una decisión unilateral que además fue tomada con saña".[45]

Así, tenemos que, de un lado, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para*, y del otro, el "bando" rival de los satnamis y otras castas de Darri,

[43] Ratan prosigue: "Hace poco, Jamadar vino con motivo de la averiguación. Se había llevado mi parcha y la de Johan. El alguacil mayor me dijo que el terreno estaba registrado como propiedad de Johan y no mía, según le había dicho el patwari a quien había telefoneado. El alguacil me dijo que posiblemente se habían cometido errores, y que él mismo se encargaría de escribir a las autoridades correspondientes sobre el chekbandi y les mandaría los documentos. Hasta entonces yo no me había enterado de que los campos no estaban dentro de mis parchas, y las consideraba como mi propiedad. Una parte de las tierras en Charan me fue otorgada en la consolidación, y la otra fue otorgada a Kusuwa, hermano de Bhikari, y a su tío Baldeo. Johan quiere reivindicarla". *Idem*.

[44] DTPL 12, Gorakh, SJ 34 de 1940, ACDS.

[45] *Idem*.

tenían pretensiones confrontadas en relación con las tierras asignadas durante el proceso de la consolidación de las propiedades. Además, las cinco familias del grupo de Gajaraj consideraban que los *panchas* habían sido injustos con ellos durante los *chekbandi*. Aquí resulta significativo el hecho de que los *panchas* en este proceso también habían sido los miembros clave —o estaban estrechamente vinculados con los principales árbitros— del *panchayat* que había deliberado sobre el asunto de la fuga de Chait y Bahartin. Las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* ya habían puesto en tela de juicio la autoridad de estas luminarias de Darri en dos ocasiones.

UN ALTERCADO Y SUS CONSECUENCIAS

Con estos sucesos como trasfondo, en la mañana del 7 de mayo de 1940 ocurrió un altercado menor en la aldea. Darri se encuentra junto al río Son. Al secarse el río en verano, se formaban grandes charcas de agua estancada en el lecho. Una de éstas suministraba agua a los habitantes de la aldea. El extremo sur era explotado por los satnamis y el extremo norte por los miembros de las otras castas en Darri. En la mañana del 7 de mayo, Malikram y Awadhram, ambos miembros de las cinco familias del Gajaraj *para* (véase la figura 4) se dirigieron a la charca. "Era un martes del último mes de *baisakh* [abril-mayo]. Yo había ido con mis búfalos al río Son para lavarlos, y Malikram me acompañó para darse un baño".[46]

Cuando llegaron a la charca, Awadh hizo entrar a sus búfalos en el agua, mientras Malikram se enjuagaba la boca recostado en la orilla. Cuando acabó de lavar al ganado, Awadh lo condujo hacia la orilla donde se encontraba Malikram. Entonces Malikram se levantó y se metió en el agua. Los dos empezaron a bañarse. En ese momento, Paltoo Teli (véase el cuadro 1), quien se había sentado cerca de ellos hacia el extremo norte de la charca para limpiarse la boca, amonestó a los dos satnamis. "Nos dijo que estábamos ensuciando el agua". Y más: "Luego Paltoo empezó a insultarnos".[47]

Como Awadh y Malikram protestaron, Paltoo se puso aún más agresivo. Les dijo que en cualquier otra aldea los dos satnamis ya habrían sido

[46] *Idem*.
[47] *Idem*.

golpeados cinco veces con un zapato. Awadh y Malikram le respondieron que otras personas pescaban en el río y lavaban sus búfalos en completa libertad y con todo derecho. ¿Por qué sólo ellos debían ser reprendidos por ensuciar el agua? Estas palabras enfurecieron a Paltoo, quien agarró una piedra para golpearlos. Inmediatamente cambió de opinión y dejó caer la piedra, pero tomó un *lathi* (palo), se metió al agua y se dirigió hacia los dos satnamis.

Tan pronto como Paltoo se acercó a ellos, Awadh le arrebató el palo y lo lanzó hacia la orilla del río. Para entonces ya habían llegado otros aldeanos al lugar. Ramtyaloo y Bhola intervinieron para detener la pelea. Entonces Paltoo recogió sus cosas, entre ellas el palo, y se dispuso a marcharse. Pero en ese momento llegó su hijo Rupcharan a la escena del altercado e intentó quitarle el *lathi*, diciendo que ya que Awadh y Malikram habían insultado a su padre con palabras él les daría una golpiza a los bastardos chamars.[48] Nuevamente Ramtyaloo y Bhola, junto con otros aldeanos, intervinieron para evitar que arreciara la pelea. Entonces Paltoo y Rupcharan, Awadh y Malikram regresaron a la aldea.

A mediodía, el *malguzar* Kunjbiharilal (véase el cuadro 1) hizo una visita al Gajaraj *para*. Los 10 varones principales del grupo de Gajaraj fueron llamados a reunirse en casa de Gorakh en el mismo *para*. Kunjbiharilal dijo que se había enterado de la pelea de la mañana, y que aconsejaba poner fin a tales disensiones en la aldea. Los aldeanos se reunirían esa misma tarde para llegar a un acuerdo. Los satnamis del Gajaraj *para* estuvieron de acuerdo. Más adelante, el vigilante de la aldea anunció en Darri que se celebraría un *panchayat* en el *guddi* (lugar de encuentro de la aldea), y que se esperaba que todos los aldeanos asistieran. Una segunda "proclama" fue hecha más avanzada la tarde. Finalmente, en vista de que no todos habían acudido al lugar a la hora prevista, se hizo un tercer pregón durante el crepúsculo, hora de cenar entre los habitantes de la aldea. En esta ocasión el *kotwar* (vigilante) conminó a todos los habitantes de Darri a acudir al *panchayat* sin demora, advirtiendo que las madres de quienes no lo hicieran "acabarían revolcándose con barrenderos".[49] Gajaraj y su grupo llegaron al *panchayat* poco después de terminar la cena. Unas 50 o 60 personas, entre ellas los satnamis del grupo rival, ya se encontraban sentadas.

[48] *Idem*; DTPL 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.
[49] N. del T.

SOBRE LA ADJUDICACIÓN

El *guddi* estaba a oscuras. No había linternas. El *panchayat* se había sentado a la orilla de un estanque. Gajaraj y los suyos se habían reunido en un grupo apartado de los demás. Balmukund Bhaina dio inicio a la sesión preguntando por qué se había convocado al *guddi*. El *malguzar* Kunjbiharilal entonces se refirió al suceso de la reyerta en el río, agregando que él había convocado a la reunión. También pidió a Gajaraj y su grupo que se acercaran un poco, y ellos se aproximaron adonde se encontraban Kunjbihari y sus partidarios. Luego Kunjbihari dijo que él se encargaría de designar a los *panchas*. El grupo de Gajaraj estuvo de acuerdo. Balmukund Bhaina, Balli Rawat, Budga Ganda, Kachhi y Pila Satnami fueron nombrados *panchas*, y Kunjbihari fue designado *sarpanch*. No hubo objeciones.

Kunjbihari interrogó a Paltoo acerca de la pelea de la mañana en el río. Paltoo respondió que Bhola y Ramtyaloo también habían estado presentes. Entonces Bhola y Ramtyaloo describieron el altercado, y Paltoo hizo un recuento detallado. Después Awadh y Malikram dieron su versión, tras lo cual Kunjbihari, en calidad de *sarpanch*, pidió a los *panchas* que dieran a conocer su decisión. "No se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar. Fue Kunjbihari quien decidió el veredicto por su propia cuenta".[50] Awadhram y Malikram tenían que pagar 5 rupias cada uno, una fuerte suma para un delito menor.

Como líder de su grupo, Gajaraj protestó ante el *panchayat* alegando que los dos muchachos, Awadhram y Malikram, no habían cometido falta alguna. También dijeron que eran pobres y que la multa era demasiado alta. Sin embargo, sus súplicas no conmovieron a Kunjbihari. El *malguzar* anunció que si no pagaban la multa, Gajaraj y su "bando" serían sancionados con otros castigos, y dejó en claro que Gajaraj y sus partidarios serían excomulgados de la aldea.

Tan pronto como el *malguzar* Kunjbihari terminó su declaración, los *panchas* se volvieron a él y le preguntaron: "*Tabhin ki baat kaisan*?" [¿y qué hay de la decisión anterior?]. No conocemos los detalles de la conversación o decisión a la que habían llegado. Pero en el momento en que le hicieron

[50] DTPL 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

la pregunta, Kunjbihari gritó que quienes no golpearan a los "chamars" —Gajaraj y los suyos— "tendrían relaciones con sus propias madres".[51] Al parecer, el *panchayat* había estado en espera de esta señal. Gajaraj y su grupo fueron atacados por los aldeanos de Darri que se habían reunido en el *guddi*.

Durante el ataque, que en las sesiones judiciales figura como un "asalto", todos los miembros del "bando" de Gajaraj fueron aporreados al grito de "*maro maro*" [golpéenlos, golpéenlos]. Atrapado en medio de una pequeña turba, Malikram fue salvajemente apaleado, y luego golpeado con los puños y pateado por todo el cuerpo. Gajaraj también fue atacado, pero su hijo logró sacarlo del lugar. Mientras el grupo de Gajaraj se retiraba, Gorakh y Bhagatram, los únicos miembros del grupo que llevaban palos, se defendían deteniendo los golpes con sus palos. Los miembros del grupo de Gajaraj corrieron a refugiarse en casa de Ratan, en el Gajaraj *para*. Sus adversarios los siguieron hasta allí y comenzaron a apedrear la casa, insultando a Gajaraj y su grupo. "Cuando llegamos, empezaron a apedrear mi casa. No pude ver quiénes eran los que arrojaban las piedras, pero reconocí la voz de por lo menos cinco personas que gritaban: "*Chamar saleman ko maro*" [golpeen a los malditos chamars]… Después fuimos a tomar agua y escuchamos el grito de Bunkuwar".[52] Malikram no había alcanzado a llegar al Gajaraj *para*.

Éste es el testimonio de Bunkuwar, la desconsolada madre de Malikram, quien también había asistido al *panchayat*:

> Kunjbihari dio la orden… de asalto. Durante todo este tiempo yo permanecí sentada sobre la plataforma, debajo del árbol *pipal*. Abandoné la plataforma tan pronto como escuché a mi hijo gritar "¡ay, madre!" y corrí hacia él. Lo estaban golpeando cerca de la casa de Dena, junto al limonero… Mi hijo yacía boca arriba en el suelo. Estaban golpeándolo con los puños y con *lathis*, un golpe tras otro. A veces le daban con los puños y a veces con palos. Todos lo estaban golpeando. En ese momento no vi que sangrase, pero cuando lo encontré tirado cerca de mi casa estaba sangrando. Más tarde yo regresaba sola a mi casa. En ese callejón… saqué una linterna y vi que mi hijo estaba sangrando. Mi nuera y yo lo recogimos del suelo y lo metimos en la casa, cerca de la puerta. Más tarde llegaron las cinco familias.[53]

[51] N. del T.
[52] DTPL 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.
[53] DTPL 9, Bunkuwar, SJ 34 de 1940, ACDS.

Malikram había muerto.

Esa misma noche, Bunkuwar, Gajaraj, Awadh y Kartik se dirigieron a la estación de policía de Champa, a unas nueve millas de Darri. Llegaron a Champa en la mañana. Awadhram presentó un informe sobre la pelea y la muerte de Malikram en Darri. Mientras el informe de Awadhram estaba siendo archivado, Chinta Kotwar y Paltoo Teli llegaron de Darri a la estación. Según su versión, ciertamente había habido una pelea en la aldea, pero Malikram no había muerto, como se había dicho, sino que estaba descansando en su casa.

La defensa de los agresores de Darri ante el juez de Distrito y de Sesiones siguió una línea argumental distinta. Al ser interrogados, admitieron que existían dos "bandos" entre los satnamis de la aldea, y algunos incluso admitieron que otras castas habían apoyado al grupo de Sahas contra el "bando" de Gajaraj. Tampoco negaron el altercado del 7 de mayo de 1940. Sin embargo, todos los acusados se rehusaban a admitir que hubiera habido un *panchayat* esa noche, de modo que no podían haber atacado a Gajaraj y su grupo después de la reunión. Además, algunos de ellos presentaron coartadas que luego intentaron fundamentar mediante testigos; se dijo que Awadh, Gajaraj, Gorakh, Bhagat y Bhikari fueron heridos durante la pelea de la mañana. En cuanto a Malikram, la defensa arguyó que había muerto por una caída accidental. Esa mañana, el joven se había parado en la orilla del río a cierta distancia de los demás. Cuando comenzó la refriega huyó corriendo, pero tropezó y murió a causa del golpe. El grupo de Gajaraj había implicado en el juicio a los "acusados" en razón de la enemistad engendrada por la fuga de Bahartin y/o por el proceso de la consolidación de los terrenos. El juez de Sesiones Adicionales no se tragó la historia y encontró que "los catorce acusados habían formado una asamblea no regular con el objetivo común de atacar a Malikram, Gajaraj y los seguidores de éste, que habían sido convocados al *panchayat*…".[54]

DESENTRAÑANDO HISTORIAS

Sería muy desafortunado que todas nuestras historias concluyeran con un simple juicio. Mucho después de que esta disputa en Darri se convirtiera en un caso para las cortes coloniales y que se decidiera el veredicto, los

[54] J, SJ 34 de 1940, ACDS.

procesos que implicaban la restitución de enemistades, la construcción de transgresiones y la reelaboración de legalidades formarían parte del tejido de la vida cotidiana en la aldea. De hecho, espero poder un día desarrollar esta historia siguiendo tales pautas. Por ahora, sin embargo, permítaseme que me desplace libremente entre los hechos y los episodios de la narración —rogándote, paciente lector, que toleres mis repeticiones— para atar los diversos cabos de esta historia.

Había una vez un mundo en el que varias fábulas eran extraídas de esa simple pero prevaleciente oposición entre los procesos de disputa (estáticos) tradicionales-folclóricos-populares y los sistemas legales (dinámicos) coloniales-modernos-estatales. Ahora, por supuesto, se cuentan muchas historias nuevas sobre los diferentes mecanismos y matrices legales.[55] Pero sigue siendo difícil, incluso en el contexto del sur de Asia, inventar relatos que elaboren las imbricaciones e implicaciones mutuas de estos escenarios —de la ley moderna y las legalidades populares— como partes fundamentales de la construcción de las modernidades coloniales y poscoloniales.[56] El problema se complica debido a que se presupone la existencia de una división bastante hermética entre el Estado colonial (y la modernidad) y las comunidades indígenas (y las tradiciones), que da pie incluso a los escritos

[55] Véanse, por ejemplo, Erin P. Moore, "Gender, power, and legal pluralism", *American Ethnologist*, 20, 1993, pp. 522-542; Leela Dube, "Conflict and compromise: Devolution and disposal of property in a matrilineal Muslim society", *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, pp. 1273-1284.

[56] Véase un tratamiento sensato de estos temas en la India contemporánea en Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995. Sobre la India colonial, Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992, pp. 149-156, e "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411. Sobre la imbricación de la ley del Estado y las legalidades religiosas sectarias a principios del siglo XX, Ishita Banerjee-Dube, "Taming traditions: Legalities and histories in twentieth-century Orissa", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125. Véanse también Upendra Baxi, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264, y Veena Das, "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

más imaginativos sobre la creación de nuestras accidentadas historias actuales.[57] Ya es hora de que empecemos a prescindir de estas oposiciones.

"Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta". Con una población de satnamis tan reducida, Darri no contaba con un *panchayat* satnami en la aldea; en cambio, se había formado un *panchayat* para un grupo de aldeas regidas por un solo *panchayat* de casta. Durante el periodo de entreguerras, este patrón "tradicional" había sido elaborado de nuevas formas mediante la creación de nuevas legalidades religiosas entre los satnamis. En otro lugar ya he demostrado que lo que aquí estaba en juego era la participación de los símbolos de Estado en la constitución de las formas de comunidad.[58]

A finales de las décadas de 1920 y 1930, una organización llamada Satnami aa se dio a la tarea de reforjar la identidad de los satnamis como parte de un esfuerzo mayor por reformar y regular a la comunidad. La Satnami Mahasabha se construía sobre los poderosos símbolos, signos y metáforas de los lenguajes de la administración colonial, y los colocaba junto a una serie de signos clave de la Satnampanth para constituir una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasidas. Al tiempo que estos modismos de ley, orden y dominio se iban vinculando estrechamente con las relaciones de autoridad en la comunidad, la Satnami Mahasabha hacía acopio de los recursos simbólicos que el Estado colonial ofrecía para reconstruir los mecanismos de control ritual y los mecanismos judiciales de los satnamis. Entre otras cosas, se llevaba a cabo una restructuración de la jerarquía organizativa de la Satnampanth, en la que los nuevos rangos se basaban principalmente en las categorías administrativas coloniales. Como parte de este proceso, los líderes de la Satnami Mahasabha también reforzaron la base organizativa del *panchayat* satnami para asegurarse una manera efectiva de intervenir en los asuntos de la comunidad. En lugar de los acuerdos flexibles del pasado cuando los *panchas* eran elegidos, según la situación, de entre los *sayan* (decanos) de la aldea, los miembros destacados de la jerarquía organizativa de la Satnampanth ahora intervenían frecuentemente en la elección de quienes habían de ser los *panchas*. El grupo de aldeas que

[57] Véase mi análisis sobre el papel crucial de las metáforas de la gobernabilidad colonial y los símbolos del Estado en la estructuración de la dominación de casta, la constitución de la comunidad y la creación de legalidades y moralidades alternativas, en Dube, *Untouchable Pasts*.

[58] Dube, "Idioms of authority".

solía deliberar sobre los asuntos que surgían en las aldeas sin un *panchayat* propio —o que se encargaba de las cuestiones graves que no habían podido ser resueltas por un *panchayat* satnami en una aldea— adquirió una base institucional firme y se constituyó en el *athagawana* (comité de ocho aldeas).[59] Así, no sorprende el que el grupo de Gajaraj no reconociera a Gangaram y a Sahas como los líderes de la casta. Estaban conscientes de que la verdadera autoridad de casta del *panchayat* satnami estaba en manos del recién constituido *athgawana* al que Darri pertenecía.

"Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta". Por lo general, todos los miembros de una casta residían en una misma localidad o *para* de la aldea. Pero las cinco familias satnamis del grupo de Gajaraj no vivían en el Satnami *para* —también conocido como el Chamar *para*— de Darri, sino que habían formado su propio Gajaraj *para*, cuyo nombre rendía homenaje al líder del grupo. Los miembros del grupo de Gajaraj eran agricultores acaudalados. En cambio, el grupo de Sahas estaba constituido por los agricultores más pobres y los labradores sin tierra que tenían vínculos con los miembros dominantes de la aldea. Quizás fueron estos vínculos los que hicieron que Gangaram y Sahas fueran considerados los líderes satnamis en Darri. En todo caso, Gajaraj y su grupo veían las cosas de otro modo. El hecho de que el grupo de Gajaraj cuestionara la autoridad de Gangaram y Sahas como "los jefes de toda la casta" tenía que ver con una división entre los satnamis de la aldea. A su vez, quizás esto tenía que ver con el apoyo que el grupo de Gajaraj ofrecía a la autoridad del *athgawana* —y de la Satnami Mahasabha—, mientras que la posición de Gangaram y Sahas como líderes de los satnamis en Darri se basaba en sus vínculos con las castas dominantes de la aldea. Aquí, la fuga de Chait y Bahartin cristalizó la división entre los satnamis de Darri.

Bahartin estaba casada con Dasaram. Vivían en el Gajaraj *para*. Los grupos de Dasaram y Gajaraj estaban ligados por vínculos de parentesco y vecindad. Chait era el sobrino de Sahas, líder de otro grupo de satnamis. La división entre los "bandos" satnamis rivales se hacía más tajante debido a que estaban emparentados. Recuérdese aquí la dinámica de doble filo del parentesco y la vecindad que discutimos en el contexto de la primera disputa en el presente texto. Siguiendo esta lógica, la fuga de Chait y Bahartin había reafirmado una amenaza inherente a la naturaleza de la relación entre

[59] Dube, *Untouchable Pasts*.

los grupos de Gajaraj y Sahas, y constituía un desafío a la solidaridad arraigada en el parentesco y la vecindad. Por otra parte, la fuga fue una violación de las normas de parentesco, pues Bahartin era tía de Chait. Y por último, Dasaram no había seguido el consejo del grupo de Gajaraj de escaparse con la esposa de Sukul para vengarse de la humillación que había sufrido. Recibió a Bahartin en su hogar. En consecuencia, Dasaram se había pasado al otro bando.

Aquí encontramos dos movimientos simultáneos. Por un lado, existía un desafío *a*, seguido por una ruptura *de*, los lazos de parentesco y vecindad entre los grupos de Dasaram y Gajaraj. Awadh dejó en claro que "Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa". Por otro lado, hubo una serie de transgresiones de las normas de casta y parentesco. Cuando Chait y Bahartin regresaron a la aldea, no se llevó a cabo el banquete que se acostumbraba ofrecer a los miembros de la casta. Así, una violación de las normas de parentesco había quedado impune, y una mujer que se había fugado y "obrado mal" con su sobrino fue readmitida sin más en el hogar de su esposo. De hecho, para Gajaraj y su grupo la transgresión más flagrante se derivaba del hecho de que el acto de Dasaram de recibir a su esposa en casa sin haber expiado su mala conducta se había basado en la negación de la fuga misma.

El *panchayat* de la aldea —que sustituía al *panchayat* satnami— basó su argumento en las mismas premisas. Aquí, los *panchas* decidieron que no había habido tal fuga y, por consiguiente, que no había pasado nada. Las cosas debían volver a la normalidad. El *panchayat* se había hecho de la vista gorda ante la fuga, negando con esto una serie de transgresiones. También se había inmiscuido en asuntos —a su vez transgrediendo la autoridad— que competían al satnami *panchayat*. "Nuestra casta no había realizado un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y la esposa de Dasaram se habían fugado". Estaba claro que el grupo de Gajaraj no estaba dispuesto a aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea.

Ya hemos observado que esto guardaba relación con las tensiones que se habían producido anteriormente en la aldea a raíz de los *chekbandi* (la consolidación de los terrenos). Tanto las declaraciones de los testigos como las de los acusados revelan la existencia de reivindicaciones de los terrenos, que enfrentaron al grupo de Gajaraj con otros miembros de la aldea tras el proceso de los *chekbandi*. Sin duda, las prolongadas fricciones y tensiones

que se suscitaron, junto con las sospechas que albergaba el grupo de Gajaraj acerca de la imparcialidad del proceso de los *chekbandi*, tuvieron como resultado que la autoridad de los *panchas* que presidieron la consolidación de las tierras fuera puesta en tela de juicio. Al no aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea en relación con el caso de la fuga de Chait y Bahartin, el grupo de Gajaraj estaba cuestionando una vez más la autoridad de los miembros dominantes de la comunidad de Darri. Ahora bien, Gajaraj era una figura importante en la aldea, era el líder de un grupo que tenía un *para* con su nombre, y las familias de Gajaraj e Itwari se contaban entre los pocos agricultores acaudalados, con más de 10 acres de tierras en Darri.[60] A los ojos de los miembros dominantes de la aldea, la amenaza de insubordinación que representaba el grupo de Gajaraj no podía ser sino evidente.

El grupo de Gajaraj fue excomulgado, privado de los servicios del pastor local y le fueron impuestas otras sanciones.[61] No obstante, estas medidas no eran suficientes. Persistía la sensación entre los aldeanos de que las indiscreciones del grupo de Gajaraj no habían sido controladas. Paltoo Teli dio voz a este sentimiento cuando en el curso de la pelea dijo que en cualquier otra aldea los *chamars* —Malikram y Awadhram— habrían recibido cinco golpes de zapato cada uno. Tras la refriega del 7 de mayo, este sentimiento se transformó en un plan de acción. Ese mismo día se acordó que si los miembros del grupo de Gajaraj rechazaban la decisión del *panchayat* serían golpeados, y las declaraciones de los testigos en el juicio sugieren que ya se había determinado, mucho antes del *panchayat*, que el grupo de Gajaraj fuese multado.[62] Seguramente, los personajes dominantes de Darri temían que el grupo de Gajaraj no asistiera al *panchayat*, pues habían preferido que un asunto tan crucial como el de la fuga fuese resuelto por el *athgawana*. Esto explica por qué el vigilante anunció el *panchayat* tres veces

[60] Bandobast 334, Patwari Halka 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaijaipur, 1929-1930, BDVSR, BCRR.

[61] La pelea de la mañana del 7 de mayo de 1940, por ejemplo, dio mayor relieve a las cuestiones de la pesca y del lavado de los búfalos que Malikram y Awadhram realizaban en la charca. El *malguzar* no había establecido la prohibición de pescar en la charca cerca de Darri; de hecho, otras familias pescaban ahí: pero los miembros del grupo de Gajaraj no habían pescado en Darri ese año. Ésta pudo haber sido una de las restricciones impuestas al grupo de Gajaraj.

[62] En el *panchayat*, "no se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar". DTPL 1, Awadh, SJ 34 de 1940, ACDS.

en la aldea, y que hubiera incorporado al último pregón la amenaza: "las madres de quienes no lo hagan acabaran revolcándose con barrenderos", el cual sólo se hizo en el Gajaraj *para*.

En el *panchayat*, Gajaraj y su grupo se quejaron de que la decisión anunciada por el *malguzar* Kunjbiharilal era demasiado severa. Pero las súplicas de Gajaraj no hicieron más que cuestionar por tercera vez la autoridad de los *panchas* de la aldea. "*Tabhin ki baat kaisan?*" [¿y qué hay de la decisión anterior?]. Esta pregunta invocaba una decisión que había sido tomada previamente ese mismo día. Kunjbiharilal exclamó que aquellos que no golpeasen a los chamars (el grupo de Gajaraj) "tendrían relaciones con sus propias madres". Todo estuvo marcado por una urgencia, una necesidad, una inmediatez. Estaban en juego el honor y la autoridad del *sarpanch* y los *panchas*, del propietario de aldea Kunjbiharilal y de sus influyentes aliados en Darri. Para castigarlos y evitar que su autoridad y su honor fueran repetidamente cuestionados por los satnamis del grupo de Gajaraj, los chamars debían ser golpeados.

Al final, debemos considerar las múltiples confusiones que debieron presentarse cuando los protagonistas de este drama modificaron, elaboraron y extendieron los diversos procesos y reglas de las legalidades populares y la ley colonial. El grupo de Gajaraj quería que el caso de la fuga de Bahartin y Chait fuera resuelto por un satnami *panchayat*, en este caso el *athgawana*, para reforzar las normas satnamis; pero al mismo tiempo querían que Dasaram vengara la afrenta fugándose con la esposa de Sukul, una acción que habría atraído la censura de la nueva moralidad que era parte de la nueva legalidad religiosa moldeada por la Satnami Mahasabha, legalidad y legitimidad que frecuentemente alimentaban las deliberaciones y las decisiones de los *athgawanas*.

En cuanto a Dasaram, el acto de readmitir a Bahartin en su hogar también formaba parte de un patrón más amplio en el que los varones satnamis solían perdonar, por decisión propia, las imprudencias sexuales de sus esposas, llegando a un acuerdo con sus compañeros de casta en la aldea mediante la negociación de una expiación menor de la falta. Dasaram no habría podido resolver la disputa fácilmente por dos razones. La primera proviene del énfasis que la Satnami Mahasabha ponía en las rígidas normas que llegaron a gobernar la conyugalidad, la sexualidad y la vida doméstica en los hogares satnamis a partir de los últimos años de la década de 1920 —una rigidez formal que remplazó la flexibilidad del pasado, sustentada

por los recién creados *athgawanas* y los recién renovados *panchayats* satnamis. La segunda razón se debía a la respuesta del grupo de Gajaraj de vengarse de los satnamis rivales en Darri, una respuesta impregnada de una moralidad herida y cruda, pues Chait (el enemigo) era sobrino de Bahartin.

Considerado lo anterior, es posible que Dasaram haya llegado a un acuerdo con el grupo de Gajaraj gracias en parte a una negociación muy prolongada, pero ésta era realmente la opción más viable. En efecto, aun cuando el grupo de Gajaraj se sentía defraudado porque Dasaram no se había escapado con la esposa de Sukul, deseaban vehementemente la expiación de la ofensa. Pensaban que Dasaram debía organizar un banquete —como símbolo de la reincorporación de Bahartin en el hogar y la comunidad— y tal vez pagar un *dand* o multa de castigo, una porción del cual sería otorgada al gurú satnami de Bhandar, y el resto utilizado por el grupo de Gajaraj para las actividades comunales de Darri.

Pero las cosas sucedieron de otro modo. En el contexto general de la división entre los satnamis de Darri, Dasaram había elegido romper con el grupo de Gajaraj y llevar el caso ante el *panchayat* de la aldea. El que Dasaram perdonase la breve fuga de Bahartin a su regreso a Darri quizás no desentonase con las "tradiciones" satnamis, pero el rehusarse a expiar la ofensa no iba de acuerdo con sus normas. Y el haber llevado una cuestión puramente interna de la comunidad ante el *panchayat* de la aldea era una transgresión de las legalidades morales de los satnamis. ¿Y en cuanto al *malguzar* Kunjbiharilal y sus influyentes aliados de Darri? Estas personas golpearon a los partidarios de Gajaraj —y mataron a uno de ellos— para castigarlos y disuadirlos de que siguieran cuestionando su autoridad en los asuntos cotidianos de la aldea, pero en la corte colonial recibieron un castigo disuasivo por haber "hecho mal uso de su autoridad" en la aldea.[63]

CONCLUSIÓN: EL SILENCIO DE LAS MUJERES Y EL GÉNERO DE LA LEY

Hay algo que falta en estas historias. En las dos disputas que tratamos, la primera se refería a un matrimonio secundario y la segunda giraba en torno a una fuga de amantes. Sin embargo, Kachrin y Bahartin, las dos protago-

[63] J, SJ 34 de 1940, ACDS.

nistas femeninas, prácticamente no aparecen en los muy documentados dramas ni en los detalles dramáticos de estos conflictos. Ahora bien, aquí no sólo me refiero a una invocación superficial de "voz" y "agencia". En un ensayo que ha sido consistentemente malinterpretado desde que fue escrito hace más de una década, Gayatri Spivak nos recuerda la existencia de una estructura de intereses y una cadena de complicidades que acompañan la difícil tarea de representar lo subalterno.[64] Con este recordatorio y la advertencia anterior en mente, la virtual ausencia de Kachrin y Bahartin en mis relatos plantea cuestiones específicas muy significativas.

Por sentido común, es obvio que Kachrin y Bahartin ejercieron sus propias elecciones, la primera al casarse en *churi* con Ramdayal, y la segunda al fugarse con Chait. Pero, además, las cuestiones de la voluntad y las acciones de ambas mujeres deben ser entendidas en el contexto de los reacomodos más amplios de los géneros y el parentesco —sobre todo entre los satnamis— en la India central. Ya he demostrado en otro lugar que las mujeres de la comunidad satnami han gozado, hasta cierto grado, de autonomía y espacio para negociar lo(s) matrimonio(s), los maridos y la maternidad dentro de las más amplias restricciones impuestas por el parentesco patrilineal y patrivirilocal. Con el tiempo, esta relativa autonomía ha llegado a vincularse con el patrón de los matrimonios secundarios entre los satnamis, y a relacionarse con la naturaleza de la Satnampanth y su premisa de casta y secta.[65] El matrimonio secundario de Kachrin con Ramdayal no contradecía esta lógica más amplia de parentesco y comunidad. La breve fuga de Bahartin con Chait armonizaba con esta dinámica de casta y género. No obstante, Bahartin y Kachrin apenas figuran en el archivo legal.

Pero, ¿por qué habría de sorprendernos? En un ensayo pionero, "La muerte de Chandra", Ranajit Guha nos habla de las secuelas que tuvo un *affaire* entre una viuda bagdi de casta baja y su *nondoi* (concuño, el esposo de la hermana de su esposo), que suscitó diversas reacciones entre los parientes.[66]

[64] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313. Véase también Kamala Viswesaran, "Small speeches, subaltern gender: Nationalist ideology and its historiography", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

[65] Dube, *Untouchable Pasts*.

[66] Guha, "Chandra's death".

No nos interesan aquí los pormenores de este drama, que tuvo lugar a mediados del siglo XIX en aldeas vecinas de lo que hoy día es la provincia de Bengala Occidental. Para nuestro propósito, nos importan más las interpretaciones de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena; ambas son cruciales para su reconstrucción del temor, la solidaridad y la empatía que envolvió la muerte de la viuda bagdi, Chandra. Por un lado, el sistema judicial colonial se hacía cargo de cualquier infracción de la ley y el orden reduciendo el rango de su importancia a un conjunto de legalidades definidas por márgenes muy estrechos. Su "crimen" fue la "negatividad de la ley". Por otro lado, una compleja interacción entre el temor y la solidaridad caracterizó las transgresiones de género, parentesco y casta en el patriarcado indígena. Esto fue lo que definió la aplastante subordinación de las mujeres y redujo al mínimo sus opciones frente "al *byobastha* y el *bhek*". De manera innovadora, Guha rescata las crisis colectivas de la familia bagdi de las determinaciones impersonales de la ley colonial. Con una maniobra provocadora, este competente historiador recupera hábilmente la solidaridad alternativa entre las parientes bagdi —basada en la empatía— frente a las manos muertas del patriarcado indígena. Recobrar las huellas de la vida subalterna de los sexos, en su paseo a través del tiempo, es hacer una lectura a contracorriente de estas clausuras: pero las estructuras gemelas de la ley colonial y el patriarcado indígena también imponen sus propios esquemas de silencio. Chandra la muerta, la subalterna sexuada, no puede hablar.

No obstante la elegancia de estas formulaciones, sus implicaciones tienen algo de inquietante. Nuevamente, más que la no recuperación de la "voz" y la "agencia" de la Chandra subalterna y sexuada, lo que aquí me preocupa es la interpretación de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena, sobre todo cuando nos enfrentamos al misterio de la ausencia de las mujeres, Bahartin y Kachrin, del archivo legal. Aunque he aprendido mucho de la interpretación de Guha sobre el discurso judicial, debo decir que la visión de que la ley colonial sólo posee un deseo inexorable de establecer el crimen como algo negativo, sacando de sus contextos los eventos de los dramas cotidianos, tiene sus límites. En pocas palabras, esto podría estar ignorando las muy diversas operaciones del patriarcado de la ley moderna. Por el contrario, es necesario que estas determinaciones de la ley sean consideradas *junto con* su carácter patriarcal opresivo. En las dos disputas que nos conciernen, para establecer las conexiones de parentesco,

indispensables para determinar el contexto de un "crimen", la ley trazó las relaciones entre la "víctima" y el "acusado" según los lazos de sangre y de matrimonio que existían entre los protagonistas y personajes masculinos. Ya hemos visto que otro tanto es válido para otros hechos que determinan el trasfondo inmediato y el drama principal que sirvieron para la creación de un "crimen". Bahartin y Kachrin, Sohgi y Bunkuwar aparecen en el archivo judicial solamente cuando su implicación en dramas de ilegalidades es tan directa que la ley no puede prescindir de ellas sin comprometer la trama básica de su propia historia. Pero incluso aquí, estas mujeres fueron opacadas por los hombres. En efecto, exceptuando algunos "casos" en los que las mujeres definitivamente hacen sombra a los hombres, el patriarcado y la negatividad de la ley operaban mediante suposiciones implícitas de que lo que importaba eran las acciones, relaciones y elecciones de los hombres, relegando a las mujeres a los márgenes tanto de la justicia colonial como del orden social.

Al hacerlo, las tecnologías de la ley del Estado y las economías de la justicia moderna —articuladas por el juez y la policía, los asesores, los abogados y los empleados— se alimentaban de la participación y las energías de los aldeanos como víctimas, acusados y testigos. Para los sujetos coloniales, que se enfrentaban a la ley como un escenario de poder que era al mismo tiempo una legalidad extranjera y una estrategia de asentamientos y venganza, su participación podía ser renuente e instrumental, sus energías podían ser ambivalentes y subordinadas. Es significativo el hecho de que el patriarcado y la negatividad de la ley sentaran los términos para esta participación y estas energías, esforzándose incansablemente por hacer que correspondieran con sus propias determinaciones, por lo menos dentro del espacio práctico y discursivo de la justicia colonial. Fueron diversas consecuencias, en particular para las cuestiones que hemos tratado, las cuales en el presente texto sólo pueden ser planteadas como interrogantes.

Quizá sea útil que pensemos en las relaciones de género enclavadas en las estructuras de parentesco de Chhattisgarh no tanto como un patriarcado indígena despiadado y perfecto, sino como parte de las conexiones inherentemente variadas entre la patrilinealidad y el género, en regiones y culturas del sur de Asia y más allá.[67] A partir de estas conexiones diversas

[67] Leela Dube, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. 11-19; Joyce B. Flueckiger, *Gender and Genre in the*

se siguen las diferentes implicaciones de las acciones y prácticas de las mujeres dentro de disposiciones muy claras del parentesco patrilineal. Si regresamos a nuestros dos casos, fue para conservar determinaciones patriarcales y negativas que la ley interpretó los hechos constitutivos de estos dramas según una lógica rígida y masculina. Esto aplastó sin miramientos la interacción más fluida entre género y parentesco en los escenarios cotidianos de Chhattisgarh, excluyendo también la voluntad de las mujeres. Así, Bahartin y Kachrin fueron convertidas en simples vectores de la lógica masculina que se consideraba gobernaba el orden social.

Sin embargo, no debemos pensar que este proceder de la ley moderna está separado por completo de los mundos de los sujetos subalternos. En este caso, el discurso colonial elaboraba minuciosamente la narración del crimen, pero los sujetos del imperio también participaban en los mecanismos y los procesos de la ley. Por un lado, gracias a la mediación de los abogados, la víctima, el acusado y los testigos aprendían a circunscribir sus declaraciones en la sintaxis de la ley moderna, que se diferenciaba de la gramática del parentesco práctico. Junto con las estrategias discursivas de la justicia colonial, esto llevó a los sujetos coloniales a aceptar los términos de las determinaciones negativas y patriarcales de la ley del Estado, en particular en el terreno de las cortes imperiales. Por el otro lado, también es de suma importancia que consideremos las consecuencias de esa participación y esas energías en las articulaciones de género y orden más recientes, en las transformaciones del parentesco práctico, dentro de los escenarios de las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, mediante su incidencia en la ley del Estado. Más allá de las verdades antiguas había nuevas verdades.

Por último, aceptando lo complejo y poco manejable que puede ser la recuperación del sujeto, y admitiendo las ausencias y fracturas dentro de los discursos dominantes, quiero plantear una pregunta final sobre Bahartin y Kachrin. ¿Sería demasiado sugerir que tomada en su conjunto esta

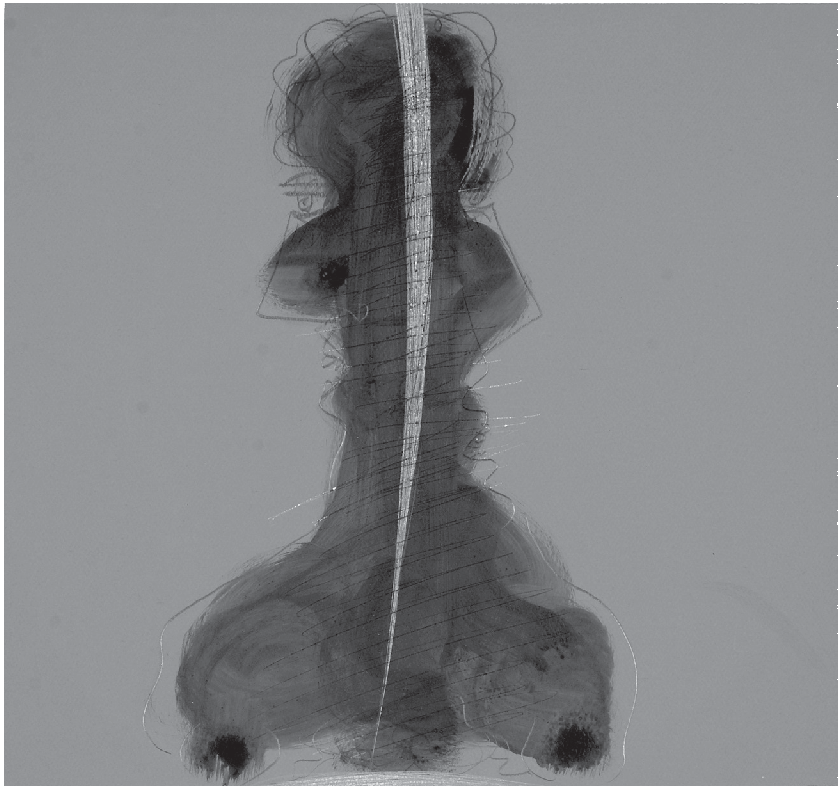
---

Folklore of Middle India, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Gloria G. Raheja y Ann Gold, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994; Lindsey Harlan y Paul Courtright (eds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; William Sax, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991; Erin P. Moore, *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998, y Dube, *Untouchable Pasts*.

discusión confiere un exceso de significado y poder alrededor de las acciones de las mujeres y las articulaciones de género; un exceso que los archivos judiciales, la ley colonial, los modelos patrilineales y el discurso académico no pueden abarcar? No debe sorprendernos de que sean tan significativas las confusiones entre la ley colonial, las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, cuestiones de las cuales seguiré ocupándome en el futuro.

QUINTA PARTE

MODERNIDAD E IDENTIDAD



Sin título.

PRÓLOGO

¿Cuál es la relación entre India y la modernidad? ¿La modernidad es nueva para India, y comprende la transformación —apenas ocurrida en décadas recientes— de una sociedad tradicional y aparentemente intemporal, por medio de las redes mundiales de la banca y la industria, la migración y la información, el comercio y la tecnología? ¿O distintos grupos del subcontinente indio participaron en diversas modalidades en los procesos de modernidad en un periodo mucho más prolongado? En resumen, ¿cómo debe entenderse la modernidad misma y qué formas han tomado sus expresiones en India?

Plantear preguntas de este modo significa reconocer que tanto en el pensamiento cotidiano como en el académico, ser moderno y representar a la modernidad aparecen una y otra vez como la superación de la tradición, como una ruptura con lo anterior. De hecho, incluso la literatura académica, literaria y política que argumenta en favor de la coexistencia de lo tradicional y lo moderno, lo hace considerando ambos terrenos como dominios diferentes, que son considerados, entonces, en sus diversas interacciones. Todo ello se basa en poderosas imágenes controvertidas y viscerales de la tradición y la modernidad. Por poner algunos ejemplos, tenemos, entre las formas arquitectónicas, chozas de adobe *versus* edificios de gran altura; en las artes escénicas, ritmos folclóricos *versus* extravagancias electrónicas; en los espacios culturales, India *versus* Europa, y, en general, costumbres inmutables *versus* tecnología transformadora. Semejantes imágenes e ideas tienen densos atributos mundanos u ontológicos.

En realidad, hay más que agregar, puesto que tanto en los lugares comunes como en las concepciones académicas, la modernidad suele proyectarse en forma incisiva tanto como la condición de *ser* moderno que se originó en "Occidente" y se trasladó después al "Resto", como su proceso de *hacerse* moderno. Si el conocimiento sobre los orígenes de la modernidad insiste en una ruptura radical con todo lo que es premoderno, seme-

jante ruptura se inaugura, en primer lugar, en un Occidente imaginario aunque tangible. Sólo después de esta ruptura primordial, la modernidad se enmarca como un paulatino despliegue en el tiempo y el espacio; despliegue que se propaga en mundos que entonces se transforman en su imagen (europea) y en su estela (occidental). Sin poder asegurarlo, esto parece haberse logrado en manos de pocas personas (aunque influyentes), con el advenimiento del posmodernismo y la posmodernidad.

Sobra decirlo, la simplicidad de estas líneas es seductora. No obstante, la simplicidad, la historia y la seducción también revelan la forma como los sujetos sociales del mundo entero viven hoy día. Lo que lleva a la pregunta: ¿cuáles son las condiciones, las limitaciones y las posibilidades de la modernidad —y lo moderno— en los contextos contemporáneos? En este texto planteo y abordo dichas preguntas. Sobre todo, analizo a fondo la comprensión previa y heredada de la modernidad, que se basa en proyecciones modulares prefiguradas de lo tradicional y lo moderno, de lo que no es Occidente y de Occidente.

No hace mucho tiempo, dos antropólogos historiadores escribieron: "Quizá la mayor virtud de la reciente preocupación académica occidental por la posmodernidad sea lo que ha revelado acerca de la propia 'modernidad'".[1] No obstante, aun cuando Jean y John Comaroff hicieron esta evaluación, es posible que estuvieran adelantándose a su tiempo, puesto que en las dos décadas que siguieron a su diagnóstico ha habido consideraciones críticas incluso más extensas, más bien distintas, de la modernidad. No es sólo que una diversidad de académicos haya tenido acceso a los efectos y la influencia del giro lingüístico y las preocupaciones posmodernas en las ciencias sociales, e incluso los haya excedido. Está también el que variados temas en torno a la modernidad han sido estudiados y descifrados como parte de un cuidadoso cuestionamiento de las categorías y las entidades presupuestas en las distintas, aunque típicas, maneras de actuar y de entender en los mundos contemporáneos. En conjunto, como Akeel Bilgrami lo plantea, "el amplio debate de las últimas décadas en múltiples disciplinas vinculadas entre sí", retomando ideas e ideologías heredadas, forma parte de "nuestras pretensiones intelectuales de entendernos a nosotros mismos,

[1] Jean y John Comaroff, "Introduction", en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. xi.

en particular de nuestros afanes por alcanzar una percepción más o menos precisa del sentido en que pertenecemos a una época correctamente descriptible como nuestra 'modernidad'".[2]

Esto significa que las preguntas por la modernidad han rebasado crecientemente los límites de la deducción (puramente) discursiva, el formalismo académico y la abstracción a priori.[3] Se ha subrayado, en cambio, el hecho de que si la modernidad conlleva de manera incisiva una idea, un ideal y una ideología, implica asimismo la articulación de distintos procesos históricos a lo largo de los últimos siglos. Ha habido, de hecho, un acucioso reconocimiento de las expresiones divergentes de la modernidad y de los indicios discrepantes de lo moderno —acuñado por pasados particulares, definido por proyectos de poder y moldeado por la salvedad del progreso—. Como resultado, las formaciones de la modernidad han revelado ser procesos contradictorios y contingentes de cultura y control; historias accidentadas y controvertidas de significación y maestría —en su constitución, su sedimentación y su elaboración—. Por una parte, es dentro de esta contradicción y contingencia donde las jerarquías constitutivas de la modernidad y las oposiciones formativas se enmarcan y elaboran. Por otra parte, estos procesos no son procedimientos desprovistos de sujeto y emergen, en cambio, como expresión de los sujetos y de la modernidad —y no sólo de los sujetos modernos—, que son no occidentales y occidentales. Volveré sobre estos temas.

Por lo pronto, vale la pena detenerse un poco más en las ambigüedades que rodean el concepto-entidad de la modernidad. En no escasa medida, la nebulosidad se deriva de la manera como la modernidad suele elidirse con la modernización (y, otras veces, plegarse en el modernismo). Como es bien sabido, la noción de modernización, tal como la expresan sus diferentes teóricos/teorías, se refiere a proyecciones modulares de transformación(es) material(es), organizativa(s) y tecnológica(s) —así como económica(s), política(s) y cultural(es)—, visualizadas sobre todo en el espejo del desarro-

[2] Akeel Bilgrami, "Occidentalism, the very idea: An essay on the Enlightenment and Enchantment", <*http://3quarksdaily.blogs.com/3quarksdaily/2008/09/occidentalism-t.html*>, consultado el 19 de noviembre de 2010.

[3] Para un debate sobre las ideas comentadas en este párrafo, véase Saurabh Dube, "Critical crossovers: Cultural identities, postcolonial perspectives, and subaltern studies", en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *The Sage Handbook of Identities*, Londres, Sage, 2010, pp. 136-137.

llo occidental. Sociedades distintas, ordenadas con frecuencia jerárquicamente, son vistas como exitosas (o fallidas) en su evolución a partir de su estado tradicional (o premoderno), a lo largo de etapas de sucesión lineales, para volverse arenas modernizadas (o capitalistas).[4] Ahora bien, los esquemas simplistas paso a paso y los modelos reduccionistas totalizadores de las teorías de la modernización han sido siempre demasiado tendenciosos.[5] Y han sido también, así, cuestionados con determinación y rechazados con firmeza por intelectuales críticos desde hace ya algún tiempo.

No obstante, los motivos de la modernización han tenido también, en esencia, una gran resonancia, se han desvanecido fácilmente con los rasgos de la modernidad, de modo tal que uno apuntala a otro. ¿Por qué habría de ser éste el caso? Para empezar, como ya se señaló, una característica decisiva en los discursos dominantes de la modernidad occidental se vincula con que conciben el fenómeno marcado por una ruptura con el pasado, una ruptura con la tradición, un trascender lo medieval. Al respecto ha habido en juego, por supuesto, densas historias y afirmaciones contradictorias que conllevan tendencias antagónicas de las tradiciones de la Ilustración, la contra Ilustración y la post Ilustración, temas todos ellos que he descubierto en otra parte.[6] Ocurre, al mismo tiempo, que para la segunda mitad del siglo XIX (mediante las proyecciones y las estratagemas del progreso histórico-teológico, las etapas de la civilización y los esquemas evolucionistas sociales) un exclusivo Occidente se volvió gradualmente espejo para las figuraciones de la historia universal. En cuanto conocimiento mundano, orientado no sólo a ordenar sino, a la vez, a rehacer el mundo, estas nítidas

[4] Las declaraciones especialmente influyentes al respecto incluyen a W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; David E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

[5] Reconozco que las revaluaciones de la modernización han hecho hincapié en el lugar de la "tradición" en las elaboraciones del "desarrollo", por ejemplo. Pero semejantes interpretaciones continúan basándose en las perdurables oposiciones —y patrones teológicos— de los discursos de la modernidad.

[6] Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, en particular las pp. 6-7. He comentado los pasados complejos (en la historia intelectual europea) del término "moderno" y su fácil rendición a la categoría "modernidad" (en relación con contextos tercermundistas) en Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010, pp. 15-17.

propuestas y sus supuestos formativos se adentraron en la vida de los sujetos históricos —esparcidos formidablemente como medios de abordar y modos de aprehender los mundos sociales— y han aparecido instituidos por igual como tejidos afectivos y texturas de experiencia en la arena cotidiana. En este escenario, los proyectos de modernización destilaban, en realidad, los diseños de la modernidad; el agresivo supuesto de que esta última mantenía en su lugar el esquemático pronóstico de los primeros. Tomados en conjunto, los discursos de la modernidad y las teorías de la modernización, entrelazados inextricablemente, han articulado un Occidente/Europa imaginario —aunque tangible—, distendido y agrandado como historia, modernidad y destino para cada sociedad, cada cultura y cada persona.

Pero no termina aquí el asunto. Más allá de las representaciones de rutina, en las arenas estética, artística e intelectual, consideradas cada una en sentido amplio, la modernidad ha aparecido muchas veces íntimamente asociada con su consanguíneo (o primo conceptual), el modernismo. Ahora bien, el modernismo es también un término muy contencioso que se deriva necesariamente del carácter controvertido y contradictorio de las tendencias que describe. Al respecto se encuentran movimientos culturales, estilos y representaciones —que se remontan a mediados del siglo XIX y llegan a nuestros días—, que se han expresado y representado de muy diversas maneras en diferentes partes del mundo. De acuerdo con Theodor W. Adorno, el modernismo es una categoría sobre todo "cualitativa" y no meramente "cronológica";[7] pero ocurre asimismo que los afanes internos de los modernistas por trascender el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro han sido de suyo heterogéneos. De diversas maneras, se han involucrado y han cuestionado, han tenido acceso y han rebasado el pensamiento ilustrado y la tradición romántica, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia de la superficie y la profundidad tonal, las representaciones occidentales y la narrativa precolonial, la certidumbre de la ciencia y la presencia de Dios, la autoridad gubernamental y la política popular.[8]

[7] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005, p. 218.

[8] Un paralelo aquí es la manera como tendencias opuestas del conocimiento moderno —definidas como del racionalismo y el historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, y lo progresista y lo romántico— pueden combinarse a menudo en la práctica intelectual, llevando a contradicciones, disputas, ambivalencias y excesos. Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", pp. 10-15; véase también Dube, *After Conversion*.

Por una parte, desde la afirmación de Charles Baudelaire de lo "efímero" y lo "fugaz" hasta el repudio modernista del realismo y la réplica en favor de la discontinuidad y la perturbación, así como desde la invitación de Ezra Pound al arte a "hacer lo nuevo" hasta las múltiples manifestaciones de los modernismos que fluyen desde mediados del siglo xx (e incluso antes), una característica clave de estas tendencias culturales ha sido la de subrayar la diferencia entre el presente contemporáneo y las épocas pasadas. Por otra parte, como lo comenta Peter Childs, el modernismo ha implicado siempre "tendencias paradójicas, si no es que opuestas, respecto de las posiciones revolucionarias y reaccionarias, temor a lo nuevo y alegría ante la desaparición de lo viejo, nihilismo y entusiasmo fanático, creatividad y desesperación".[9] Ahora bien, reunir los discursos de la modernidad y las articulaciones del modernismo no consiste sólo en rastrear los modos distintos —aunque traslapados— en que cada uno ofrece un cese y una superación del pasado. Es también reconocer que las contradicciones y las controversias constitutivas del(de los) modernismo(s) pueden colocar un espejo ante las características y las contingencias conectadas de ese intenso universal de los universales dominantes: la modernidad.

Abordar de este modo los embrollos entre la modernidad, el modernismo y la modernización, en donde ninguno está simplemente plegado en el otro —si bien sus mutuas vinculaciones son bien sabidas—, podría tener consecuencias importantes. Sobre la base de mis propias propuestas anteriores, la modernidad se considera ahora no sólo como una idea y una ideología poderosas, sino también como portadora de historias heterogéneas y procesos plurales.[10] Estos procedimientos y figuraciones se remontan a los cinco últimos siglos y se entrelazan de manera crítica, en forma tal que tanto los modelos de la modernización como los movimientos del modernismo aparecen como componentes esenciales —si bien partes reducidas— en la vasta articulación de la modernidad.

Como la cuestión sobre qué es la modernidad será analizada en el siguiente capítulo, espero que esté claro que las disposiciones ante la moder-

[9] Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 17.

[10] Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Dube, *After Conversion*, y Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010.

nidad que estoy esbozando no pretenden definir exhaustivamente esta categoría, entidad y proceso. Mi propuesta es, más bien, abrir espacios y sugerir fuentes para comentar los procedimientos de la modernidad y sus diversas convicciones. Esto prepara el escenario para los siguientes capítulos, que ponen en primer plano los cambios contemporáneos en las humanidades y las ciencias sociales en la consideración de lo moderno, el modernismo y la modernidad.

10. HISTORIA Y MODERNIDAD

La idea de la modernidad se basa en la ruptura. Trae a la vista una narrativa monumental: la violación de acuerdos mágicos, la superación de supersticiones medievales y el quebranto de tradiciones jerárquicas. El advenimiento de la modernidad, entonces, insinúa el desencantamiento del mundo: el control progresivo de la naturaleza mediante procedimientos científicos de la tecnología y la inexorable desmitificación de los encantamientos por medio de poderosas técnicas de la razón. Sin lugar a dudas, resulta posible argüir —junto con Martin Heidegger, por ejemplo— que la dispensa privilegiada de la razón legislativa dentro de los regímenes de la modernidad agrupa a la naturaleza y la humanidad como atributos conjuntos de un mundo desencantado.

Sin embargo, los procesos de la modernidad crean sus propios encantamientos. Aquí se habrán de hallar encantamientos que se extienden desde los orígenes y los fines de la modernidad inmaculadamente imaginados, hasta la densa magia del dinero y los mercados; y desde las novedosas mitologías de la nación y el imperio hasta las oposiciones jerárquicas entre el mito y la historia, la emoción y la razón, el ritual y la irracionalidad, el Este y el Oeste, y la tradición y la modernidad. Sumamente espectral, pero concretamente palpable, dando forma a representaciones tangibles e inspirando prácticas contundentes, el uno unido al otro, tales incentivos asedian los mundos del hacer y el deshacer de la modernidad. Los encantamientos de la modernidad dan forma al pasado y al presente al ordenar y orquestar estos ámbitos. Es por medio de la perspectiva "oblicua" de los encantamientos de la modernidad —más que el motivo dominante de su desencantamiento— como este capítulo habrá de aproximarse de nuevo a los términos constitutivos de la modernidad, así como a sus límites formativos y sus posibilidades particulares.

En efecto, al reconocer precisamente las dimensiones mundanas (u ontológicas) de los encantamientos (y los desencantamientos) de la modernidad, no comienzo este relato con una consideración de las diferentes teorías acerca de la modernidad. Antes bien, primero proporciono un pro-

vocador esbozo de los desencantamientos modernos y sus encantamientos, planteando cuestiones críticas en torno de estas categorías y entidades. (De hecho, vale la pena recalcar que aquí mis provocaciones deliberadas hacen constar que no sólo en el presente, sino de aquí a diez años —y después de eso, bueno ¿quién lo sabe?— la desestabilización exacta de términos establecidos nos puede ayudar a repensar la modernidad, ya sea como una entidad y una categoría o como idea e historia.) Sólo tras realizar esta tarea regresaré a la manera en que mi enfoque abarca discusiones más recientes y críticas acerca de la modernidad, así como temáticas más amplias de la intrincada interacción entre historia y modernidad. Pero hay más en este cuadro. A cada paso, este capítulo no pretende tener la última palabra, sino comenzar nuevas conversaciones —y continuar diálogos previos— que se vuelquen sobre nuestras presuposiciones y proposiciones acerca de los mundos modernos y sus otros, lo desencantado y lo encantado, lo moderno y lo tradicional, el Occidente y el Resto… cada cópula y cada elemento supone siempre sus horizontes y sus bases, sus posibilidades y sus límites.

ANTINOMIAS DURADERAS

Hay algo de inquietante y perturbador, tan certeramente cercano, acerca de los encantamientos de la modernidad, ora involucrándose, ora escapando de las interpretaciones académicas. Considérese por ejemplo la manera como el término "medieval" conlleva una enorme importancia para las delineaciones de la modernidad, un punto que he analizado en otra parte con relación a los imperativos de la política contemporánea. El asunto aquí es que los espectros de lo medieval como lineamientos oscuros de prácticas, creencias, culturas, fes e historias constituyen una presencia previa *así como* un terror en curso en los espejos de la modernidad. Estos espectros revolotean en el presente de modos ominosos.

¿Por qué es así? Comencé por percatarme de que, en tanto idea, ideal e ideología, la modernidad y lo moderno aparecen como si estuvieran basados en rupturas fundamentales: la superación de la tradición, el rompimiento con lo medieval.[1] De vez en vez, en esta visión del pasado, el pre-

[1] Esto no pretende negar los complejos pasados del término "moderno", cuya "historia conceptual" en Europa occidental, por ejemplo, ha sido rastreada por interesantes vías por

sente y la posteridad, un Occidente exclusivo, imaginario y abotagado se ha metamorfoseado dentro de la historia, la modernidad y el destino… para cada sociedad, cualquier cultura y todo pueblo.[2] Incluso más ampliamente, y trazados con asiduidad contra el horizonte de una modernidad singular, diferentes significados, prácticas e instituciones aparecen como primitivos o progresivos, perdidos o redimibles, como salvajes o civilizados, bárbaros o exóticos, como siempre atrasados o casi más allá, como medievales o modernos. Estos pueblos han perdido el autobús de la historia universal o bien penden precariamente de uno de sus lados asimétricos. Paciente o impacientemente, todavía esperan por el siguiente vehículo que surque el sendero hacia la modernidad. Cómodos o no, ahora toman asiento en este transporte del tiempo. Su distancia de lo moderno denota una virtud redentora; su eterno quedarse atrás en ese camino refleja un fracaso abyecto.[3] Mucho más que meros errores ideológicos, a la espera de un

Hans Ulrich Gumbrecht, una historia que pone en claro las articulaciones de lo "moderno" con lo "antiguo", lo "clásico" y lo "romántico". Más bien, se trata de sostener con más profundidad la interpretación de Gumbrecht, en la que el concepto de "moderno" cede ante la categoría de "modernidad", mientras que se reconoce que un recuento puramente "interno" de un concepto puede eludir sus múltiples jerarquías, interpretadas en distintos registros. Hans Ulrich Gumbrecht, "A history of the concept 'modern'", en Hans Ulrich Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, Glen Burns, Minn., University of Minnesota Press, 1992.

[2] Esta penetrante proyección "metageográfica" aparece elaborada de diferentes formas, desde la obviamente agresiva hasta la aparentemente benigna, incrustadas todas, desde luego, en la teoría de la "modernización", pero también largamente alojadas en los intersticios del pensamiento social y político de Occidente. El modo en que esto se reúne resulta evidente en la siguiente afirmación de Gumbrecht: "Al menos desde nuestra perspectiva, la modernización en los países subdesarrollados está… teniendo lugar en algún punto entre la descolonización y nuestro presente". Las suposiciones "escénicas" no están tan alejadas de omisiones más amplias en descripciones autorizadas —por ejemplo, de Anthony Giddens y Jürgen Habermas— que consideran la modernidad como un fenómeno europeo autoengendrado. Como analizaré más adelante, esta proyección también encuentra articulaciones contradictorias dentro de las distintas expresiones de la "tradición" que cuestionan la "modernidad" al revertir la carga moral de sus jerarquías y oposiciones constitutivas. Considerar los encantamientos de la modernidad supone reflexionar mediante dichas oposiciones, jerarquías y omisiones. Gumbrecht, "A history", p. 108; Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, y Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. de Frederick G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.

[3] Así como los encantamientos previos pueden parecer un antídoto contra la modernidad desencantada, también la lógica de la "exclusión" y los términos de la "inclusión" se enlazan dentro de las jerarquías de la modernidad. Teniendo esto en mente, algunas obras

inexorable exorcismo vía el conocimiento superior, estos rasgos circulan como estructuras de sentimiento, establecidos como entidades categóricas, insinuando las medidas y los medios de lo moderno… es decir, que son encantamientos duraderos de la modernidad.

¿De dónde surgen estas oposiciones jerárquicas y sus inmensos encantamientos? Desde hace bastante tiempo, formidables antinomias entre las comunidades estáticas y tradicionales y las sociedades dinámicas y modernas han desempeñado un importante papel en las distintas interpretaciones de la historia y la cultura.[4] En primera instancia, la dualidad puede parecer poco más que un tablón ideológico de la teoría de la modernización, que contrapone la tradición (sobre todo la no occidental) a la modernidad (en especial la occidental). Mas esta antinomia tiene implicaciones más amplias y apuntalamientos más profundos.[5] No sólo es que esta dualidad haya animado y articulado otras oposiciones duraderas, tales como el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, la comunidad y el Estado, la magia y lo moderno, la emoción y la razón; sucede que también como legado perdurable del concepto evolutivo y desarrollista de la historia universal y natural y como representación exagerada de una modernidad occidental y exclusiva, tales antinomias han encontrado diversas expresiones entre los distintos sujetos que ellas han denominado, descrito y objetivado desde al menos el siglo XVIII.[6] Las representaciones emanadas de la Ilustración europea han desempeñado un papel fundamental en esto.

---

que inicialmente influyeron en mis propios planteamientos en este capítulo incluyen: Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in NineteenthCentury British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*: *Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992. Véase también Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

[4] Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

[5] Para un análisis más amplio de los delineamientos de lo tradicional y de lo moderno, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time*: *Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

[6] Esto no pretende negar los desarrollos previos de la modernidad del Renacimiento y el Nuevo Mundo, asuntos examinados, por ejemplo, en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

Sería apresurado y erróneo ver la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII de manera unívoca. Desde corrientes contrapuestas de racionalismo en Francia y de empirismo en Gran Bretaña, hasta diferentes concepciones de la historia universal y natural, resulta más útil hablar, en plural, de *ilustraciones*.[7] Aquí habremos de encontrar, asimismo, retos a los procedimientos racionalistas mediante variedades de las *contrailustraciones,* que dieron forma a la Ilustración.[8] A pesar de estos procedimientos plurales, por lo general se ha aceptado que el periodo de la Ilustración estuvo acompañado de ideas y procesos de la secularización del tiempo judeocristiano.[9] De hecho, esta secularización del tiempo judeocristiano durante la Ilustración constituyó una idea emergente y trascendental, pero también un proceso circunscrito y limitado.[10]

En este contexto, esquemas de desarrollo distintos pero superpuestos garantizaron grandes diseños de la historia humana, desde los argumentos racionalistas de Voltaire y Kant hasta los principios historicistas de Giambattista Vico y Johann Gottfried von Herder. Hubo un profundo debate entre estas propuestas; no obstante, cada una, a su modo, planteó sugerencias para el desarrollo de la historia universal.[11] Estas corrientes contrarias e interpretaciones convergentes estaban comprometidas por el hecho, muchas veces pasado por alto, de que la Ilustración era tanto histórica como

[7] Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001; J.G.A. Pococok, *Barbarism and Religion: Volume Two*, *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, y Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998. Véase también Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[8] Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24, y Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

[9] Véase, por ejemplo, Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, en especial las pp. 26-27, 146-147.

[10] Analizo estos temas con más detalle en Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", aunque, incluso en términos solamente del pensamiento ilustrado del siglo XVIII, considérense también las ideas de Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

[11] Puesto de otro modo, no sólo los esquemas racionalistas y analíticos, también las contrapuestas tradiciones historicistas y hermenéuticas articularon de varios modos los términos de la historia universal en desarrollo. Kelley, *Faces of History*, pp. 211-262.

filosófica, tanto acerca de la reescritura de la historia como sobre el repensar la filosofía. Las consecuencias fueron limitadas pero significativas. Por un lado, a lo largo del siglo XIX, pero también después, el tiempo y la temporalidad judeocristiana y mesiánica no perdieron su influencia en los mundos occidentales.[12] Por el otro, hacia la segunda mitad del siglo XIX, al menos en el Occidente protestante, el tiempo secularizado podía obtener un aura naturalizada, y un pensamiento de desarrollo se destiló (de maneras inciertas, pero poderosas) bajo la forma del progreso histórico.[13]

De ahí siguió que el tiempo se haya delineado cada vez más de modos jerárquicos para determinar pueblos y culturas en el movimiento de la historia, que estaba sobre todo proyectado como el curso del progreso. A menudo articulada con la oposición *Ur* entre lo primitivo y lo civilizado, no había aquí, sin embargo, un "ser" occidental singular ni un "otro" no occidental exclusivo. Más bien, en este terreno estaba en juego la diversidad de seres occidentales y las jerarquías históricas de la otredad no occidental. En este escenario, muchos pueblos (por ejemplo, africanos, afroamericanos y grupos indígenas en las Américas y el resto del mundo) todavía estaban sumidos en la etapa de la barbarie y el salvajismo, con muy pocas perspectivas de avance. Otras sociedades (por ejemplo, las de India y China) habían alcanzado los escalones ascendentes de la civilización, pero aún carecían de los fundamentos críticos de la razón. No obstante, otros pueblos (sobre todo del occidente o norte de Europa) habían evolucionado hasta los peldaños más altos de la humanidad gracias a las ventajas de la raza y la racionalidad y las propensiones de la historia y la nacionalidad. Sin duda, el pasado y el presente de este último conjunto de pueblos, incluyendo a los selectos europeos ilustrados, fueron tomados y presentados en general como un gran espejo. En este espejo se vislumbraba la historia universal del destino humano, un destino representado como grupos y sociedades que o bien fracasaban o bien ascendían hasta el escenario de la modernidad.

[12] En relación sólo con Estados Unidos y su modelo puritano de secularización mundial, véase R. Laurence Moore, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Westminster John Know Press, 2003, y Vincent Crapanzano, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.

[13] No atribuyo una cualidad inexorable a estos desarrollos, ni tampoco niego que dichos procesos hayan tenido pasados contradictorios y críticos. Véase, por ejemplo, Fabian, *Time and the Other,* pp. 12-16.

Antes se refirió ya que la noción y la narrativa de la modernidad implicaban un rompimiento con el pasado, con sus historias siempre insinuando rupturas con el ritual y la magia, y brechas entre el encantamiento y la tradición. Siguiendo interpretaciones oficiales, como concepto que marca un hito, se ha considerado que la modernidad encarna un estatus nuevo y diferente de los periodos precedentes. Dos discusiones contemporáneas sumamente importantes que explican los atributos críticos de la modernidad habrán de bastarnos aquí.

El filósofo Jürgen Habermas ha sugerido que, bajo la modernidad, la noción del mundo "nuevo" o lo "moderno" pierde un "significado meramente cronológico" para adoptar, en su lugar, "la relevancia opositora de una preponderante 'nueva' era". De aquí se desprende que el orden normativo de la modernidad tenga que cimentarse fuera de sí misma, más que tomar sus disposiciones de modelos de otras épocas, obviamente anteriores.[14] De igual modo, el historiador Reinhart Koselleck ha sostenido que, a partir del siglo XVIII, los regímenes de historicidad bajo la modernidad han implicado una serie de separaciones semejantes entre el pasado y el presente, la profecía y la predicción, así como entre las figuraciones escatológicas y las visiones seculares. Es decir que la modernidad, de manera innata, insinúa orientaciones novedosas hacia el pasado, el presente y el futuro.[15] Ahora bien, éstos son argumentos persuasivos que incluyen sus verdades propias, pero también presentan a la modernidad en términos idealizados. Al mismo tiempo, y precisamente por estas razones, las interpretaciones resultan extremadamente representativas. Nada de esto debería sorprendernos, pues las persuasiones y verdades de dichos argumentos y su presentación de la modernidad en términos idealizados están inextricablemente entrelazadas unas con otras. Ciertamente vemos que aquí están en juego ni más ni menos que los encantamientos perdurables de la modernidad.

En primer lugar, hace mucho tiempo que las explicaciones influyentes y trilladas de la modernidad se han basado en ubicar sus términos constitutivos como absolutamente inherentes a Europa. Esto es, que se ha entendido la modernidad como un conjunto de fenómenos generados sólo dentro del Occidente. Producida dentro de un Occidente imaginario pero

[14] Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 5.

[15] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press, 1985, en especial las pp. 3-20.

tangible, sólo tiempo después se exportó de diversas maneras la modernidad hacia otras partes de la humanidad. Ahora bien, justamente esta medida sirve para anular la dinámica del colonizador y el colonizado, la raza y la razón, la Ilustración y el imperio, la cual ha sido constitutiva de los términos y las texturas de la modernidad como historia.[16]

En segundo lugar, a menudo las aproximaciones hacia la modernidad han supuesto tamizar los procesos históricos que han asistido a su surgimiento y desarrollo a través de filtros resueltamente generales. Desde la historia hasta la sociología y la filosofía, se asume que los diseños modulares de la modernidad existen a priori, lo cual proporciona los medios para aproximarse, analizar y comprender las causas, características y consecuencias —así como los términos, ámbitos y trayectorias— de estos fenómenos.[17] Esto ha servido para subordinar las manifestaciones cotidianas y los márgenes críticos de la modernidad, lo que a su vez subestima sus discusiones y contradicciones, tanto en los mundos occidentales como en los no occidentales.

En tercer y último lugar, las representaciones y las definiciones de la modernidad —y sus procesos concomitantes como la secularización y conceptos afines como la libertad— han implicado una interacción incesante entre sus atributos ideales y sus manifestaciones reales. Esto significa no sólo que lo real se haya tomado como ideal, sino que incluso cuando se re-

[16] Hay que considerar que, de alguna forma, este problema aún caracteriza la reciente, sensible, sugerente y notable develación de términos, ámbitos y trayectorias de la modernidad realizada por Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.

[17] En lugar de proporcionar ejemplos de los escritos aparentemente interminables que encarnan dichos procedimientos de manera directa, permítanme tomar un solo ejemplo importante. En su influyente texto sobre la escritura de la historia, Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob adoptan un tono secamente irónico y ligeramente burlón hacia lo que ellas denominan "un modelo heroico de la ciencia" de la Ilustración, uno que en su opinión delinea y estructura el conocimiento moderno, en particular la historia. Sin embargo, las autoras no sólo investigan insuficientemente la pluralidad de las tradiciones de la Ilustración, sino que la mayor parte de su propia interpretación de esquemas de conocimiento se apoya en el modelo heroico que ellas ridiculizan en vano. Aquí hallamos justamente los encantamientos de la modernidad que se analizan en este volumen. Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995. Estas dificultades van desde la historia hasta la filosofía, y yo examino el sitio de las suposiciones modulares de la modernidad en tanto apuntalan la importante y crítica obra de Habermas en Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

conoce un hueco entre ambos, se considera que lo real tiende hacia lo ideal, de modo que se refuerzan recíprocamente. Aquí entran en juego mucho más que meros errores de interpretación, puesto que son precisamente los añadidos de las articulaciones reales y las proyecciones idealizadas de la modernidad lo que define sus dimensiones mundanas. De distintos modos habré de regresar sobre estos puntos.[18] Lo que ahora quiero resaltar es el hecho de que, tomados en conjunto, estos procedimientos manifiestan notables registros de trazos jerárquicos del tiempo y el espacio. Tanto de manera consciente como inadvertida, dichos registros suponen dos medidas simultáneas: al representar el Occidente como la modernidad, exhiben la modernidad "*como* el Occidente".[19]

La idea de la modernidad como un distanciamiento del pasado se basa en el hecho de imaginar rupturas dentro de la historia occidental. Pero esta idea no puede evitar indicar la importancia de las separaciones del Occidente con mundos no occidentales, sean éstas explícitas o implícitas. Por un lado, la cesura definida por la modernidad como un nuevo comienzo se desplaza hacia el pasado, "precisamente hasta el inicio de los tiempos modernos" en Europa.[20] Es más allá de este umbral donde se estima que el presente renueva su vitalidad y novedad bajo la modernidad. Por otro lado, exactamente cuando se privilegia lo moderno como el periodo más reciente, la novedad y la vitalidad de la modernidad hace frente a los espectros de lo "medieval", lo "supersticioso", lo "profético" y lo "espiritual" que allí deambulan. Estos espíritus constituyen una presencia previa *y* un proceso en curso. Cada tentativa por atraerlos al presente supone caracterizarlos como atributos del pasado. Me refiero a la manera como en las representaciones imperantes los talibanes y Al Qaeda son al mismo tiempo "coetáneos" y "medievales", así como al modo como en las interpretaciones más

[18] Por ejemplo, más adelante analizaré el activo intercambio entre el "debería" y el "es", entre lo "ideal" y lo "real", sobre todo en relación con las propuestas de la secularización del mundo. El asunto es que, en vez de considerar a uno u otro como una mera figura de paja, es importante rastrear la manera como el entrelazamiento de estas propuestas ha apoyado no sólo las interpretaciones académicas y cotidianas, sino también los mundos sociales que tratan de explicar.

[19] Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 15 (cursivas en el original).

[20] Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 5. De manera notable, Habermas resume aquí varios escritos históricos y filosóficos de suma importancia.

penetrantes la importancia actual de la "espiritualidad hindú" y la "tradición india" resulta a un tiempo contemporánea y anacrónica.

Sugiero, pues, que los significados, las interpretaciones y las acciones que caen fuera de los horizontes de la modernidad guiados por el desencantamiento tienen que ser trazados como a la zaga de este novedoso escenario. Los delineamientos espaciales y las medidas temporales del Occidente y de lo que no es occidental se apoyan en la trayectoria del tiempo, un eje que pretende ser normativamente neutral pero que es, de hecho, profundamente jerárquico. Esto quiere decir que la noción precisa de la modernidad como una ruptura con el pasado divide los mundos sociales e históricos en lo tradicional y lo moderno, además de seguir denominando y animando otras oposiciones, como las que se dan entre el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, la magia y la modernidad.

¿Por qué las antinomias de la modernidad han desempeñado un papel tan importante en el delineamiento y la configuración de los mundos sociales? Estas oposiciones surgieron incrustadas en los formidables proyectos del poder y el conocimiento, volcándose hacia la Ilustración, el imperio y la nación, así como dentro de los retos que tales proyectos enfrentan. Éstos han estado motivados como diversos proyectos "no sólo para mirar y registrar, sino para registrar y reconfigurar" el mundo, como nos dice Talal Asad.[21] No es de sorprender, pues, que las oposiciones mismas asumieran una autoridad analítica y persuasiva *y* que adquirieran atributos mundanos convincentes, articulados de distintos modos junto con representaciones de la modernidad y su trayectoria como un proyecto de progreso que se desarrolla a sí mismo y como una evidente encarnación de la historia.

Pese a su cuestionamiento crítico, estas oposiciones aún cautivan y seducen. Llevando una vida fascinante dentro y fuera de la academia, radican en discernimientos conservadores, imaginarios liberales, visiones radicales y alternativas primitivistas de la Nueva Era. Por un lado, las oposiciones aquí analizadas no sólo yacen en el corazón de la espesa institucionalización del Occidente como historia y modernidad —y como sutiles configuraciones de la raza y la razón dentro de las misiones civilizadoras y las culturas coloniales—, sino en el centro de los proyectos amplificados de modernización del Tercer Mundo y el desarrollo gubernamental. Siempre enredadas

[21] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 269.

en las complicidades entre las representaciones de la historia y los artificios del progreso, tales oposiciones dan forma y suturan las agendas militantes del nacionalismo militarista, desde la musculosa salvaguarda de la paz de George Bush y sus compinches, hasta las celebraciones de las bombas hindú e islámica en India y Pakistán. Por otra parte, estas antinomias han resultado cruciales para las configuraciones de la tradición y la comunidad realizadas por los pueblos colonizados y los subalternos contemporáneos, definiendo así los nacionalismos anticolonialistas y los esfuerzos contrahegemónicos. Así como las antinomias de procedencia académica suelen estar enredadas en los binarios de los mundos cotidianos, del mismo modo las críticas en boga de los imaginarios eurocéntricos, las representaciones occidentales y la modernidad singular, a menudo reestructuran dichas dualidades, produciendo entonces lecturas diferentes de la tradición y la comunidad y diversas cosificaciones del imperio y la modernidad.[22]

SUJETOS DE LA MODERNIDAD

Percibo la incomodidad de los lectores. Parecen preguntar, incluso si todo esto es cierto, ¿qué es exactamente la modernidad? Permítaseme comenzar con la proposición de que se necesita entender la modernidad como

[22] Se requiere una aclaración cuidadosa en este punto. Mientras que resulta relevante registrar el lugar de las oposiciones perdurables de la modernidad durante la modelación de mundos sociales, es igualmente importante ocuparse de las elaboraciones contrapuestas de la separación analítica, ideológica y cotidiana entre las culturas encantadas o tradicionales y las sociedades desencantadas o modernas. Las discusiones están presentes en el seno del pensamiento post Ilustración y la academia no occidental, cada uno incluyendo críticas del Occidente en el pasado y en el presente. Ciertamente, las elaboraciones actuales de las oposiciones jerárquicas de la modernidad las han dotado de un valor contradictorio y una preeminencia contraria. Aquí habremos de encontrar ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y de autoridad. Todo ello está registrado por el *particular* desentrañamiento de tradiciones divergentes de interpretación y explicación que se halla en el centro de la modernidad en tanto ideología e historia. Me refiero aquí a las tendencias opuestas que se han descrito como racionalismo e historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico. Resulta crucial rastrear la frecuente combinación en la práctica intelectual de estas tendencias, a fin de encontrar las contradicciones y las discusiones y las ambivalencias y los excesos de los conocimientos modernos. Entre todo esto, tales medidas nos permiten prevenirnos en contra de lo que el antropólogo histórico haitiano Michel Rolph-Trouillot ha descrito como nuestra arrogancia contemporánea para exagerar la singularidad de nuestros tiempos y de nuestro conocimiento.

algo que recurre a distintos procesos históricos durante los últimos cinco siglos. Allí encontraremos procesos que implican, por ejemplo, el comercio y el consumo, la razón y la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el ciudadano-sujeto, las esferas públicas y los espacios privados, y la(s) religión(es) secularizada(s) y los conocimientos desencantados. Al mismo tiempo, también se inscriben aquí procesos que involucran los imperios y las colonias, la raza y el genocidio, las fes renacientes y las tradiciones cosificadas, los regímenes disciplinarios y los sujetos subalternos, así como la magia del Estado y los encantamientos de lo moderno.

Esto quiere decir que durante los últimos cinco siglos los procedimientos de la modernidad como historia han sido todo menos perfectos, homogéneos o sencillos, contrariamente a quienes opinan a favor de una trayectoria única de este fenómeno. Tales procedimientos encontraron distintas expresiones en diferentes partes del mundo, de modo que la modernidad siempre ha sido representada en plural: *modernidades*. Al mismo tiempo, ya sea caracterizados como la modernidad o las modernidades, dichos procedimientos han hecho referencia a procesos de significado y poder sin duda contradictorios, divididos y cuestionados. En realidad, es dentro de esta pluralidad y heterogeneidad, que la diferencia y la contradicción, las oposiciones constitutivas de la modernidad, las jerarquías formativas y las diferenciaciones seductoras —por ejemplo, entre lo tradicional y lo moderno y las otras antinomias jerárquicas que implican— se escenifican y se elaboran. No resulta sorprendente que aquí también hayamos de encontrar los encantamientos perdurables de la modernidad. (Éstos activan en particular, como he advertido, la imagen inmaculada de los orígenes y los fines de la modernidad, así como sus convincentes oposiciones, las formidables mitologías del imperio y la magia de la nación, y también los distintos encantos del dinero y los mercados.) Puesto de otro modo, como historia, los términos de la modernidad están articulados con empeño, pero también están divididos, incluso dislocados entre sí.[23]

Estos procesos no constituyen procedimientos carentes de sujetos. Por el contrario, surgen expresados por sujetos de la modernidad, sujetos que han engarzado y elaborado las estipulaciones de la modernidad como his-

[23] Para un análisis de los temas esbozados en este capítulo en relación con materiales históricos y etnográficos, véase Dube, *Stitches on Time*.

toria. Aquí resulta muy poco adecuado combinar *el sujeto de la modernidad* con *el sujeto moderno*. ¿Qué quiero decir con esto? Las discusiones importantes y las concepciones comunes de la modernidad con frecuencia han comenzado por concebir el fenómeno en la imagen del sujeto moderno europeo y euro-estadounidense, por lo general de género masculino. En contraposición, al hablar de sujetos de la modernidad, me refiero a los actores históricos que han participado activamente en los procesos de la modernidad, tanto en el sentido de *sujetos a* estos procedimientos como de *sujetos que configuran* dichos procesos.

En los últimos siglos, los sujetos de la modernidad han incluido, por ejemplo, a comunidades indígenas en las Américas bajo el dominio colonial y nacional, a pueblos de ascendencia africana no sólo en ese continente, sino en diferentes diásporas en el mundo y, desde luego, a subalternos y marginales y a mujeres y hombres de élite, tanto en escenarios no occidentales como en occidentales. En el caso de India, los sujetos de la modernidad no son únicamente las clases medias occidentalizadas y progresistas, sino también campesinos, artesanos y obreros que han articulado de diversas maneras los procesos de la colonia y la poscolonia, un punto al que regresaré más adelante.

¿Quiere todo esto decir que, mediante un principio cronológico no declarado, estoy afirmando que todas las personas que viven en la era moderna cuentan axiomáticamente como modernas? ¿Acaso estoy pasando por alto la modelación del sujeto, moderno o no moderno? En realidad, para nada. Pues de vez en vez los sujetos de la modernidad han demostrado que existen múltiples maneras de ser moderno. Ya han ingresado y excedido las determinaciones del sujeto moderno occidental, sugiriendo la necesidad de repensar los conceptos exclusivos de esta entidad, como imagen y como práctica. Sin embargo, con demasiada frecuencia, los sujetos de la modernidad también han traicionado la escasa atención hacia las sutilezas del sujeto moderno occidental, al mismo tiempo que articulan los términos perdurables de la modernidad.[24] Lejos de sorprender, estos sujetos han inscrito, dentro de sus medidas y significados, las contradicciones, disputas y diferencias formativas de la modernidad.

[24] Cabe recalcar que existen otros sujetos modernos además de los occidentales. Estos distintos sujetos modernos en el Occidente y en el no Occidente también son sujetos de la modernidad. Mas no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos, claro está.

Todo esto a fin de subrayar también la importancia de los afectos y la subjetividad —por tanto tiempo privilegiados en el(los) modernismo(s)— en las exploraciones de la modernidad. Así ha de hacerse, y ha de evitarse considerar el(los) afecto(s) como lo Otro reprimido de lo moderno, o entender al(a los) sujeto(s) como seres soberanos.[25] Huelga decir que semejantes medidas son importantes para desentrañar los procedimientos de la modernidad. ¿Sucede acaso que mi articulación de los sujetos de la modernidad extiende provechosamente el rango de abordajes de la modernidad y sus participantes? ¿Cuáles son las implicaciones de semejante reconocimiento, para la trama en distintas texturas y transformaciones, de los sentimientos y las subjetividades —incluyendo experiencias, articulaciones y elaboraciones plurales del tiempo y el espacio y su engranaje—, en las consideraciones de la modernidad? ¿No sugiere esto la necesidad de repensar, en los debates sobre la modernidad, las imágenes exclusivas del sujeto moderno, tanto en las arenas no occidentales como en las occidentales?

DISTINCIONES DE LA MODERNIDAD

Permítanme ahora dirigirme a algunas de las diferencias de los sujetos de la modernidad y los sujetos modernos, siempre teniendo en mente los encantamientos de la modernidad. Comenzaré por abordar cuestiones de religión y política bajo los regímenes de la modernidad. La suposición aquí, aguzando la inmaculada imagen de la modernidad, es la siguiente. Desde la Reforma protestante, en el Occidente moderno, la religión experimentó una profunda transformación, convirtiéndose en un asunto a grandes rasgos tolerante y por lo general privado, con procesos de secularización que abarcan la "privada" e intacta autonomía de la religión.

Cuando escribo críticamente acerca de esta suposición, no deseo que se me malentienda. Mi sugerencia no es tan tonta como para decir que los procesos de secularización en los últimos siglos han sido sólo una ficción, una mentira. Tampoco estoy proponiendo que exista una discrepancia in-

[25] Sobre el tema de los sentimientos, me pareció esclarecedor William Mazarella, "Affect: What is it good for?", en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 291-309.

eludible entre el ideal del secularismo y su realización en la historia, una inevitable distancia entre la prédica y la práctica, proyectando así la historia de la secularización como una narrativa incompleta, para llegar sin embargo a su resolución inminente. Antes bien, mi propósito es reflexionar sobre el modo como la fuerza y el alcance de esta presuposición, al igual que el *telos* del progreso, otro monumental encantamiento de la modernidad, constituye la base misma de nuestros mundos, con sus verdades heredadas e interiorizadas yaciendo en el centro de los lugares comunes y las percepciones oficiales de la religión y la política.[26]

Entre las consecuencias, resulta sumamente pertinente la extirpación de los entramados de la religión y la política en el Occidente moderno.[27] Las percepciones de la interacción entre el terreno categórico de la religión y la política en, digamos, el Reino Unido o los Estados Unidos de América —como parte de un Occidente cosificado— suelen apoyarse fácilmente en una brecha ofrecida entre lo ideal y lo real. El primero de éstos, la idea doctrinal, es la norma verdadera y el segundo, la realidad imperfecta, es tan sólo una desviación.[28] Esto minimiza la manera por la cual lo ideal y lo real —en cuanto a la separación entre la religión y la política se refiere— se configuran y reconfiguran mutuamente, cada uno apartado pero entrelazado, mucho más que meras figuras de paja. Ello también quiere decir que los distintos entramados de la religión y la política en el islam o el hinduismo o el budismo, en Afganistán, India o México en tiempos modernos, por lo regular aparecen como figuras de ausencia, de carencia y de fracaso; como imágenes imperfectas en el espejo de un Occidente inmaculado y secular. Dichas proyecciones insinúan una vez más los encantamientos perdurables de la modernidad.

Existen elisiones de peso que están en juego aquí. Consideremos rápidamente la interacción entre las tradiciones autorizadas y las historias mo-

[26] Véase en particular Asad, *Genealogies of Religion*. Véase también Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on* Sui Generis *Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

[27] Véase, por ejemplo, Hartmut Lehmann y Peter van der Veer (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[28] En contra del principio de lo que tales aseveraciones sugieren en cuanto a las estipulaciones de la secularización en la vida cotidiana, considérense las implicaciones de las exploraciones de Crapanzano sobre la densa presencia del "literalismo" en la religión y el derecho en Estados Unidos hoy día. Crapanzano, *Serving the Word.*

numentales que yacen en el centro de las autoconfiguraciones modernas del Estado y la nación, sobre todo en tiempos recientes. Antes he dado a entender que las representaciones de la modernidad imbuyen categorías y arenas con una prominencia distintiva. Una categoría/arena de este tipo es el concepto-terreno de tradición.[29] Esto ha significado que en el asunto de negociar y representar la modernidad como imagen y como práctica, los sujetos de la modernidad —desde el primer hasta el cuarto mundo— han desenredado tradiciones particulares como constitutivas de sus identidades específicas. Estas estrategias han sido características tanto de comunidades "locales" como de Estados-nación, sumamente acrecentadas bajo las condiciones de la modernidad contemporánea.[30] Ciertamente, el peso de las tradiciones auténticas y las identidades autorizadas en este terreno distinto pero traslapado —desde lo "local" a lo "nacional" y hasta lo "global"— surge atado íntimamente a las oposiciones jerárquicas de la modernidad, figuras del interminable encantamiento.

La interpretación y la institucionalización novedosas de tradiciones remotas de pueblos y territorios han ido de la mano con construcciones y sedimentaciones más recientes de las monumentales historias del Estado y la nación. Esto ha tenido lugar tanto a corto como a largo plazo, desde la modificación de los rostros de la civilización nacional en India, hasta los cambiantes destinos de la nación mestiza en México o los variables porvenires del Estado multicultural en las democracias occidentales. Sin embargo, esto no debería sorprendernos. Así como los imperativos formativos y pedagógicos de la nación se implican mutuamente, del mismo modo la nación se configura al mismo tiempo con sus tradiciones pasadas y sus diferencias presentes, es decir, la historia imaginada e institucionalizada en una enorme escala. Esto quiere decir que los términos y las visio-

[29] Exponer los asuntos de este modo no significa excluir la categoría de "tradición". Antes bien, se trata de enfocar la atención en distintos horizontes para considerar con cuidado las posibilidades de la "tradición" tal como la expresan, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, y Stephen Watson, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

[30] Analizo estos temas —en diálogo con parte de la vasta literatura que ha engendrado— en Dube, *Stitches on Time*, y Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary Historywriting on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

nes de la historia monumental yacen en el centro de las narrativas y las prácticas del Estado y la nación modernos, si bien asumiendo formas críticamente diferentes.[31]

Al presentar este cuadro con amplias y rápidas pinceladas, estoy consciente de los riesgos que implica traer a la existencia los diseños modulares más recientes de la modernidad, mientras que dejo pasar por alto las dimensiones críticas de sus interpretaciones previas. Por ejemplo, ¿acaso estoy ignorando los procesos clave de la secularización, la individualización y la separación de los ámbitos privado y público, privilegiando más bien las representaciones exclusivas de las historias monumentales, como constitutivas de la modernidad? Bueno, en realidad, no en lo absoluto.

Por una parte, ya antes he señalado los procesos de secularización y los desarrollos de lo privado y lo público como algunos de los atributos más importantes de la modernidad. Sin embargo, también he insinuado que es importante ver más allá de un sendero exclusivo de secularización e individualización, reconociendo precisamente las diversas articulaciones de lo "privado" y de lo "público" a través del tiempo, del espacio y de sus entramados, al tiempo que también se registra la inmaculada imagen de estos procesos en el despliegue de la modernidad. Esto, porque hacerlo de otro modo implicaría apoyar indefinidamente las oposiciones jerárquicas de la

[31] Aquí sugiero que los atributos importantes de la historia monumental yacen de forma muy diversa en el centro de lo que Hansen y Stepputat han clasificado recientemente como tres lenguajes "prácticos" de gobierno y tres lenguajes "simbólicos" de autoridad que son "particularmente relevantes" para comprender el Estado. (Los primeros consisten en la "afirmación [del Estado] de la soberanía territorial vía la monopolización de la violencia", "la reunión y el control del conocimiento de la población" y "el desarrollo y la administración de la 'economía nacional'". Los últimos suponen "la institucionalización del derecho y el discurso legal como el lenguaje oficial del Estado", "la materialización del Estado en una serie de signos y ritos permanentes" y "la nacionalización del territorio y las instituciones estatales mediante la inscripción de una historia y una comunidad compartida en los paisajes y la comunidad cultural".) A todas luces, la historia monumental articula la institución de la nación como una "comunidad imaginada", como la labor de la diferencia nacionalista anticolonial y como configuraciones diarias del Estado y la nación. Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, "Introduction: States of imagination", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 7-9. Véase también Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, y Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

modernidad o tan sólo reiterar la complejidad empírica de la historia moderna como categorías analíticas inquietamente desafiantes, o, en efecto, estar simultáneamente atado a una estrategia y a una medida.

Por otra parte, también reconozco la importancia del pensamiento mediante las distinciones de las historias monumentales del Estado y la nación, que suceden en diferentes formas y tamaños, en matices y patrones divergentes. Al mismo tiempo, mi argumento es que en estas diferentes expresiones de la historia monumental encontramos articulaciones plurales y disyuntivas de la modernidad, lo cual resulta cierto tanto para los estados seculares como para los regímenes que rechazan los principios de secularización, individualización y la separación entre lo público y lo privado. Después de todo, desde hace ya mucho tiempo, las propuestas antimodernistas —que incluyen, de manera importante, las posiciones que niegan las aseveraciones a favor de lo secular— aparecen enredadas con términos oficiales y autorizados, con oposiciones perdurables de la modernidad. De igual modo, la negociación y el rechazo de un Occidente moderno y dominante dentro de los decretos de la historia monumental merecen ser examinados críticamente. En conjunto, lo que aquí entra en juego es nada menos que las concatenaciones de temporalidades distintas y coetáneas y las historias traslapadas y heterogéneas que de diversas maneras acoplan y revuelven las jerarquías y oposiciones de la modernidad.

EL INDIO MODERNO

Plantear los asuntos de esta forma aclara las presuposiciones que proyectan a India como una "tierra del nunca jamás", embebida de una tradición interminable, apenas despertando de su letargo, en la estela de la globalización, para adoptar abiertamente la modernidad occidental, y comparten un terreno común con las imágenes que representan el subcontinente indio como una combinación de lo tradicional con lo moderno en las últimas décadas. Ambos argumentos se apoyan en proyectos previos y en oposiciones jerárquicas de una modernidad esencialmente occidental y una tradición por naturaleza india. En su lugar, lo que sugiero es que debemos entender los procesos de la modernidad, incluyendo sus discrepancias, en el subcontinente indio en los últimos dos siglos como algo moldeado por diversos sujetos de la modernidad, así como por sujetos modernos particulares.

Consideren el caso del nacionalismo político anticolonial en el subcontinente, que tuvo sus orígenes a finales del siglo XIX.[32] Por un lado, los esfuerzos subalternos en el amplio terreno del nacionalismo indio no fueron obra de sujetos modernos, sino de sujetos de la modernidad. Estos esfuerzos participaron en procedimientos de la nación moderna al articular visiones específicamente subalternas de la libertad y sus propias iniciativas independentistas. Aquí también encontramos marcos de significado y lenguajes de batalla que cumplieron y excedieron los objetivos y las estrategias de un liderazgo nacionalista que por lo general emanaba de la clase media. No sólo sucede que la naturaleza complementaria de las prácticas subalternas incluya sus interpretaciones particulares de la nación y su particular política del nacionalismo. El asunto es que también el nacionalismo subalterno transfirió agendas del insurgente campesino en la India del siglo XIX, un insurgente que no era un sujeto "prepolítico", sino uno coetáneo con, contemporáneo y constituyente de, la política bajo el colonialismo moderno y la modernidad colonial.[33] En cada caso, los subalternos indios se comprometieron con y expresaron procesos modernos en tanto sujetos de la modernidad.

Por otro lado, el nacionalismo clasemediero en India, obra de sujetos modernos indios que eran bastante diferentes de sus contrapartes occidentales, expresó sus propias distinciones. Haciendo uso de los principios de la Ilustración y de las tradiciones posteriores a la Ilustración en Occidente, no sólo los imitó sino que los reelaboró de diversas maneras. Aquí encontramos traducciones y transformaciones de los ideales de la nación soberana y del ciudadano libre de Europa a través de las rejillas de la tierra nativa subyugada y del sujeto colonizado en India. Estos planteamientos sólo experimentaron un giro distinto en la política de Mahatma Gandhi, quien recurrió a varias corrientes del romanticismo moderno y a filosofías indias para explicar así su propio "tradicionalismo crítico". La crítica radical de Gandhi a la política liberal y a la civilización moderna era, de hecho, bastante ilustrativa de la modernidad, en particular de sus alegatos, sus encantamientos y desencantamientos. En cada caso, estaban en juego la modelación y la formación del sujeto indio moderno, quien recurrió a, pero

[32] Se puede encontrar una discusión más amplia del nacionalismo indio, basada en escritos recientes sobre esta cuestión, en Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity".

[33] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

también rebasó, las imágenes y las ideas del sujeto occidental moderno, lo cual nos indica de nuevo que existen distintos modos de ser moderno.[34]

La discusión anterior sugiere que los procesos de la modernidad en India, como en otras partes, se han caracterizado no sólo por el desacuerdo y la disputa, sino también por la ambigüedad y la ambivalencia. Ello resulta cierto respecto tanto del presente como del pasado. Por lo tanto, ahora planteo algunas interrogantes acerca del modo en que la modernidad se articula y se debate en las esferas política e intelectual en la India contemporánea, en especial para tratar de sacar conclusiones clave para la comprensión de sus características y encantamientos.

La política actual de la derecha hindú nacionalista, que es por completo moderna, encarna no obstante una profunda ambivalencia respecto a la modernidad. Ello se expresa, por ejemplo, en su articulación de un universalismo hindú alternativo, que no es una simple crítica del Occidente. Como ha argumentado Thomas Hansen, este universalismo alternativo "forma parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto nacional que se moderniza por medio de un nacionalismo cultural disciplinado y corporativista que puede ganar para India reconocimiento e igualdad (con Occidente y otras naciones) mediante la afirmación de la diferencia".[35] Dentro del nacionalismo hindú, su fetiche de una nación moderna se encuentra muy vinculado con esta ambivalencia, que a un tiempo anima y utiliza el control ideológico y las estrategias disciplinarias. Las afirmaciones de la diferencia y la pureza de la civilización hindú y la importancia de una nación moderna fuerte y poderosa van de la mano.

Por el contrario, en años recientes una gran variedad de perspectivas críticas han servido para destapar algunas cuestiones de la modernidad en India.[36] Éstas proveen lecciones muy valiosas. En primer lugar, dichas discusiones sugieren que reconocer la perseverante producción de tradiciones hecha por sujetos de la modernidad no implica proyectarlos —tradiciones

[34] Discutir estas inconexiones y distinciones en el seno de los nacionalismos indios anticoloniales no supone postular que, ya sea en su encarnación subalterna o en su avatar de clase media, estos esfuerzos personifican una alteridad inocente e inmaculada. El cuadro resulta mucho más enlodado y turbio, un tema que se discute en Dube, "Terms that bind".

[35] Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 90, 231.

[36] Estas perspectivas críticas sobre la modernidad en India se discuten en Dube, *After Conversion.*

y sujetos— como algo erróneo, defectuoso o insustancial. En su lugar, ello supone reconocer la enorme carga de tales tradiciones en los proyectos dominantes del Estado y la nación *así como* la fuerza ética de las aseveraciones particulares en torno de la comunidad y la tradición. Al mismo tiempo, en cada caso, esta admisión supone además explorar la manera como los signos del Estado llegan a asentarse en el corazón de las tradiciones y las comunidades, indicios concluyentes de que las comunidades y los pueblos trabajan, sin embargo, para engendrar significados distintos de la nación y la modernidad, de lo desconocido y lo familiar. En segundo lugar, cada vez resulta más evidente que inscribir la contingencia y la pluralidad de la modernidad alrededor del mundo no sólo significa insistir en "las modernidades alternativas". Antes bien, supone reconsiderar las modalidades del poder, los desarrollos de la diferencia y la incesante interacción que yace en el centro de los procesos de la modernidad. En tercer lugar, esto también implica no dar la espalda, sino desentrañar con cautela las imágenes exclusivas de la modernidad occidental en tanto moldean las concatenaciones y las discrepancias de todas las modernidades, mientras se reconoce que tales estipulaciones son elaboradas de diferentes modos por los sujetos sociales para producir resultados esperados y consecuencias inesperadas. La modernidad como historia está estrechamente vinculada con las imágenes de la modernidad. En cuarto y último lugar, debemos recordar que los significados mismos de la modernidad, los esbozos de la democracia y los propósitos del pluralismo no se pueden separar de las formaciones fundamentalmente diferentes de los sujetos sociales dentro de mundos ineludiblemente heterogéneos, moldeados por el pasado y emergentes en el presente. Es en las prácticas de estos sujetos que se hallan inherentes la ética y la política con miras a realizar y/o rechazar las posibilidades de la modernidad, la pluralidad y la democracia.

Todas estas consideraciones, además, colocan en primer plano dos conjuntos de cuestiones críticas. Por un lado, ¿qué es lo que entra en juego al explorar críticamente los términos del poder y los conocimientos dominantes, sin convertirlos en un terreno totalizado? ¿Acaso los intentos por pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad— no son sino simples ejercicios de refinamiento empírico y conceptual de estas categorías? Otra posibilidad es que tal vez impliquen un "giro ontológico", no sólo al apuntar hacia el problema de "lo que las entidades presuponen"

según las teorías y las cosmovisiones, sino también al cuestionar con cuidado "aquellas 'entidades' presupuestas por nuestras maneras típicas de ver y actuar en el mundo moderno".[37] ¿Cuál es el sitio de lo particular, de los "detalles", al desentrañar las determinaciones del poder y la diferencia?[38] ¿Cómo hemos de aproximarnos a las nuevas ortodoxias críticas que interpretan las categorías dominantes como "totalidades distópicas"?[39]

Por otro lado, ¿qué tipo de distinciones de significado y de poder preponderan en la elaboración de la tradición y la comunidad, de lo local y lo subalterno como categorías opuestas? ¿Acaso estas categorías enfrentadas deben residir en el lugar de los "particulares no recuperados", como antídotos a priori contra la autoridad, en los espejos de las interpretaciones críticas?[40] ¿Cómo tenemos que articular la densa sensualidad y las severas confusiones de la vida social, no sólo para cuestionar categorías estereotipadas y esquemas modulares de ordenar el mundo, sino también para pensar mediante proyecciones axiomáticas de la diferencia resistente que abundan en el aquí y el ahora, caracterizando las percepciones académicas y las concepciones trilladas?[41]

ARTICULAR LOS ENCANTAMIENTOS

Plantear las cuestiones de este modo es registrar la importancia de reconocer la relevancia de las oposiciones de la modernidad, pero sin cosificarlas; significa pensar mediante los encantamientos de la modernidad, pero sin intentar exorcizarlos. Sin duda, mis argumentos no proponen una solución

[37] Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4, una obra cuya influencia debería resultar evidente en estas páginas. Considérese también el cambio hacia una "práctica estratégica de la crítica" en David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10, 17-18.

[38] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

[39] Tomo prestada esta noción —y la de los "particulares no recuperados", a continuación— de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[40] *Idem*.

[41] En *Stitches on Time* elaboro algunos temas que surgen de estos dos conjuntos de cuestiones.

general a las oposiciones y a los encantamientos de la modernidad. Así, me abstengo de lecturas que buscan sin cesar los cimientos de estas oposiciones y encantamientos en los principios ilustrados y las tradiciones posteriores a la Ilustración sólo para alejar la imaginación y la comprensión de diversas energías humanas y enormes pasiones históricas que han reivindicado estas antinomias y animado estas tentaciones. Por el contrario, mi esfuerzo se dirige a construir con sumo cuidado un cuestionamiento y una exploración críticos de los mundos sociales, para avistar el lugar y la persistencia de las oposiciones y los encantamientos de la modernidad en las interpretaciones académicas y cotidianas.

Todo esto sugiere disposiciones específicas y traslapadas respecto a categorías analíticas y mundos sociales, que aquí indico sólo de manera breve y que elaboraré más adelante. En primer lugar, la modernidad y sus estipulaciones no aparecen aquí como meros objetos de conocimiento, allá afuera, esperando ser descubiertos, confirmados o refutados. Más bien dan a entender condiciones del conocimiento, entidades y coordenadas que apuntalan los mundos que habitamos, exigiendo una articulación crítica. En segundo lugar, al deliberar sobre los términos concluyentes y los penetrantes encantamientos de la modernidad, mis esfuerzos no sólo buscan proyectarlos como aberraciones ideológicas y como prácticas equivocadas. De maneras muy distintas, mis esfuerzos necesariamente reconocen más bien las densas dimensiones ontológicas que al mismo tiempo denominan y elaboran el mundo a fin de reconstruirlo. Por último, aquí me propongo cuestionar de manera meticulosa las categorías analíticas de procedencia académica, presentándolas junto con las configuraciones cotidianas de dichas entidades, los términos demandantes de los mundos de todos los días, sin privilegiar unas u otras, sino desentrañando ambas con atención, en vista de su articulación crítica.

Una vez registrado esto, aún queda por establecer algunas de las maneras en que mis argumentos encaran y amplían las discusiones en boga sobre la modernidad. Este paso es de suma importancia porque, como sugiere Bruce Knauft, desde la última década del siglo xx los excesos del "post" en el posmodernismo han hecho a varios académicos de distintas disciplinas "regresar con un tenor significativamente novedoso" al estudio de la modernidad.[42]

[42] Bruce Knauft, "Critically modern: An introduction", en Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54. Knauft proporciona un recuento útil, amplio y crítico de las discusiones recientes en torno de la modernidad. Véase también Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

La explicación que sigue es indicativa, más que exhaustiva, y se centra en unos cuantos puntos nodales del debate y la discusión.

Desde hace ya mucho tiempo y más en años recientes, la noción de lo mágico y lo moderno ha encontrado interesantes articulaciones, en especial dentro de la antropología crítica y los estudios culturales. Aquí, la influencia de las ideas de Marx ha sido particularmente fuerte en cuanto al fetichismo de la mercancía y la naturaleza mágica del dinero y los mercados, lo cual incluye la extensión de dichas ideas hacia otros ámbitos. En el pasado, los esfuerzos analíticos —en particular los que utilizan filtros como "críticas de ideología" y "falsa conciencia"— subsumieron las propuestas de Marx en sus afirmaciones relacionadas con la cosificación y la enajenación. No obstante, los escritos más recientes inscriben la magia de la modernidad —y la interacción entre lo mágico y lo moderno— como algo mucho más críticamente constitutivo de los mundos sociales.[43] Sin embargo, algunas corrientes importantes de este tipo de trabajos se han centrado en la magia del capitalismo y/o en el fetiche del Estado.[44] Otros textos se han orientado continuamente hacia la evocación simultánea y la desfiguración del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía moderna, a fin de reencantar la modernidad mediante la representación y la escritura surrealistas y del pensamiento y la teoría extáticos.[45]

Aquí considero importante cristalizar de modo crítico esta consideración de lo mágico de/y lo moderno, colocando las formaciones mágicas del dinero y el mercado, así como el fetiche del Estado y la soberanía, como

[43] Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Edward LiPuma, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004. Desde la perspectiva de la escritura de la historia, véase el copioso recuento que se presenta en Michael Saler, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111, 3, 2006: 692-716.

[44] Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001, y Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[45] Michael Taussig, *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge, 1996, y Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

parte de encantamientos más amplios de la modernidad. He hecho notar que los encantamientos se extienden desde las nociones inmaculadas de los orígenes y los fines de la modernidad hasta las mitologías monumentales de imperios y naciones, englobando aún más las oposiciones jerárquicas de la modernidad que dividen los mundos sociales al mismo tiempo que los mantienen juntos. Ahora bien, el presente trabajo inscribe estos encantamientos como elementos formativos de los mundos modernos. Esto quiere decir, una vez más, que me aproximo a los encantamientos de la modernidad no sólo como simples objetos de conocimiento, sino como condiciones del saber. De este modo, me evado de la tendencia persistente a descartar las representaciones y los cimientos de la modernidad una vez desveladas sus contradicciones y presunciones. De aquí se deriva que, mientras se aprende de un desenmascaramiento académico, surrealista y casi dadaísta del poder moderno, mi trabajo, en conjunto, señala la necesidad de mirar más allá de las respuestas incómodas, pero a la mano, ante la historia y la modernidad, a fin de reflexionar con mayor paciencia y prudencia sobre las cuestiones que éstas plantean.

Encontramos una sensibilidad compartida que proporciona una inmensa ayuda a lo largo de este camino. Mi trabajo, a su modo, busca cuestionar con cuidado las categorías y entidades de la modernidad, mientras que de manera crítica afirma conceptos y mundos en la estela de tal cuestionamiento. Esto quiere decir que este libro ni sucumbe al implacable romance de la resistencia/diferencia y/o la creciente inflación del poder/autoridad, ni recurre de pronto a críticas de ideología y a un conocimiento decididamente desencantador, lo que aún parece ser un recurso heredado en el seno de la academia actual. Antes bien, al mismo tiempo que se analizan las diversas dimensiones de la historia y la modernidad, aquí se reconocen no obstante sus profundos atributos mundanos, atributos que exigen un cuestionamiento cauteloso, pero que no ofrece ningún exorcismo fácil. Mucho más que un atributo estético, esta sensibilidad compartida y crítica resulta saludable para orientar y sustentar las interpretaciones de la modernidad y la historia, en especial si se concuerda moderadamente con el nuevo "giro ontológico" en curso en el saber político y social.[46]

Hay todavía más en este panorama. Este libro se ocupa de *y* amplía al menos tres conjuntos de puntos de partida en intersección que se encuen-

[46] S.K. White, *Sustaining Affirmation.*

tran en las discusiones recientes sobre la modernidad. En primer lugar se encuentran los estudios que han explorado de varias formas las cuestiones de una modernidad (modernidades), "temprana" y "colonial" y "múltiple" y "alternativa".[47] Estas exploraciones se prolongan hasta los esfuerzos que analizan las "antinomias" y las distinciones de la modernidad en contextos no occidentales e interculturales, valiéndose de los temas relacionados de raza y nación.[48] Debemos advertir aquí el importante papel que han desempeñado las elaboraciones explícitamente teóricas en torno de la modernidad y de lo moderno.[49] En segundo lugar están las obras que se centran en las diferentes articulaciones de la modernidad en tanto cimentadas históricamente y/o expresadas culturalmente, es decir, articulaciones que cuestionan las proyecciones a priori y el formalismo sociológico que apuntala la categoría-entidad.[50] Por último, tenemos las imaginativas indagaciones etnográficas, históricas y teóricas acerca de los parientes conceptuales de la modernidad, como la globalización, el capitalismo y el cosmopolitismo, así como las cuestiones concomitantes de Estado, nación y eurocen-

[47] Tani Barlow (ed.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997; Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999; Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern*; *Daedalus*, edición especial: *Early Modernities*, 127, 3, 1998; *Daedalus*, edición especial: *Multiple Modernities*, 129, 1, 2000, y Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.

[48] Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, Duke University Press, 2003.

[49] Por ejemplo, Mitchell, "The stage of modernity".

[50] Algunos ejemplos representativos incluyen: James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Sobre el sur de Asia, véase, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Dube, *Stitches on Time*; Hansen, *Saffron Wave*. Una vez más, esto no es sino un inventario ilustrativo.

trismo.[51] Como se mencionó con anterioridad, estos puntos de partida han servido para situar en primer plano, y más ampliamente, cuestiones de la modernidad en las agendas académicas y en los horizontes intelectuales.

Este capítulo promueve y parte de dichas preocupaciones a su propio modo. Para empezar, encara las vastas preguntas y conceptos implicados en las exploraciones y reconsideraciones en curso sobre la modernidad al concentrarse en el acoplamiento de cuestiones comunes y críticas, todas las cuales se vuelcan hacia temas del conocimiento histórico y antropológico. A continuación, más que simplemente reafirmar la pluralidad empírica de la modernidad/modernidades, este trabajo se aproxima a las múltiples articulaciones de la modernidad de maneras bastante peculiares, es decir teóricas, históricas, críticas y etnográficas, tanto en espíritu como en sustancia. Éstas consisten en registrar la diferencia y la contradicción y las opiniones y las discrepancias como habitantes del centro accidentado de la modernidad y la historia, abordado y entendido como imagen e ideología, como proceso y como práctica. Al mismo tiempo, estas medidas no suprimen las representaciones exclusivas de la modernidad *como* Occidente, pero sí rastrean con prudencia el papel de tales proyecciones en el desenredo de la modernidad en tanto historia, en la metrópoli y los márgenes, en el Occidente y fuera de él. El terreno en intersección aparece como marcado por el poder así como por la diferencia, por la autoridad y también por la alteridad. Por último, estos procedimientos y perspectivas no sólo reestructuran cuestiones/categorías amplias —de lo universal y lo particular, lo cosmopolita y lo vernáculo, lo global y lo local, el eurocentrismo y el indigenismo, el colonialismo y el nacionalismo, el Estado y la comunidad, la historia y la memoria— al tamizarlas por rejillas conceptuales específicas que suponen la interacción de la modernidad y la historia; también se quedan con expresiones divergentes y particulares de la modernidad, si bien en todo momento se ocupan de sus amplias implicaciones críticas, sin cosificar ni lo uno ni lo otro, sino reflexionando críticamente sobre *ambos* hasta la médula. No hace falta decir que estas disposiciones hacia, y las descripciones de, el íntimo entramado de la historia y la modernidad recorren todo este trabajo.

[51] Por ejemplo, Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001; Comaroff y Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism*; Carol Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, 2001.

Comencé este capítulo expresando que adoptar la perspectiva oblicua del encantamiento constituye un posible medio para comprender la modernidad de maneras novedosas. Falta por estipular que para mí los encantamientos *que perduran* también son encantamientos *para perdurar*, con miras a cuestionar de mejor manera su sombra y sustancia en el pasado y en el presente. Considérese la ironía y la parodia si nuestra labor consistiese simplemente en desmitificar —ya fuese mediante el ardid de amplificar la razón o el recurso de la crítica de la ideología— los encantamientos de la modernidad. Estos encantamientos constituyen las entidades formativas y las coordenadas clave de nuestros mundos, que no son ni mundos ni entidades por desencantar de una manera deliberada. Por el contrario, se trata de mundos por cuestionar cuidadosamente y por articular éticamente, incluso mundos por reencantar.[52]

[52] Para diferentes expresiones de estos procedimientos, véase White, *Sustaining Affirmation*; Chakrabarty, *Provincializing Europe*, y William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995. Véase también, M. Taussig, *Defacement.*

11. ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD

En este capítulo analizo los recientes puntos de partida de la antropología histórica centrando la atención en las cuestiones de identidad. En particular exploro el modo en que las identidades culturales han parecido incrustadas en, y articuladas por, la antropología histórica, lo que incluye las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos. Al hablar de identidades me refiero a procesos muy amplios de formación de sujetos, con lo que se expresa no sólo una concepción particular de la persona, sino de agrupamientos colectivos. En este entendido, las identidades contienen un medio crucial mediante el cual se perciben, experimentan y articulan los procesos sociales. Ciertamente, definidas dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, apropiación y aprobación, y poder y diferencia, las identidades culturales (y sus mutaciones) son elementos esenciales en la constitución cotidiana (y las transformaciones dominantes) de los mundos sociales. En la descripción que sigue a continuación analizo las maneras en que las antropologías históricas —incluyendo las aproximaciones poscoloniales y subalternas— han considerado a las identidades culturales e históricas como una parte de las elaboraciones críticas, a un tiempo teóricas y empíricas, de la colonia y el imperio, la historia y la comunidad, y la nación y la modernidad.

ORIENTACIONES DESENREDADAS

Hace unas tres décadas, el estudio seminal de Edward Said, *Orientalism*, puso de relieve las implicaciones mutuas del colonialismo europeo y el imperio con el conocimiento y el poder occidentales.[1] Desde luego, mucho antes de que apareciera este trabajo ya existían muchos estudios de las imá-

[1] Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

genes europeas de los pueblos no europeos, los cuales identificaron varios estereotipos, en especial los que rodeaban las identidades del sí mismo y del otro. Sin embargo, dicha investigación tendía a ser "documental más que crítica o analítica", de modo que se presentó un extraño despliegue de ejemplos de representaciones europeas, pero sus "afiliaciones discursivas y epistemologías subyacentes" a menudo fueron minimizadas.[2] Al intervenir en este campo, *Orientalism* analizó de manera convincente la fabricación discursiva —a un tiempo ideológica y material— del Oriente como un objeto y una identidad mediante la profunda dinámica del conocimiento y el poder constitutivos de los imperios occidentales.

Ahora bien, no es sólo que el pensamiento anticolonialista tenga un pasado mucho más largo que el estudio de Said —un punto al que habré de regresar— sino que, justo en el momento de la primera publicación de *Orientalism* y sus primeras lecturas, había otros escritos que expresaban preocupaciones relacionadas.[3] Al mismo tiempo, también los argumentos de Said tuvieron un efecto expansivo y sin precedentes en el mundo académico. Por un lado, *Orientalism* había modificado los términos del debate y la discusión sobre las representaciones metropolitanas de los pueblos no europeos y sus identidades culturales. Este viraje supuso ir del desvelamiento de los sesgos singulares de determinadas representaciones, a desentrañar los profundos terrenos de la dominación discursiva, un paso que además subrayó la complicidad entre las figuraciones imperiales previas y las interpretaciones académicas contemporáneas sobre el Oriente. Por otro lado, la obra de Said llegó a cristalizar los planteamientos cruciales —las tensiones críticas— de una arena académica emergente, una que implicaba la exploración de los discursos coloniales y las representaciones imperialistas.

En este terreno, las deducciones y los puntos débiles del trabajo crítico previo sobre la escritura colonial, incluyendo *Orientalism*, se elaboraron, se

[2] Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[3] Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, Londres, Verso, 1998 [1979]; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in crisis", *Diogenes*, 44, 1963, pp. 104-112; Abdul R. JanMohamed, *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

ampliaron y fueron rebasados por estudios de diferentes orientaciones. De especial importancia fueron las exploraciones de Homi Bhabha acerca de la "ambivalencia" inherente del discurso colonial —así como de las identidades "híbridas" y perturbadoras de los sujetos colonizados— a fin de desafiar las concepciones singulares de los escritos culturales coloniales.[4] Estos esfuerzos, además, convergieron con otros intentos en curso sobre las cuestiones de las identidades, en especial las que emprendieron algunas minorías y las feministas.[5] También elaboraron, con agudeza, la teoría postestructuralista, apoyando expresamente perspectivas antihumanistas.[6] En conjunto, desde comienzos de los años ochenta, las discusiones y los debates sobre las representaciones occidentales de los mundos no occidentales y las identidades no europeas, como parte de la amplia elaboración de teorías críticas del discurso colonialista, condujeron al gradual surgimiento del campo (ahora incluso considerado una disciplina) de los estudios poscoloniales, no únicamente en las arenas académicas metropolitanas, sino, de manera paulatina, también en los terrenos académicos provincianos.[7]

[4] Homi K. Bhabha, *Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994. Otras valoraciones críticas del texto de Said en los estudios culturales y literarios incluyen: Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997, pp. 34-73; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990, pp. 119-140. Véase también Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Otros compromisos constructivos y críticos con el orientalismo dentro de la antropología y la historia incluyen: James Clifford, "On *Orientalism*", en James Clifford, *The Predicament of Culture: TwentiethCentury Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988; Thomas, *Colonialism's Culture,* pp. 5-7, 21-27. Véase también Carol Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

[5] Por ejemplo, Abdul R. JanMohamed y David Llyod (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern studies: Deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985.

[6] Véase Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313; Bhabha, *Location of Culture*.

[7] Los escritos que introducen la teoría poscolonial constituyen una sobreproducción académica. Aquí, siguiendo mis propias preferencias, remito al lector interesado a los siguientes textos: Robert Young, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2001; Robert Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford

Durante las últimas dos décadas, algunas intervenciones importantes hechas por críticos poscoloniales —así como por estudiosos de la antropología, la historia y la religión— han continuado accediendo y excediendo la teoría del discurso colonialista. Al explorar la "idea", la "invención" y la "imaginación" de diversos terrenos e identidades geopolíticos subordinados alrededor del orbe,[8] dichos esfuerzos se interesaron por las dinámicas contradictorias, divididas y disputadas del imperio y la nación. Estas dinámicas estuvieron guiadas por las identidades entrelazadas de clase y género y de raza y sexualidad. Como veremos, estos escritos se centraron en proyectos de poder moldeados por los agudos enredos del dominante y el subalterno, el colonizador y el colonizado, y la metrópoli y los márgenes. De diferentes formas han cuestionado la indiscutible eficacia concedida a las agendas oficiales del imperio, la nación, la modernidad y la globalización. Ciertamente, dicho trabajo académico ha recurrido a materiales históricos, etnográficos y literarios para rastrear la interacción entre la construcción y la institucionalización de identidades emergentes, lo que implica conjunciones clave de las fronteras raciales y sexuales y las divisiones de género y clase como constitutivas de las culturas coloniales, las situaciones poscoloniales y los órdenes occidentales.[9] No es de sorprender que

University Press, 2003; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990; John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press, 2000; Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 1998; Ania Loomba, *Colonialism/postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998; Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997; Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996, y Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

[8] Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; Valentin Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; Ronald B. Inden, *Imagining India*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990; José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

[9] Para discusiones más amplias, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time*: *Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Saurabh Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary HistoryWriting on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology: Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007; Saurabh Dube, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México, 2007.

los estudios poscoloniales constituyan en la actualidad un vibrante campo de debate y discusión.

Acompañando estos desarrollos, desde fines de los años setenta estaban en marcha orientaciones críticas sobre la escritura de la historia del subcontinente indio. Como ya vimos, las revaluaciones del nacionalismo en el sur de Asia a menudo resultaron fundamentales para estos esfuerzos.[10] Al respecto, el desarrollo de los empeños de los estudios subalternos desempeñó un papel importante, basado en los encuentros de un pequeño grupo de jóvenes y entusiastas historiadores de India, la mayoría de los cuales estaba entonces en Inglaterra, con un distinguido profesor de la India colonial, Rajanit Guha, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex. Los protagonistas estaban separados por una generación, pero compartían una sensibilidad política y ética.[11] El propósito de sus discusiones en Inglaterra e India era analizar a fondo una nueva agenda para la historiografía del subcontinente, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados —protagonistas legítimos, pero despojados— en la conformación del pasado y que pudiera enmendar el desequilibrio elitista de una gran parte de los escritos en esta materia. Así nació el proyecto de los Estudios Subalternos.[12]

Al recurrir pero también al apartarse de las vastas tradiciones de "las historias desde abajo", en particular de sus variantes británicas, la declaración programática inaugural definió el objetivo del intento como un esfuerzo "por promover una discusión sistemática e informada de temas subalternos en el campo de los estudios del sur de Asia para rectificar la tendencia elitista de la mayor parte de la investigación y el trabajo académicos".[13] Aquí, la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos del marxista italiano Antonio Gramsci, se empleó como una metáfora para el atributo general de la subordinación en el sur de Asia, ya fuese que dicha subordinación se expresara en términos de clase, casta, edad, género, raza u oficio.

[10] Sumit Sarkar, *Modern India: 18851947*, Delhi, Macmillan, 1983; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

[11] Gyan Prakash "Subaltern studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494.

[12] Para más detalles, véase Dube, *Stitches on Time*.

[13] Ranajit Guha, "Preface", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, p. VIII.

A todas luces, las cuestiones de identidad fueron centrales para el proyecto. De esta manera, los anteriores ejercicios dentro del esfuerzo articularon de manera precisa las identidades subalternas, reconstruyendo las variadas trayectorias y las formas de conciencia de los movimientos de los grupos subordinados en India, a fin de enfatizar la autonomía y la agencia de estas comunidades.[14] Tales articulaciones de las identidades históricas dentro de los estudios subalternos tuvieron una doble dimensión: por una parte, la noción de subalterno pudo adquirir los atributos de una entidad singular y homogénea; al mismo tiempo, expresado como una categoría crítica, lo subalterno contenía posibilidades para continuar con análisis que elaboraran la articulación de identidades diferentes —de comunidad y clase, de casta y raza, de género y nación—.

No es de sorprender que, como parte del amplio desarrollo del esfuerzo de los Estudios Subalternos, las identidades de lo subalterno —como categoría y como entidad— han encontrado siempre variadas e incluso más vastas manifestaciones. Por una parte, los escritos más recientes dentro del proyecto han analizado las múltiples mediaciones y las diversas modalidades —de naturaleza social y epistémica, y con carácter cultural y discursivo— que apuntalaron la producción de sujetos subalternos y sus cambiantes identidades. En este renglón, los escritos de Shahid Amin, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey y Gyan Prakash, en particular, han empleado de diversos modos la noción de lo subalterno con el propósito de cuestionar el/los conocimiento(s) dominante(s) del imperio y la nación, el Estado y la modernidad.[15] Por otra parte, junto con el im-

[14] Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI, Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.

[15] Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 19221992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2006; Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

pulso original de los Estudios Subalternos para encontrar diversas apropiaciones y extensiones en diferentes continentes desde al menos la década de 1990, se han suscitado múltiples discusiones y debates, los cuales se han nutrido de más amplias consideraciones del conocimiento colonial y la diferencia poscolonial, de las políticas multiculturales y las identidades culturales.[16] De especial influencia en estas arenas han sido los escritos de Gayatri Spivak, que se valen de lecturas "deconstructivistas" y sensibilidades "estratégicas" para modelar lecturas a contrapelo de concepciones comunes de los sujetos subalternos.[17] Todo esto ha puesto de relieve la cuestión de las convergencias entre los estudios subalternos y los estudios poscoloniales.

[16] Un solo ejemplo habrá de bastar en lo referente al impacto del proyecto de Estudios Subalternos (del sur de Asia) en los escritos sobre Latinoamérica. No sólo se ha desarrollado un proyecto latinoamericano de largo alcance de estudios subalternos en Estados Unidos, sino que el trabajo del colectivo del sur de Asia ha encontrado amplia discusión en la misma Latinoamérica. Acerca de la primera tendencia, véase José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr (eds.), *Subaltern Studies in the Americas*, edición especial de *Dispositio/n: American Journal of Cultural Histories and Theories*, 46, 1994 [publicada en 1996]; Ileana Rodríguez (ed.), *A Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001; John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999. Sobre la segunda iniciativa, véase Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, Sierpe, 1997; John Kraniauskas y Guillermo Zermeño (eds.), "Historia y subalternidad", edición especial de *Historia y Grafía*, 12, 1999; Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*: *colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999. Véase también Florencia E. Mallon, "The promise and dilemma of subaltern studies: Perspectives from Latin American histories", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1491-1515, así como mi propia trilogía en español sobre antropología histórica: *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001; *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2003, e *Historias esparcidas*.

[17] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, pról. de Colin MacCabe, Londres, Methuen, 1987; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988. Tal vez dos momentos cruciales en la combinación de los estudios poscoloniales y los subalternos fueron: en primer lugar, el volumen *Selected Subaltern Studies* que Gayatri Spivak preparó con Ranajit Guha, una obra que tuvo un prólogo de Edward Said y que utilizó la anterior lectura deconstructivista que Spivak hizo del proyecto como su introducción (véase Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*), y, después, la interpretación que Gyan Prakash hizo de los estudios subalternos como una especie de crítica poscolonial. Prakash, "Subaltern studies as postcolonial criticism".

Ahora bien, vale la pena recalcar que las propuestas poscoloniales y subalternas con frecuencia se eliden mutuamente. Sin embargo, como esta discusión indicaría hasta ahora, éstas no deben colapsar juntas. Así, mientras que las orientaciones poscoloniales surgieron bajo el signo de la colonia, el proyecto de Estudios Subalternos nació bajo la marca de la nación. Esto quiere decir que mientras que las interpretaciones poscoloniales privilegiaron el colonialismo como un punto de partida histórico en la configuración del mundo moderno, el proyecto de Estudios Subalternos tomó como punto de partida los requisitos para examinar "el fracaso de la nación por ser reconocida".[18]

También sucede, no obstante, que desde un inicio los compromisos críticos tanto con la colonia como con la nación se caracterizaron por estas dos propuestas, cuando menos implícitamente. Ello no debería sorprendernos. Para empezar, los antecedentes ideológicos no sólo de las perspectivas poscoloniales, sino también de los estudios subalternos, se asentaban en largas e importantes tradiciones del pensamiento anticolonialista y de la práctica descolonizadora. Al respecto, los escritos y la política de Frantz Fanon, Amílcar Cabral y Aimé Césaire llegaron a ejercer una clara influencia en los desarrollos mismos de la academia poscolonial. Al mismo tiempo, los términos y las texturas de los estudios subalternos —de manera convergente con las perspectivas poscoloniales— surgieron igualmente formados por reflexiones antiimperialistas más amplias. Estas reflexiones se extendieron desde las diversas políticas del contracolonialismo y la descolonización que comenzaron en los años cuarenta hasta los acontecimientos de la década de 1960, que implicaron críticas del imperialismo y el racismo —encarnadas, por ejemplo, en el dramático momento de 1968— y la continuación de estas luchas en los años setenta en diferentes partes del mundo. En conjunto, los estudios poscoloniales y los subalternos fueron precedidos y moldeados por estos amplios desarrollos y la extensión de su espíritu en las esferas académicas, en especial las emergentes críticas de los paradigmas imperantes dentro de las disciplinas, así como los desarrollos de nuevas perspectivas en la izquierda, incluyendo la antropología crítica, la teoría de los "sistemas-mundo", los estudios sobre campesinos radicales y las revisiones críticas del marxismo.[19]

[18] "*The failure of the nation to come into its own*": Guha, "Preface", p. IX.

[19] Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 225-229, 308-314; Patrick Wolfe, "History and imperi-

Ciertamente, tras haber registrado las limitaciones de las perspectivas subalternas y poscoloniales que fácilmente se vienen abajo, en las páginas siguientes reflexionaré sobre los desarrollos clave surgidos de las intersecciones de ambas indagaciones, las cuales a su vez han influido formidablemente en los términos y las texturas de la antropología histórica. Además, de aquí se desprende que en vez de poner atención a ciertas controversias académicas momentáneamente importantes, pero en última instancia limitadas, en torno de estos acercamientos, he preferido centrarme en el lugar que ocupan estas perspectivas en los mundos más amplios de la identidad y la alteridad y el significado y el poder. En conjunto, a lo largo de este capítulo mi intento sería evitar la tendencia a excluir cómodamente la antropología histórica y los estudios poscoloniales y subalternos como esferas delimitadas con el objetivo, más bien, de desvelar las posibilidades que éstos poseen como indagaciones intelectuales.

CUESTIONES POLÉMICAS

Desde sus inicios, la crítica poscolonial y los estudios subalternos se han caracterizado por sus silencios intelectuales y sus tensiones teóricas, cuestiones que he analizado ya en otro lado.[20] El argumento ahora es que aproximarse a estas tendencias académicas como si estuviesen configuradas por polémicas clave significa reconocer de inmediato sus limitaciones *y* sus posibilidades. Dicha labor exige además considerar estas formaciones de conocimiento a la manera de títulos críticos —más que hacer de ellas una hipóstasis como conocimiento(s) plenamente acabado(s)— que surgieron en estrecha conexión con otras orientaciones teóricas, en particular la antropología histórica.

Por un lado, las dificultades cruciales que acosan lo poscolonial y lo subalterno, en tanto categorías y perspectivas, provienen del hecho de que sus muchos significados y sus discusiones persistentes registran una ambigüedad improductiva. De este modo, como han enfatizado en repetidas ocasiones críticos poscoloniales prominentes, como Anne McClintock y

alism: A century of theory, from Marx to postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 380-420.

[20] Dube, *Stitches on Time*; Dube, "Terms that bind".

Ella Shohat,[21] el concepto de lo poscolonial se ha sustentado en la división entre lo colonial y lo poscolonial. Al respecto, siguiendo una sugerencia aparentemente histórica, pero sin duda ideológica, un terreno totalizado (lo colonial) conduce hacia otra arena indiferenciada (lo poscolonial). Ello contribuye a homogeneizar la historia y a sanear la política. Lejos de sorprender, la noción de lo subalterno ha sido perseguida de igual manera con acusaciones de imprecisión empírica, de engrandecimiento analítico y de ofuscación epistemológica. Tales cargos perseveran cuando se trata a los estudios poscoloniales y subalternos como perspectivas privilegiadas y como indagaciones exclusivas.

Por otro lado, mediante distintas disciplinas y diversos contextos académicos, los esfuerzos duraderos que articulan y engarzan las perspectivas poscoloniales y subalternas, así como la antropología histórica, han emprendido labores sobresalientes, cada una llevando consigo agudas implicaciones para la comprensión de las identidades. Para empezar, dichos esfuerzos han repensado el imperio, con lo que también han señalado el persistente desempeño previo de los esquemas coloniales en los mundos contemporáneos. Así, han resaltado la enorme importancia y la influencia progresiva de la interacción de la Ilustración y el imperio, la raza y la razón, la metrópoli y los márgenes, y la religión y la política. Además, los escritos en este terreno también han cuestionado severamente el lugar de un imaginario pero tangible "Occidente" como historia, modernidad y destino, para cada cultura y toda identidad. De especial importancia han sido las nuevas interpretaciones de comunidades, historias y modernidades, las cuales han confrontado las concepciones previas y modulares de estas categorías-entidades. Además, los esfuerzos que trabajan sobre las identidades poscoloniales y subalternas han desentrañado los términos y los límites del Estado, la nación y el ciudadano en los mundos occidentales y no occidentales, con lo cual de manera prudente subrayan la importancia de la diferencia crítica en este ámbito diferenciado pero embrollado. Por último, al asumir estas tareas, los esfuerzos más proféticos han señalado hacia el lugar crítico y la presencia no sólo de la élite y los protagonistas heroicos, sino también de los sujetos marginales y subalternos —moldeados simultáneamente por las identidades entrecruza-

[21] Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 1995; Ella Shohat, "Notes on the postcolonial", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996.

das de género y raza, casta y clase, edad y oficio, comunidad y sexualidad— en la conformación de la colonia y la modernidad, el imperio y la nación, la religión y la política, y el Estado y el ciudadano. Registrar estos importantes desarrollos es proyectar la antropología histórica, las propuestas poscoloniales y los estudios subalternos como interlocutores-participantes en los más amplios debates en curso que replantean el Estado-nación y el Occidente, la colonia y la poscolonia, y la historia y la modernidad.[22] Evidentemente, las cuestiones de identidad han desempeñado un papel crucial en esto.

Cuando escribo acerca de la identidad en estas páginas me refiero a los procesos de formación de sujetos: procesos, formaciones y sujetos que militan contra las persistentes proyecciones de "individuos" soberanos y "comunidades" primordiales. Antes bien, como ya se indicó, las identidades suponen a un tiempo agrupaciones colectivas e individualidades particulares, donde el uno presagia al otro. Ello quiere decir que, como atributos críticos de la constitución de sujetos, las identidades son elementos esenciales en la producción y reproducción cotidiana de la vida social. Se dirigen hacia actitudes y figuraciones, normas y prácticas, y rituales y disposiciones que son al mismo tiempo simbólicas y sustantivas, así como estructuradas, pero también fluidas. Aquí se encuentran los recursos por medio de los cuales se perciben, experimentan y articulan las relaciones sociales dentro y entre grupos/clases/comunidades/géneros.

Es más, en la perspectiva que estoy trazando, las identidades están definidas dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, apropiación y consumo, imperio y modernidad, y nación y globalización. Éstas surgen mediadas de manera importante por configuraciones cambiantes de género y casta, raza y edad, oficio y sexualidad. Dichas relaciones y configuraciones, basadas en el poder, involucran diversas interpretaciones de la dominación y la subordinación —así como negociaciones e impugnaciones de la autoridad— en diferentes áreas. Constitutivos de las identidades dominantes y subalternas, aquí se encontrarán procesos contradictorios que de manera simultánea se han caracterizado por el trabajo de la hegemonía y la reelaboración del poder, lo cual forma parte de la misma lógica.[23]

[22] Para un análisis más detallado, véase Dube, *Stitches on Time*.

[23] Esto quiere decir que así como los errores analíticamente fatales circundan las interpretaciones de la hegemonía como un sistema cerrado de control cultural e ideológico por grupos dominantes, de la misma manera los errores teóricamente graves se ocupan de la cosificación de la autonomía y de la agencia subalterna. Dube, *Stitches on Time*.

Por último, en una orientación como ésta, la identidad no significa una igualdad a priori ni tampoco indica inventarios inmutables de creencias exclusivas, tradiciones delimitadas y costumbres características de comunidades particulares. Antes bien, las identidades suponen al mismo tiempo aseveraciones de igualdad y prácticas de diferencia. Vuelven sobre las formas en que los imaginarios simbólicos y las prácticas significativas están implicadas en, y vividas dentro de, los mundos humanos, insinuados en el centro de las enmarañadas relaciones y procesos contenciosos de estos ámbitos. Puesto que estas relaciones, procesos y mundos cambian, la transformación y la diferencia yacen en el corazón de las identidades.

Vale la pena hacer énfasis en que subrayar las intersecciones de los procesos diferenciados pero traslapados del poder, las tecnologías de representación, las relaciones de producción y los modos de reproducción como fundamentales para la articulación de identidades —ya en sí mismas interpretadas como una parte integral de las prácticas históricas— tiene importantes consecuencias. Al cuestionar proyecciones de identidad dominantes, trilladas y reduccionistas, se aclara el campo para explorar las contribuciones sustantivas y mutuas de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales en lo referente a la interpretación de las identidades.[24] Es justo a estas contribuciones críticas que ahora dirijo mi atención.

LA COLONIA Y EL IMPERIO

Las tendencias influyentes dentro de las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos solían tener la tendencia de tratar la colonia y el imperio como desarrollos totalizados.[25] Al mismo tiempo, los escritos importantes entre los nuevos desarrollos disciplinarios también han reflexionado sobre los postulados de las estructuras coloniales globales y los sistemas imperiales dominantes. Este replanteamiento se ha llevado a cabo por trabajos académicos seminales en la antropología histórica, por ejemplo, la obra de Jean y

[24] Tomar tales pasos es registrar simultáneamente que los supuestos fáciles sobre las "identidades" (concebidas de forma estrecha) de los protagonistas académicos de las perspectivas subalternas y poscoloniales han conducido a los dos cuestionamientos que aquí se colapsan juntos.

[25] Dube, "Terms that bind"; Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

John Comaroff y la de Ann Stoler,[26] entre otros. Los estudios en este nuevo género han explorado la ubicación contradictoria y las agendas enfrentadas de diferentes pueblos colonizadores y de diversos grupos colonizados en la creación de las culturas coloniales de dominio. Ello ha incluido discusiones sobre las representaciones y las prácticas y los límites y las contradicciones de los agentes imperiales, las comunidades de colonizadores y las misiones evangelizadoras en localidades coloniales. En breve, ha habido cuestionamientos críticos no sólo de las poblaciones colonizadas, sino también de los pueblos colonizadores, incluso si el deseo programático de tratar al colonizador y al colonizado como parte de un mismo campo analítico a menudo ha retrocedido a un segundo término. En cualquier caso, dichos estudios han revelado los persistentes márgenes de error y las considerables divisiones que hay entre los diferentes agentes del colonialismo, las diversas agendas del imperio.[27] Por un lado, las mitologías raciales y los estilos de vida "domésticos" de los colonizadores intentaron borrar dichos márgenes de error. Por otro lado, las divisiones entre diferentes grupos colonialistas también se mantuvieron en primer plano dentro de las representaciones cotidianas y las prácticas diarias en distintos contextos.

De ello se deriva que en la actualidad sea severamente cuestionada la imagen del colonialismo como una empresa monolítica, un proyecto homogéneo y de una sola pieza. De lo que se trata aquí no es sólo de las va-

[26] Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991; Jean Comaroff y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

[27] Para un análisis más detallado, véase Dube, *Stitches on Time*; Ann Laura Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1, 1989: 134-161; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, 1 y 2. Véase también Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres, Cassell, 1999; Ranajit Guha, "Not at home in empire", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary HistoryWriting on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 38-46.

riantes de las empresas coloniales y de los esfuerzos imperialistas en diferentes naciones y épocas, mostrando diversas formas de producción e intercambio, importantes distinciones reconocidas en el trabajo académico previo. Antes bien, las etnografías e historias recientes han revelado que los intereses en conflicto y las visiones contrapuestas del imperio, tanto de intereses como de actores diversamente situados, con frecuencia impulsaban un solo proyecto colonial. Al mismo tiempo, distintos proyectos coloniales pudieron recurrir cada uno a modelos y metáforas, mientras que los imbuían de una importancia variada y contradictoria.[28]

Baste con citar tres ejemplos. En el caso de la Sudáfrica colonial, John Comaroff ha mostrado que las divisiones rigurosas y los conflictos entre los administradores británicos, los misioneros evangélicos y los colonos holandeses condujeron a la conformación del *apartheid* y el imperio.[29] Mi propio trabajo sobre la empresa evangélica en la India central subraya el hecho de que los misioneros estadounidenses en la región se apropiaron de las modalidades gubernamentales y las prácticas cartográficas de la administración imperial de su majestad, para de esta manera elaborar una visión y una práctica específicas de un imperio —el "Imperio de Cristo".[30] Por último, el trabajo de K. Sivaramakrishnan sobre la construcción del Estado colonial, la configuración de bosques y la conformación de lugares "tribales" en la Bengala del siglo XIX hace converger varias de las preocupaciones antes esbozadas.[31] Interviniendo de manera imaginativa en los debates de los recientes estudios ambientales y la teoría del discurso colonial, Sivaramakrishnan llega a combinar los estudios poscoloniales y subalternos con las perspectivas de la geografía histórica crítica, que a su vez apuntala una historia ambiental innovadora. Por un lado, Sivaramakrishnan pone atención a la construcción del espacio como parte de una práctica histórica,

[28] Stoler, "Rethinking colonial categories; Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*; Thomas, *Colonialism's Culture*; Frederick Cooper y Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

[29] John Comaroff, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 661-685.

[30] Dube, *Stitches on Time*; Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010; Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

[31] K. Sivaramakrishnan, *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

trascendiendo, también, las distinciones simplistas entre los espacios "metafóricos" y los "materiales". Por otro lado, sus planteamientos sugieren además la importancia de rastrear la manera en que los intereses en conflicto y las visiones contrapuestas del imperio de actores diversamente localizados pueden unirse en un solo proyecto colonial.

Todo ello ha respaldado rigurosos análisis de la relación entre la metrópoli y la colonia. Cada vez ha resultado más evidente que hubo conjunciones y conexiones —así como disensiones y contradicciones— entre los esfuerzos por disciplinar y regularizar a los subalternos en casa y los intentos por civilizar y controlar a las poblaciones sometidas en las colonias.[32] Dichas exploraciones han proseguido estudios anteriores y discusiones contemporáneas sobre las historias imperiales y las culturas coloniales entendidas como derivaciones de las interacciones entre el colonizador y el colonizado. De manera crucial, consideraron la conformación mutua de procesos europeos y prácticas coloniales a fin de analizar con imaginación cómo los desarrollos en márgenes distantes podían influir en las transformaciones metropolitanas, y cómo los impulsos del imperio y su reelaboración en las colonias produjeron cambios en el corazón de los órdenes occidentales.[33] Las deliberaciones incluyeron la imaginativa digresión de Peter van der Veer en la interacción entre religión y política en la constitución común del imperio y la nación en Gran Bretaña e India,[34] lo que además

[32] Anna Davin, "Imperialism and motherhood", *History Workshop*, 5, 1978, pp. 9-65; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 265-295. Véase también Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.

[33] Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Stoler, *Race and the Education of Desire*; Antoinette M. Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in LateVictorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998; E.M. Collingham, *Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.18001947*, Cambridge, Polity Press, 2001. Véase también Piya Chatterjee, *A Time for Tea: Women, Labor, and Post/Colonial Politics on an Indian Plantation*, Durham, Duke University Press, 2001; Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987; Simon Gikandi, *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

[34] Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

resaltó las diferencias del Estado moderno en estos ámbitos, al mismo tiempo que cuestionaba la condición binaria de un Occidente secular y un Oriente religioso. Estas indagaciones se extendieron hasta el incisivo análisis de Uday Mehta sobre la presencia central de la colonia india en la conformación de las mismísimas premisas del pensamiento político dominante en la Inglaterra del siglo XIX, revelando la importancia del imperio en la estructuración de las propensiones "antropológicas" de la teoría liberal, sus "estrategias de exclusión" fundamentales.[35]

Este reconocimiento también ha conducido a diversos análisis de los muchos modos y distintas formas implicados por los procesos coloniales. Ha habido una cantidad importante de notables estudios acerca de la colonización del espacio, el lenguaje y el cuerpo;[36] discusiones críticas sobre viajes imperiales, ferias internacionales/coloniales y colecciones de museos;[37] hábiles análisis de las representaciones coloniales;[38] exploraciones astutas de la política bajo el imperio del arte, la literatura, la cultura y el consumo,[39] y

[35] Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in NineteenthCentury British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

[36] Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999; Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988; Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in NineteenthCentury India*, Berkeley, University of California Press, 1993; Megan Vaughan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Collingham, *Imperial Bodies*; Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

[37] Inderpal Grewal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*, Durham, Duke University Press, 1996; Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.

[38] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; David Scott, *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*.

[39] Gikandi, *Maps of Englishness*; Tapati Guha-Thakurta, *Monuments, Objects, Histories: Art in Colonial and Post-Colonial India*, Nueva York, Columbia University Press, 2004; Saloni Mathur, *India by Design: Colonial History and Cultural Display*, Berkeley, University of

un trabajo sorprendente sobre sexualidad, raza y deseo, en tanto éstos han contribuido a moldear la metrópoli y los márgenes.[40] Las culturas generadas por el colonialismo han aparecido de una manera sorprendente en la escena de las humanidades y las ciencias sociales.

De diversos modos, este planteamiento proporcionó un valioso correctivo a la cosificación de un impersonal sistema mundial capitalista y además privilegió estructuras coloniales abstractas, cada una con su propia dinámica subterránea y su lógica irrevocable, que caracterizaron a numerosos escritos influyentes en el pasado.[41] Al mismo tiempo, las preocupaciones de la cultura en este punto no necesariamente descartaron consideraciones sobre economía política y aspectos del poder estatal. Más bien, muchos estudios importantes dentro de este nuevo género —por ejemplo, los escritos de Frederick Cooper sobre África, de Fernando Coronil sobre Latinoamérica y de Ritu Birla sobre el sur de Asia— sugieren la importancia de rastrear la interacción entre las formas de representación, los procesos de la economía política y los imperativos de la formación del Estado a través de las expresiones de la identidad.[42] Aquí no existe ningún privilegio a priori que se conceda a alguno de estos terrenos heurísticos sobre la base de una metateoría. En su lugar, las determinaciones mutuas de estas arenas analíticas parecen mejor articuladas mediante las historias y las etnografías

California Press, 2007; Emma Tarlo, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Christopher Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Londres, Reaktion Books, 2004.

[40] Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995; Mrinalini Sinha, *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006; Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998; Indrani Chatterjee, *Gender, Slavery, and Law in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Lenore Manderson y Margaret Jolly (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*.

[41] Para una discusión más amplia, véase Dube, "Terms that bind".

[42] Frederick Cooper, *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Ritu Birla, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2009.

que se abstienen rigurosamente de emplear marcos teóricos formales y que de manera decidida evitan cualquier proyecto abstracto.

Estas interpretaciones matizadas de la cultura y el poder han surgido atadas a poderosos recordatorios de que el género y la sexualidad han modulado de forma crucial las formaciones de identidad bajo la colonia y el imperio.[43] El destacado trabajo académico ha subrayado que la profunda importancia de las identidades de género para las formaciones imperiales se extendió ampliamente: desde los estilos de vida de los pueblos euroamericanos en la colonia hasta la política de las representaciones coloniales; desde las tensiones del imperio hasta las implicaciones de la civilidad colonial, y desde las divisiones entre los colonialistas hasta la diversidad de intercambios materiales y colecciones de museos. De manera similar, la influencia clave de las subjetividades sexuales trascendió un ámbito verdaderamente amplio y entrecruzado: desde las implicaciones mutuas de la metrópoli y los márgenes hasta la colonización de lenguajes y cuerpos; desde la ubicación contradictoria de agentes coloniales hasta la compleja fabricación de cartografías imperiales, y desde las definiciones de espacio(s) salvaje(s) hasta el delineamiento de tiempo(s) de la modernidad. Por una parte, en cada caso, la fuerza crítica del género y la sexualidad ha configurado y estructurado las diferentes dinámicas y las diversas dimensiones de las culturas coloniales y las identidades que éstas han generado. Por otra parte, las intersecciones entre la raza, la clase y el género —como imaginarios y como instituciones— en la construcción de las identidades ha adquirido nuevos significados mediante su elaboración dentro de los ámbitos coloniales y los terrenos imperiales.[44]

El espíritu crítico de este trabajo ha sido ampliado por otros dos desarrollos. En primer lugar, las discusiones clave dentro de los estudios poscoloniales y subalternos han reconsiderado el pasado y el presente de las disciplinas, en particular al mantener en mente sus vínculos con las determinaciones de la colonia y la nación y la raza y el género. De especial importancia han sido las contundentes consideraciones de Chandra Mo-

[43] Como se señaló antes, los recordatorios han fluido a partir de importantes intervenciones de investigadores como Ann McClintock, Lata Mani, Mrinalini Sinha y Ann Stoler. Al mismo tiempo, las implicaciones de estos estudios también han cobrado una fuerza formativa en la conjunción decisiva con los escritos de otras críticas feministas de color, como Gayatri Spivak, Trinh T. Minh-Ha, Chandra Mohanty y Bell Hooks.

[44] McClintock, *Imperial Leather*.

hanty y Dipesh Chakrabarty, por ejemplo, en torno de las desigualdades e inequidades de conocimiento y poder entre el Occidente y el Resto, visiones dominantes y voces minoritarias, e historias metropolitanas y pasados provincianos.[45] En segundo lugar, el corpus de escritos que han subrayado el lugar crítico de la experiencia colonial en la conformación del mundo moderno, planteamientos que han ido más allá de los análisis sobre la configuración de Europa por el imperio. En este renglón han sido sumamente importantes las discusiones sobre la "colonialidad del poder" realizadas por investigadores latinoamericanos, como Enrique Dussel y Walter Mignolo,[46] así como otros estudios destacados que se centran en los vínculos de la Ilustración y el imperio y la raza y la razón.[47]

PASADOS Y COMUNIDADES

Todo esto también es un indicio de la manera en la que el replanteamiento crítico de la historia, la identidad y las identidades históricas se ha ubicado en el centro de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales. Por un lado, los miembros del colectivo de Estudios Subalternos del sur de Asia, como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey[48] —junto con otros intelectuales que se concentran en

[45] Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003; Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

[46] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*; Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

[47] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004; Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005; Russel A. Berman, *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004. Véase también David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005; Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[48] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Pandey, *Remembering Partition*.

diversas áreas geopolíticas—,[49] han señalado el lugar que ocupa el poder en la producción del pasado. Ello ha contribuido a subrayar el carácter inherentemente político de la escritura de la historia, al mismo tiempo que se coloca un signo de interrogación en la naturaleza misma del archivo histórico-académico. Por otro lado, los estudiosos de la antropología, la historia y otras disciplinas han puesto énfasis en la clara pluralidad de los pasados culturales, en la manera como la historia y la temporalidad son abordadas, entendidas y apropiadas de diferentes modos, además de aprovechadas y puestas en operación por diversos grupos sociales en conversación con sus identidades.[50]

Tres planteamientos superpuestos han tenido un lugar preponderante en dichas consideraciones.[51] En primer lugar, de diversas maneras se ha admitido que las formas de la conciencia histórica varían en su grado de elaboración simbólica, en su habilidad para ocupar múltiples contextos y en su capacidad para capturar las imaginaciones populares, dentro y a través de diferentes grupos culturales y sus identidades. En segundo lugar, cada vez más se ha hecho notar que la historia no se refiere sólo a hechos y procesos allá afuera, sino que ésta existe como un recurso negociable en el centro de las configuraciones cambiantes de los mundos históricos y las identidades sociales. En tercer y último lugar, como ya se indicó anterior-

[49] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995; David William Cohen, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Kerwin Lee Klein, *Frontiers of Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999. Véase también Saidiya H. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997; Saidiya H. Hartman, *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

[50] Por ejemplo, Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980; Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995; David William Cohen y E. S. Atieno Odhiambo, *Siaya: Historical Anthropology*, Cleveland, Ohio University Press, 1989; Richard Price, *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983; Richard Price, *Alabi's World*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990; Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

[51] Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

mente, se han descubierto cuestiones importantes que consideran un acoplamiento de la escritura de la historia con la nación moderna y la inquietante presencia de un "Occidente" cosificado a lo largo de las creencias difundidas en el progreso histórico.

En conjunto, al aproximarse al pasado y al presente, estos esfuerzos hacia la escritura histórica crítica a menudo han ligado el impulso de sondear con cautela y afirmar los mundos sociales con el deseo de relatarlos y describirlos cuidadosamente. Los esfuerzos han considerado verdadera y seriamente los requisitos de evidencia y fidelidad a los hechos. Sin embargo, también han tamizado la evidencia histórica a través de filtros críticos y han interpretado hechos inesperados, hechos que se expresan en los incómodos ecos de una duda limitante más que lidiar con certezas absolutas.[52] Sólo se puede observar el hecho de que los planteamientos delineados antes no han recurrido a oposiciones que involucran nociones cíclicas del pasado como una característica del Oriente y a concepciones lineales de la historia como constitutivas del Occidente. Tampoco han abordado las apropiaciones y enunciaciones asertivas del pasado en los mundos históricos y contemporáneos sometiéndose a las propuestas según las cuales cada una de estas visiones es igualmente cierta. Más bien, precisamente han sondeado tales recargados proyectos y esquemas solipsistas mediante un rastreo de las expresiones de la historia en tanto conformadas por procesos intercalados y sumamente conflictivos de significado y autoridad, los cuales siempre implican la identidad y la alteridad.[53]

En este ámbito, las exploraciones pasaron de rastrear la variabilidad y la mutabilidad que pueden ser inherentes a las percepciones y prácticas del pasado de comunidades históricas, a investigar los usos del pasado y sus

[52] Peter Redfield, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000; Dube, *Stitches on Time.*

[53] Vinayak Chaturvedi, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007; Prachi Deshpande, *Creative Pasts*: *Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007; Shail Mayaram, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004; Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998; Ann Gold y Bhoju Ram Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998; Trouillot, *Silencing the Past*.

validaciones enfrentadas en la configuración de identidades, en especial el papel del poder en la producción de la historia. En las elaboraciones de estos planteamientos conjuntos son particularmente pertinentes los siguientes análisis: la innovadora explicación de Shahid Amin de la interacción entre las exigencias gubernamentales y los deseos subalternos en el proceso de rememorar y monumentalizar un hecho crítico del nacionalismo indio en el norte del país a lo largo del siglo XX;[54] el estudio densamente estructurado de Ajay Skaria sobre "salvajes" y selvas, género y política entre los dangis de la India occidental, sobre todo porque se basa en las narrativas históricas populares de épocas "coloniales" y "extracoloniales",[55] y la imaginativa indagación de Ishita Banerjee-Dube sobre el desenvolvimiento de las historias orales y escritas y de las formaciones sectarias y ascéticas —cada una modulada por la presencia de la ley y el Estado— dentro de una formación religiosa popular en la India oriental, desde mediados del siglo XIX hasta el presente.[56]

Todos estos escritos han combinado de diversas formas el trabajo de campo histórico y la investigación etnográfica de archivo. Lejos de sorprender, éstos han sido acompañados por análisis que no sólo han desentrañado la persistencia de las oposiciones entre el mito y la historia en proyecciones dominantes, sino que de manera meticulosa han cuestionado las proyecciones penetrantes del Occidente y la nación como historia, modernidad y destino, para todo pueblo y cada identidad, como ya se señaló antes. Ejemplos importantes de este trabajo se encuentran en los desafíos propuestos por la poderosa crítica filosófica de Dipesh Chakrabarty en torno de las premisas de desarrollo del pensamiento "historicista", así como en las recientes consideraciones críticas de Gyanendra Pandey acerca de la formidable violencia que al mismo tiempo está encarnada e ignorada, convertida en rutina y pasada por alto, por el acoplamiento moderno de la nación y la historia.[57]

[54] Amin, *Event, Metaphor, Memory*.

[55] Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers, and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

[56] Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

[57] Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Chakrabarty, *Habitations of Modernity*; Pandey, *Remembering Partition*; Pandey, *Routine Violence*; Ashis Nandy, "History's forgotten doubles", *History and Theory*, 34, 1, 1995, pp. 44-66.

No menos relacionado con la historia, el agudo replanteamiento de la identidad en conexión con la comunidad yace en el centro de los esfuerzos poscoloniales y subalternos. Aquí, también, ha tenido lugar un trenzado de dos planteamientos aparentemente contradictorios, pero que de hecho se complementan. Por una parte, varios académicos cercanos a los estudios subalternos, en particular Partha Chatterjee,[58] han recalcado el papel clave de la comunidad como una formación ética en el cuestionamiento y el desafío de los proyectos del poder: de la colonia y el imperio, y de la nación y la historia. Por otra parte, distintas corrientes del trabajo académico crítico han indagado las persistentes descripciones de la comunidad como una entidad ineludiblemente anacrónica y fuertemente delimitada, una entidad que tiende al consenso en su expresión, que implica lealtad a una tradición primordial y que se opone ampliamente a la modernidad. En conjunto, se ha considerado a las comunidades como participantes activos en los amplios procesos del colonialismo y el imperio, la nación y el nacionalismo, el Estado y el ciudadano, y la modernidad y la globalización, participantes que saturan dichos procesos —ellos mismos conformados por diversas relaciones de significado y de poder— con sus propios términos y texturas.[59]

El trabajo de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales ha explorado los muchos significados de la comunidad explicados por sus miembros, en particular sus modos de simbolización y elaboración de fronteras como proveedores de sustancia a sus diferencias y sus identidades. Para comenzar, esto ha supuesto estudios del lugar esencial de la comunidad dentro de los amplios procesos de poder, así como de sus divisiones internas que se expresan en términos de propiedad, género, legalidad y oficio.[60] Además, dichos esfuerzos se han fortalecido

[58] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

[59] Para un análisis más detallado, véase Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

[60] Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995; Prem Chowdhry, *The Veiled Woman: Shifting Gender Equations in Rural Haryana 1880-1980*, Delhi, Oxford University Press, 1994; Malavika Kasturi, *Embattled Identities*: *Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002; Dube, *Stitches on Time*; Charu Gupta, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002; véase también Shalini Puri, *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.

gracias a las incisivas narraciones de las comunidades que cuestionan y refutan los proyectos dominantes del significado y el poder, incluyendo aquellos que recurren al imperio y la nación y la religión y la raza, con lo que se desentraña su desafío a la autoridad de una manera situada en términos históricos y etnográficos.[61] Por último, distintos esfuerzos han intentado incluir la mayor heterogeneidad en el concepto de comunidad. Ciertamente, las reconfiguraciones recientes de la categoría han obtenido apoyo adicional a partir de reflexionar sobre la antinomia entre la comunidad y el Estado; éstas son estrategias que han cuestionado los binarios analíticos de las disciplinas modernas, las cuales están estrechamente vinculadas con modelos totalizadores de una historia universal y de proyectos exclusivos de una modernidad occidental.

Algunos estudios han combinado estos planteamientos traslapados. Además del trabajo de Skaria sobre los dangis en la India occidental y el de Banerjee-Dube sobre Orissa en la India oriental, a los que me he referido antes,[62] esto es evidente también en una exploración histórica y antropológica de una formación de intocables herética y sectaria en Chhattisgarh, en la India central, durante los últimos dos siglos.[63] Esta descripción se centra en una enorme comunidad con diferencias internas con el siguiente objetivo: rastrear los esfuerzos de sus miembros dentro de las cambiantes relaciones de poder y propiedad bajo los regímenes precoloniales y el dominio colonial en la región; explorar la negociación y la reproducción que el grupo realizó sobre la autoridad ritual y las jerarquías de género, y sondear sus articulaciones de la casta y el hinduismo, la evangelización y el imperio, y el Estado y la nación, sobre todo la manera en que se llevaron a cabo en las arenas diarias. Estos escritos sugieren que procedimientos cautelosos en las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos se encuentran ya en marcha en el replanteamiento no sólo de la comunidad y la historia, sino también del Estado-nación, del nacionalismo y la modernidad.

[61] Anupama Rao, *The Caste Question: Untouchable Struggles for Rights and Recognition*, Berkeley, University of California Press, 2009; Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory, and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997; David Hardiman, *The Coming of the Devi*: *Adivasi Assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1987; Guha, *Elementary Aspects*.

[62] Skaria, *Hybrid Histories*; Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power*.

[63] Dube, *Untouchable Pasts*.

NACIÓN Y MODERNIDAD

Los puntos de partida clave de la antropología histórica, los estudios subalternos y las interpretaciones poscoloniales han desempeñado un importante papel en las reformulaciones de los acercamientos a la nación y el nacionalismo. Comenzando con el replanteamiento crítico de estos conceptos-entidades llevado a cabo dentro de los estudios subalternos por académicos como Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Shahid Amin y Gyanendra Pandey, los esfuerzos se han desplegado en la academia poscolonial hasta incluir a Homi Bhabha y su énfasis en los desempeños pedagógicos de la nación, así como a Rajeswari Sunder Rajan y su labor en desenmarañar el escándalo del Estado.[64]

Juntos, los escritos en estas arenas han concebido las proyecciones dominantes de las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales como expresiones de ideas innatas, patrones primordiales y diseños intemporales. También han cuestionado los modos en que amplias variedades de interpretaciones de las identidades históricas pueden estar de forma distinta pero íntimamente relacionadas con retratos oficiales —en realidad biográficos— de los Estados-nación y con los esfuerzos nacionalistas, cada uno entendido como imagen y como práctica. En estos cuestionamientos, el perspicaz reconocimiento de que las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales son artefactos y procesos construidos histórica y socialmente ha desempeñado un papel preponderante. Esto quiere decir que aunque las naciones, los nacionalismos y las identidades que generan se encuentren entre los rasgos más trascendentales de los tiempos modernos, muestran sin embargo ciertos atributos de lo que Benedict Anderson ha llamado "comunidades imaginadas".[65] Siguiendo tal reconocimiento, ha habido estudios sagaces de la construcción histórica de naciones, nacionalismos y culturas/identidades nacionales como proyectos y como procesos de poder. En este renglón, las etnografías y las historias han convergido

[64] Homi Bhabha, "DissemiNation: Time, narrative, and the margins of the modern nation", en Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 291-322; Rajeswari Sunder Rajan, *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.

[65] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

con las discusiones sociológicas y las exploraciones literarias no sólo para cuestionar interpretaciones familiares de estas categorías y entidades, sino para hacerlo mediante el rastreo de sus diversas creaciones y formidables fabricaciones.[66] Al mismo tiempo, otros esfuerzos relacionados se han centrado en cómo los marcos ideológicos, las funciones pedagógicas y las técnicas narrativas (que de manera diligente interpretan la nación, el nacionalismo y las identidades nacionalistas) adquieren una poderosa presencia en el mundo, asumiendo atributos dominantemente mundanos.[67]

Estos planteamientos han estado acompañados por ciertos análisis que subrayan las distinciones y las diferencias que yacen en el centro de la nación, el nacionalismo y las identidades que engendran, en particular al considerar las expresiones subalternas, las manifestaciones anticolonialistas y las dimensiones de género de estos conjuntos. El proyecto de Estudios Subalternos y otros desarrollos académicos relacionados han conducido a valiosas exploraciones de las expresiones y las trayectorias de una gran variedad de esfuerzos subalternos. A contrapelo de las propuestas nacionalistas y las proyecciones instrumentalistas referentes a la política y las identidades de los órdenes más bajos, estos análisis han demostrado que en el amplio ámbito de la política anticolonial, las empresas subalternas siguieron un proceso creativo de inclusión y subversión de ideas, símbolos y prácticas que definen el nacionalismo dominante. De este modo, dichas iniciativas articularon políticas suplementarias e identidades acompañantes con visiones bien definidas de la nación y expresiones particulares del nacionalismo que alcanzaron y excedieron los objetivos y las estrategias de un liderazgo generalmente de clase media.[68]

Lejos de sorprender, y extendiendo los términos de estas deliberaciones, se ha recalcado que las expresiones de los nacionalismos anticoloniales

[66] Guha, *Dominance without Hegemony*; Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Chatterjee, *The Nation and its Fragments*; Pandey, *Remembering Partition*; Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994. Para un análisis más amplio, véase Saurabh Dube, "Terms that bind".

[67] Ana María Alonso, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-400; Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998; Pinney, *Photos of the Gods*; Tarlo, *Clothing Matters*.

[68] Se pueden encontrar análisis más detallados en Dube, *Stitches on Time,* y Dube, "Terms that bind".

de la clase media y las identidades nacionalistas encarnaron sus propios atributos de la diferencia y la distinción, por delante de las similitudes de la nación en el espejo de Europa. En particular, Partha Chatterjee ha mostrado que al recurrir a, y al retrabajar, las tradiciones democráticas y republicanas europeas y los principios de la Ilustración y la post Ilustración, los esfuerzos y las identidades nacionalistas de clase media tradujeron y transformaron los ideales de la nación soberana y las imágenes del ciudadano libre mediante los poderosos filtros de la patria subyugada y del sujeto colonizado.[69] Con diferentes énfasis, otros escritos críticos han desvelado las cuestiones de la presencia del género y el lugar de las mujeres en los desarrollos de las naciones modernas y las articulaciones de las identidades nacionalistas. Al respecto, ha habido algunas perspicaces exploraciones sobre el delineamiento de la nación por medio de las identificaciones de la domesticidad; de la interpretación en términos de género de la patria como una figura femenina; de la participación y la presencia de las mujeres en los esfuerzos e identidades nacionalistas, y de las ambiguas y ambivalentes identificaciones de género que sirvan a su definición como ciudadanos-sujetos. De esta manera, el análisis del género ha cuestionado incisivamente los atributos de autoridad y alteridad en el corazón de las naciones y los nacionalismos en sus encarnaciones dominantes y subalternas.[70]

Todo ello ha significado que el prominente trabajo realizado dentro de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales ha sondeado las identidades y las diferencias encarnadas por la nación y el Estado, examinando de manera particular sus asociaciones íntimas, así como sus relaciones contendientes con el poder moderno y las transacciones globales. Más que aceptar las identificaciones espaciales y temporales de la nación como coordenadas analíticas fijas, los escritos recientes han explorado la interacción de los imperativos de la nación y el nacionalismo con los procesos transnacionales, examinando de forma crítica el modo en que uno puede estar inextricablemente incrustado en el otro. Algunos ejemplos importantes de estos ejercicios son el estudio de

[69] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*. Véase también Prakash, *Another Reason*.

[70] Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Delhi, Permanent Black, 2001; Sinha, *Specters of Mother India*; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998; Anupama Roy, *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Hyderabad, Orient Longman, 2005.

Brian Axel de las representaciones históricas entre los sijs y la conformación de la "diáspora" de la "comunidad", así como el cuestionamiento que Manu Goswami hace de las limitaciones del "nacionalismo metodológico".[71] Otros estudios se han centrado en el Estado-nación en tanto implica conjuntos de disciplinas a menudo en conflicto para normalizar y ordenar la sociedad y la identidad, trayendo a primer plano lo que Hansen y Stepputat han resumido como los tres lenguajes "prácticos" de gobierno y los tres lenguajes "simbólicos" de la autoridad, que en conjunto son cruciales para comprender el Estado, la nación y la identidad.[72] Las pedagogías, los desempeños y las prácticas del Estado y la nación —y las identidades que engendran— fueron críticamente desentrañados por trabajos académicos que se centraron en las configuraciones cotidianas y las identificaciones diarias de estos conceptos y entidades. Dichos planteamientos diferenciados pero interconectados han aclarado que a través de contextos y ámbitos cambiantes, impulsados por diferentes agendas y aspiraciones, los nacionalismos y los Estados-nación han articulado una gran gama de prácticas históricas, de poderes disciplinarios y de identidades culturales.[73]

Al mismo tiempo, las incisivas discusiones dentro de la antropología histórica y la etnografía crítica han apuntado hacia la necesidad de consideraciones críticas de la modernidad y la identidad moderna, de sus procesos y sus creencias. Ha habido un sondeo profético en este terreno de las abstracciones analíticas y los marcos formalistas que a menudo acompañan las interpretaciones de estas categorías. Cada vez es más evidente que allende sus imágenes exclusivas, las articulaciones divergentes de la modernidad y las contrapuestas identificaciones de lo moderno han estado vinculadas a

[71] Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001; Goswami, *Producing India*.

[72] Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, "Introduction: States of imagination", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 1-38.

[73] Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003; Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008; Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998.

procesos específicos de la historia, la identidad y la diferencia.[74] De igual modo, este trabajo ha puesto énfasis en que las diversas manifestaciones de la modernidad y la identidad moderna con frecuencia han estado influidas por similitudes singulares de la "modernidad occidental", en las que la singularidad y la proyección universal de este último están captadas de distintos modos por los atributos plurales y vernáculos del primero.[75] Precisamente estos diferentes procedimientos configuran, estructuran y suturan los términos y las texturas del imperio, la nación y la globalización. No es de sorprender que los desarrollos y las elaboraciones de la modernidad y la identidad moderna cada vez se analizan y se debaten más como procesos contradictorios y divididos de la cultura y el poder, como historias variopintas y debatidas del significado y el dominio.[76]

Muchos de los planteamientos esbozados antes se reúnen en la excepcional antropología histórica de Laura Bear acerca de los ferrocarriles de India y la comunidad anglo-india, una preeminente "casta ferroviaria".[77] Ella aplica, sobre los mundos de la modernidad y la identidad, cuestiones del imperio y la intimidad, la nación y la diferencia, la raza y la sexualidad, la ciudadanía y el parentesco, y el sujeto y la elaboración de sí mismo. La

[74] Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, 2; Dube, *Stitches on Time*; Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001; Paul Gilroy, *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993; véase también Arjun Appadurai, *Modernity at Large*: *Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

[75] Coronil, *The Magical State*; Dube, *After Conversion*; Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press y Berghahn Books, 2006; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; véase también Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

[76] Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; véase también Michael Saler, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111, 3, 2006, pp. 692-716.

[77] Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

intención de Bear es detallar y describir las prácticas generadoras y los significados constitutivos de estos enredados procesos mediante una reflexión de sus expresiones a partir de sus cimientos. Siempre atenta a la justa especificidad y tangibilidad, a las discrepancias y contradicciones concretas y a la inmensa ambigüedad y oscuridad de la modernidad y la identidad, su trabajo también ha entretejido de manera imaginativa un cuestionamiento cauteloso, un desentrañamiento meticuloso y una prudente afirmación de los mundos sociales.

CULTURA Y PODER

Después de estas discusiones, las nociones de cultura y poder apenas requieren mayor exégesis. Sin embargo, es importante advertir las tensiones tangibles que conciernen a estos términos que abundan en el ámbito de la antropología histórica, las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos. Al respecto, los acercamientos que confieren prioridad analítica a los procesos de economía política y de formación del Estado se enfrentan con las orientaciones que atribuyen un privilegio teórico a órdenes discursivos y regímenes de representación. Cada uno pone un giro diferente en la cultura y el poder, leyéndolos e interpretándolos de diversos modos.

En términos básicos, podríamos distinguir entre ambas tendencias. Por un lado, fuertemente influido por la teoría crítica —en especial por la obra de Michel Foucault y Jacques Derrida, pero también por los escritos de filósofos y críticos desde Martin Heidegger hasta Edward Said—, un corpus esencial de trabajos se ha centrado en las formaciones y los regímenes del poder moderno. Dicha labor académica ha rastreado especialmente la implicación discursiva y la incrustación constitutiva del poder en proyectos y condiciones de, por ejemplo, el imperio y la modernidad y el Estado y la nación. Aquí, con frecuencia, se ha conferido una extraordinaria eficacia a la dominación y a su disonancia, de modo que las prácticas y los procesos construidos por sujetos históricos aparecieron en primera instancia como circundados por el poder y por su productividad. Por otro lado, diferentes tendencias se han centrado en las elaboraciones emergentes y contradictorias de los procesos sociales y las prácticas culturales como construidos por sujetos históricos. Tales prácticas, procesos y sujetos se han explorado al mismo tiempo como parte, y como factores articuladores ellos

mismos, de las relaciones de poder, pero sin convertir el poder en una fuerza "fetichizada" y en una totalidad omnipresente. Aquí habremos de hallar análisis de las molestas relaciones entre la cultura, la estructura, la nación y el acontecimiento, incluyendo las maneras en que cada uno de estos términos interviene en la historia. Aquí también han de descubrirse discusiones que proyectan la metrópoli y los márgenes y lo dominante y lo subalterno como parte de campos analíticos mutuos, incluyendo el rastreo de las transformaciones del tiempo dentro de la antropología.

POSTERIDADES EMERGENTES

Por último, permítaseme señalar algunas de las direcciones hacia las cuales puede proceder en el futuro el trabajo sobre las identidades en la antropología histórica, incluyendo los estudios poscoloniales y subalternos. Más allá de únicamente enlistar temas que se deberían estudiar y metodologías que se deberían adoptar, mi propósito es subrayar la importancia de inculcar ciertas disposiciones clave en pos de un esfuerzo intelectual.[78] Los intentos que cuestionan críticamente privilegiar la teoría como el objeto primario de estudio están en juego.

Para comenzar, es de suma importancia repensar las proyecciones que interpretan las identidades como meros objetos de conocimiento, en espera de una aprobación ineluctable, un refinamiento inevitable o un exorcismo irrevocable a manos de un(os) conocimiento(s) profético(s). Más bien, es crucial aproximarse a las identidades como *condiciones de conocimiento* sumamente sugerentes: para explorar las identidades como entidades, conceptos y coordenadas que apuntalan nuestros mundos, exigiendo una articulación crítica *y* una afirmación cautelosa. De aquí se desprende que dichos procedimientos —del cuestionamiento simultáneo y la afirmación de identidades— pueden ser útilmente entendidos como el entrelazamiento de impulsos hermenéuticos y consideraciones críticas. Esto quiere decir, como protocolos que implican la interacción de cuestionamientos prudentes de las identidades sociales y sus percepciones académicas *con* descripcio-

[78] Las propuestas ofrecidas en esta sección provienen de los protocolos y procedimientos de lo que he denominado una historia sin garantía y que desarrollé en Dube, *Stitches on Time,* y en *After Conversion*.

nes sugerentes de la diversidad y la diferencia de estos ámbitos. Aquí no hay ni extirpación de los detalles de las identidades por ser asimiladas al interminable análisis que descose y desenmascara, ni se privilegia a los particulares de las identidades por presentarse como encarnaciones innatas de la alteridad y la diferencia.

Sin duda, al investigar las identidades es de suma importancia cuestionar las antinomias dominantes entre lo universal y lo particular, entre el poder y la diferencia. Después de todo, es mucho más sencillo clamar contra las afirmaciones de la universalidad y el poder tan sólo para celebrar la particularidad y la alteridad de las identidades. En su lugar, la tarea mucho más desafiante supone explorar la articulación de las identidades en tanto expresan las implicaciones compartidas y las producciones mutuas del poder y la diferencia, y en tanto se intercalan con las exclusiones fundacionales y las contradicciones constitutivas de la autoridad y la alteridad. Esto significa, por último, que las posibilidades productivas de los planteamientos poscoloniales y los estudios subalternos son inherentes y se encuentran en constante vigilancia ante sus propias proyecciones como los siempre conocidos y subversivos modos del conocimiento académico y la crítica política. Antes bien, es mediante el autocuestionamiento de sus supuestos formativos y sus formidables limitaciones, que estos acercamientos pueden explorar de manera más adecuada las identidades culturales y los procesos sociales —en tanto moldeados por las concatenaciones de temporalidades distintas pero coetáneas y por historias traslapadas pero heterogéneas— en los mundos pasados y en los presentes.

SEXTA PARTE

ANTROPOLOGÍA Y ARTE



Sin título.

PRÓLOGO

En este prólogo se ofrece un retrato personal, en este caso de la obra de un artista amigo mío. Aquí tienen importancia las cuestiones de afecto, que descansan en las preocupaciones de la etnografía del arte y de una antropología histórica de una imaginación artística radical. Así, la profunda sensibilidad y las complejas contradicciones de los mundos sociales y de sus expresiones artísticas —así como las estipulaciones de una historia sin garantía— encuentran aquí diversas configuraciones.

Conocí a Savindra ("Savi") Sawarkar a fines del otoño de 1999. Fue un encuentro completamente inesperado en una fiesta con motivo de la celebración del *deepawli* (el festival hindú de las luces) en las resplandecientes instalaciones de la Embajada de India en la ciudad de México. Mientras mujeres bien vestidas y hombres ataviados elegantemente iban y venían en el área al aire libre y en los salones, hablando de los amigos y de los parientes, un hombre moreno, vestido informalmente, se acercó —un poco indeciso, algo tímido— al tranquilo rincón donde me encontraba huyendo de la fiesta. Se presentó como Savi, un artista que hacía poco tiempo había llegado a México con otras tres personas, escultores y pintores, de India en un programa de intercambio entre los gobiernos de México y de India. Durante los primeros meses en México, los cuatro artistas habían estado estudiando español en la ciudad colonial de Taxco, y posteriormente asistirían a La Esmeralda, la conocida escuela de arte de la ciudad de México, donde podrían entrar en contacto con otros artistas, académicos y estudiantes.

A medida que Savi y yo conversábamos, se hacían evidentes nuestros intereses mutuos en las políticas culturales y en las culturas políticas de las castas y la intocabilidad. En poco tiempo las muestras de timidez de Savi habían desaparecido, y yo, por mi parte, ya no deseaba irme de la fiesta. El artista en seguida sacó de un cartapacio, del que nunca se separaba, un catálogo sorprendente de una exposición reciente de su obra. Bastaba pasar

la vista por él para darse cuenta de que el propio Savi era un intocable, un *dalit*, y que su obra constituía un abierto desafío a los lineamientos establecidos del arte, tanto en India como en otras partes. Como era de esperarse, después de nuestro primer encuentro se sucedieron otros. Esas reuniones, en las que se ha mezclado lo personal y lo profesional, han desembocado en una amistad duradera que ha crecido a lo largo del tiempo.

La estética y la línea política de su arte convierten a Savi en un artista destacado y desafiante. Por estas mismas razones es un artista fascinante y provocador. A fin de poder apreciar la atmósfera de su arte es necesario entender las fuentes y la fortaleza de sus obras. Además de conocer las influencias artísticas que ha tenido, entre ellas recientemente las de México, es importante rastrear la influencia recíproca del significado y el poder en los sistemas de castas y en las culturas de la intocabilidad. Para apreciar críticamente la obra de Savi es imposible evadir los contextos que evoca; es necesario, asimismo, destacar la etnografía de un arte diferente y la antropología de una imaginación *dalit*. Siendo un historiador etnográfico interesado en el arte, es natural que me atraigan la obra y la vida de Savi.

Savi nació en 1961 en el seno de una familia de casta mahar en Nagpur. Como es sabido, los mahars constituyen una casta numerosa de la India central y occidental, que se encuentra en los estratos más bajos del sistema de castas. Como parte del gran movimiento del doctor B.R. Ambedkar entre los intocables, movimiento que desafiaba las jerarquías de casta a partir de la década de 1920, en 1956 la familia de Savi se convirtió al budismo, junto con cientos de miles de otros mahars. El arte de Savi confronta las restricciones y la discriminación enfrentadas por las comunidades de intocables, y se inspira en la herencia crítica del budismo.

Savi estudió primero en la Universidad de Nagpur, donde obtuvo el grado de licenciado en bellas artes. En este lugar, los principios limitantes de una institución que continuaba apreciando los ideales del arte victoriano y de la estética colonial llevaron a Savi a cultivar sus propias habilidades artísticas haciendo sin cesar bocetos de gentes y lugares, de sujetos y objetos, en lo cual pasaba largas horas principalmente en la estación de trenes de Nagpur. Más tarde asistió al prestigioso Departamento de Arte de la Universidad Maharaja Sayajirao, en Baroda, en la India occidental, donde obtuvo una maestría en bellas artes con especialización en artes gráficas. Subsecuentemente Savi tomó cursos más cortos en instituciones de arte en, por ejemplo, Santiniketan, Nueva York, Londres y Taxco.

Las pinturas, las obras gráficas y los dibujos de Savi combinan diferentes influencias. Entre éstas se encuentran diversas orientaciones del arte expresionista, que van desde las primeras tendencias del siglo XX en Alemania, pasando por sus manifestaciones en Norteamérica y Europa durante la década de 1960, hasta las expresiones de la obra del artista indio Newton Souza, radicado en Nueva York. Además, tiene influencias de otros artistas y corrientes: de los dibujos críticos del poeta Rabindranath Tagore de las décadas de 1920 y 1930, que constituyen un hito en la expresión creativa; del importante "movimiento narrativo" de los años setenta y ochenta, que reexaminó cuestiones de la tradición y del modernismo, de la épica y de la modernidad en el arte de India; de la subsecuente reelaboración radical de estas tendencias, especialmente por el Grupo Kerala, el cual trabajaba fuera de Baroda;[1] por último del delicado manejo del pincel de los maestros zen, el cual se combina con la apertura de Savi hacia la estética budista.

Sin embargo, lejos de ser una derivación de una escuela o tradición, el arte de Savi trabaja los efectos, y los afectos, de estas diversas concepciones de una manera completamente personal. Conjuntando diferentes percepciones del pasado y del presente acerca de un mundo injusto y sombrío, con un uso del color variado y vibrante, hábil y sorprendente, Savi invoca figuras y formas de una intensa fuerza y de una enorme seriedad. El resultado, tal como el conocido crítico de arte indio Geeta Kapur me lo expresó en una conversación, es una verdadera "iconografía" de un arte radical y de una imaginación *dalit*.

Esenciales en esta iconografía y en esta imaginación son sus representaciones muy particulares de la historia y del aquí y el ahora. Las fuentes son diferentes pero se traslapan, son penetrantes y variadas: los conmovedores relatos del pasado de los intocables por parte de la analfabeta abuela paterna de Savi, a quien él describe como su "primera maestra"; las detalladas listas elaboradas por el movimiento político encabezado por el doctor B.R. Ambedkar referentes a las restricciones enfrentadas por los intocables, especialmente bajo el reinado brahmán de India occidental durante el siglo XVIII; las obsesionantes enseñanzas de las comunidades de intocables procedentes de diferentes regiones de India; las apasionantes parábolas sobre

[1] Para un análisis crítico reciente del arte en la India contemporánea, véase Geeta Kapur, *When was Modernism: Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000, y Gulammohammed Sheikh (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

la vida y los tiempos del doctor Ambedkar y de otros protagonistas (de mayor y menor importancia) intocables; la narración de la razón budista; las historias sensuales de la literatura *dalit*; y las propias experiencias de Savi como artista, activista y *dalit* en diversas localidades, desde ámbitos oficiales de Nueva Delhi hasta aldeas remotas de India donde existe opresión de género y de casta. En cada caso, Savi aprovecha estos recursos discursivos y empíricos, decantándolos mediante la fuerza de un arte expresionista, con el fin de construir imágenes, iconos y concepciones contestatarios pero complejos, poderosos pero sensibles. Al final de este prólogo pueden verse los cuadros que aquí se comentan.

Permítaseme empezar centrándome con cierto detalle en dos obras de Savi como medio de desentrañar las configuraciones distintivas de su arte. Tomemos el óleo sobre tela *Untouchable Couple with Om and Swastika* (Pareja de intocables con *om* y esvástica). El fondo es de color amarillo subido —aplicado con trazos rápidos, cortos, gruesos y curvos— con grietas y manchas negras. Contra el fondo hay dos figuras oscuras, ligeramente descentradas, en cuclillas, como augures. En sus dos largos pies descansan gruesos troncos tan anchos como sus cuerpos y similares a piernas, los cuales se unen en forma imperceptible con sus cabezas. Con dos puntos negros como pupilas, sus ojos, de un rojo chillón, miran fuera del cuadro a los espectadores, a quienes se introduce en el lienzo. El color rojo también está aplicado en pinceladas cortas para definir las pequeñas narices y las bocas apenas delineadas, que muestran una mueca de dolor, de estas formas andróginas, y también para esbozar parcialmente sus pies, sus piernas y sus manos. Cada una de las figuras de los intocables lleva una vasija de barro que cuelga de su cuello, una pintada con el signo sagrado hindú de *om* y la otra con el símbolo hindú de la casta, la esvástica. Esto alude a que, bajo el gobierno de los reyes brahmanes, en particular en los siglos XVII y XVIII, se obligaba a los intocables a llevar vasijas de barro para que escupieran en ellas, de modo que su saliva no cayera al suelo y accidentalmente contaminara a una persona de casta alta. La figura que está al frente también sostiene en su mano derecha un bastón con campanas, ideada para anunciar la llegada de un intocable, de modo que los hindúes pertenecientes a castas pudieran alejarse de sus amenazantes sombras.

En la composición, las figuras de los intocables son a la vez densamente palpables y vigorosamente espectrales, recorren el pasado y el presente. Las pesadas vasijas de barro que penden de sus cuellos y que tienen los signos

del *om* y de la esvástica revelan la tremenda carga del hinduismo y de la historia. El silencio mismo de la pareja de intocables estalla en un grito, reproducido en el sonido de las campanas del bastón, que proclama con fuerza: "Entonces estábamos ahí, ahora estamos aquí". Diversos personajes, retratados de diferentes formas, como intocables, *bhikshus* (ascetas), *devadasis* (mujeres entregadas a la prostitución ritual al ser dadas en matrimonio simbólico a un dios hindú) de casta baja, brahmanes, religiosos radicales y políticos fanáticos, a quienes acompañan los emblemas de la dominación y la subordinación de las jerarquías religiosas y seculares, constituyen las formas centrales de las narraciones pictóricas de Savi. Además de las vasijas que muestran el *om* y la esvástica del hinduismo y el bastón con campanas que aparecen en esta pintura, hay otras formas icónicas en la obra de Savi, como el cuervo negro, el sol negro, la bandera hindú, la media luna musulmana y la cruz cristiana. Todas estas formas aparecen en un notable cuadro, *Two Untouchable under the Black Sun* (Dos intocables bajo el sol negro).

En un fondo dorado se representan dos figuras de intocables como siluetas espectrales, definidas por líneas fuertes y sombras pintadas con destreza en un persistente color negro. Uno de los intocables está de pie. Sostiene un bastón con campanas en su mano derecha, y una vasija de barro pintada con una esvástica pende de su cuello. El otro está sentado en el suelo, tiene atrás de él una vasija pintada con el signo de *om* que cuelga de su cuello. Sobre su cabeza tiene tres signos, la bandera hindú, la media luna musulmana y la cruz cristiana. Los dos intocables miran de reojo hacia la derecha, escudriñando por encima de sus hombros. Sus miradas buscan un horizonte desconocido. Entre estas figuras, ocupando la mayor parte del segmento superior y central del lienzo, se encuentra un gran sol, dibujado en trazos negros gruesos, bruscos e irregulares, con su parte interior pintada con una mezcla de negro sobre dorado. Arriba y abajo del sol, dos estilizados cuervos, pájaros que se alimentan de carroña, signos de la intocabilidad, casi como serpientes, parecen hablar a los dos intocables.

En este caso se alude a que los intocables mangs salen a pedir limosna en las aldeas y en las ciudades durante el *suryagrahan* (eclipse solar), práctica aprobada por las castas altas. Sin embargo, la fuerza y las implicaciones de la representación son mucho más amplias. Se trata de los notables espectros de la intocabilidad, que van desde los cuervos que son testigos y brindan su solidaridad, pasando por las diferentes insignias del rango más bajo

en el sistema de castas, hasta la inmensa indeterminación de lo que constituye la religión de los intocables frente a las creencias hindú, musulmana y cristiana, todas haciendo un llamado a sus almas. Estos espectros son formas de gran tangibilidad, situados en el vértice del pasado y el presente. Juntos, dan testimonio de que el Sol no es negro sólo durante un eclipse, sino que siempre está eclipsado, siempre es negro, con lo que se refuta la falsedad de los fantasmas del progreso que obsesionan a los regímenes modernos en lo referente a la cultura, la identidad y la diferencia, y respecto al Estado y la nación no sólo en India, sino en otros lugares.

El alcance de la obra de Savi sobrepasa con mucho una simple documentación del pasado y del presente, yendo más allá de las meras imágenes de la opresión social. Antes bien, concordando con la aseveración de Walter Benjamin de que "articular el pasado [y el presente]… es asirse de un recuerdo cuando se enciende repentinamente en un momento de peligro",[2] Savi conjunta el realismo de la experiencia de los imaginarios subterráneos con los términos reveladores de un expresionismo vigoroso. Así, la historia y el aquí y el ahora se convierten en los medios y en la expresión de una imaginería *dalit*, en un modo crítico de producción artística.

La "dimensión inaugural" de esta imaginación descansa en (y articula eficazmente) conjunciones críticas:[3] entre la casta y el género, entre el poder institucionalizado y sus expresiones subversivas subalternas, entre la mentira del progreso y la ética de la esperanza, y entre una autoridad religiosa o del Estado y sus transgresiones de género o populares. Veamos cuatro obras en conjunto. La pintura y el grabado que describen a un intocable que lleva una vaca muerta y sostiene una linterna, *Untouchable with Dead Cow I* y *Untouchable with Dead Cow II* (Intocable con vaca muerta); después, la representación vigorosa de un intocable que sostiene una linterna encendida, *Untouchable with the Lalten* (lantern) (Intocable con linterna); y, por último, el cuadro que se compone de un hombre desnudo situado a la izquierda, con una linterna en la mano, y una forma andrógina a la

[2] Walter Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. e intr. de Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 253.

[3] Para una perspectiva profunda sobre los términos de una dimensión inaugural en la literatura (y en el arte), véase Milind Wakankar, "The moment of criticism in nationalist thought: Ramchandra Shukla and the politics of 'Indian' responsibility", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 102, 4, 2002, pp. 987-1014.

derecha que toca al hombre desnudo en la garganta, *Untouchable Woman with Brahmin* (Mujer intocable con brahmán). En las dos primeras obras, *Untouchable with Dead Cow I* y *Untouchable with Dead Cow II*, el intocable que carga la vaca muerta sobre sus hombros revela el enorme peso del hinduismo institucionalizado. Porque es precisamente la asociación de los intocables con los cadáveres del ganado muerto, en especial la contaminación de la muerte transmitida por la vaca sagrada, la que define su estatus inferior en el sistema de castas. Sin embargo, la figura misma del intocable que lleva la carga del pasado y de la casta, del hinduismo y de la historia, encarnados por el animal muerto, también lleva una linterna, signo de la iluminación y de la esperanza. De hecho, en vez de desplomarse por este peso, el intocable sigue caminando, sus fuertes piernas fusionándose con su torso robusto, su camino iluminado por la luz de la linterna.

La forma exacta de la linterna se vuelve más clara en la siguiente obra que analizamos, *Untouchable with the Lalten*. En este caso, las intensas llamas amarillo mostaza de la linterna que lleva el intocable en la mano izquierda además lanzan su reflejo sobre su cuerpo. Debido a esto, su torso se transforma en una silueta espigada, brumosa, rojiza resplandeciente, con la silueta marrón y ocre, delineando claramente el brazo izquierdo que sostiene la linterna. Su cabeza está inclinada, pero su penetrante ojo izquierdo dista de estar abatido. Su perfil revela determinación secreta y una gravedad inconfundible; la parte posterior de su cabeza calva y su frente reflejan claramente el amarillo mostaza de las llamas de la lámpara, la luz de la posibilidad que sobrepasa la sombra de la historia.

Sin embargo, esto no es todo. Porque además de las figuras de los intocables que a la par que cargan el peso del pasado sostienen la esperanza en el presente, la obra de Savi conjunta diferentes formas de subordinación, expresando la vinculación entre el dominante y el subalterno. En el óleo sobre tela *Untouchable Woman with Brahmin*, sobre un fondo rojo se yergue, a la izquierda, una figura andrógina trazada con una línea angulosa negra. Su cuerpo se esboza en sombras de azul, color que Savi utiliza a menudo como signo del estatus de los intocables. Esta figura no sólo es una mujer intocable, sino también encarna los atributos de una *devadasi*, una mujer ritualmente prostituida en el nombre de los dioses hindúes. En este caso, la subordinación de género está vinculada con la discriminación de casta, una característica esencial de la obra de Savi que interpreta de diversas formas las representaciones entrelazadas de la degradación de las muje-

res y la degradación de los intocables. A la derecha de esta mujer intocable/*devadasi* está de pie un hombre desnudo. Esta figura también está delineada con una diestra línea negra, pero su cuerpo está pintado con un color mucho más claro. Tanto la complexión del cuerpo como el pene expuesto —el primero indicativo de las jerarquías de color; el segundo, de la naturaleza sexualmente predatoria del brahmán en el sistema de castas— determinan que la figura es de casta superior, es de un brahmán.

Al mismo tiempo, en esta pintura los límites y las posibilidades de la mujer morena intocable/*devadasi* y del hombre blanco brahmán no están radicalmente separados. Por un lado, mientras la figura del brahmán encarna la dominación religiosa y sexual en las jerarquías entrelazadas de casta y de género, su brazo izquierdo, firme y levantado, sostiene una linterna, con sus llamas extinguidas, oscuras y muertas. Al mismo tiempo, el signo de casta en la frente de este brahmán refleja el azul del cuerpo de la mujer intocable. Por otro lado, la mano derecha de la mujer *devadasi*/intocable levanta resueltamente un dedo índice interrogativo que toca, que palpa al brahmán en la mitad de su garganta; gesto que desafía el monopolio de la casta alta y transgrede las reglas de la intocabilidad en el sistema de castas. Sin embargo, esta mujer no es una figura simplemente acusadora o inquisitiva: la mitad de su cuerpo muestra el reflejo oscuro —ahora iluminado— de la lámpara que sostiene el brahmán, y los movimientos de las piernas y de los pies de las dos figuras marchan al unísono. En conjunto, en la composición las figuras de la mujer *devadasi*/intocable y del brahmán no están separadas por una brecha inconmensurable. Más bien, su vinculación da lugar a que se expresen sus respectivas posibilidades, al tiempo que permite que compartan sus propias vicisitudes.

Esta aguda sensibilidad enfocada a la contradicción crítica —en el terreno de la cultura y la casta, del arte y la religión, de la estética y la política— recorre la obra de Savi. Como resultado, su arte se basa firmemente en las técnicas y en los principios de un realismo radical, el cual incluye el arte de los pósters, pero sobrepasa con mucho estas técnicas y principios.

En su óleo sobre tela *Foundation of India* (Fundación de India), la división jerárquica en cinco *varnas* (castas), desde el brahmán en lo más alto hasta el intocable en la base, se convierte en un medio para representar la democracia, la política y la nación en India. En este caso, las divisiones corporales de las castas representan ahora las divisiones del cuerpo político. La democracia política y la nación india se describen mediante cuatro cu-

bos, uno encima del otro, pero ligeramente separados y que representan, de arriba a abajo, al brahmán (la cabeza), al kshatriya (los brazos), al vaishya (el estómago) y una cuarta categoría, más ambigua (los muslos y las piernas); todos los cubos están sostenidos por unos modestos pies, que también tienen cierto grado de ambigüedad.

El cubo con el brahmán muestra un rostro adusto e implacable, que mira hacia afuera del cuadro; además, varios ojos separados del cuerpo se encuentran a la derecha y a la izquierda de la cara. Es el rostro de Manú, el antiguo creador de las leyes de quien se dice que instituyó las reglas de casta. Los ojos que rodean la cara indican la mirada omnisciente del hinduismo dominante, un instrumento del poder del cruel brahmán, Manú. En el siguiente cubo, mientras que los brazos del guerrero kshatriya vueltos hacia arriba están extendidos a derecha e izquierda, una larga daga que representa el estatus marcial del grupo se encuentra en el corazón del cuerpo de la casta y de la política en la India contemporánea.

El tercer cubo, que representa el mercader vaishya, muestra una barriga prominente, cuya redondez revela su apropiación desmedida y el consumo de los excedentes de la sociedad. Toda la composición cobra aún más vida con las ambigüedades y las tensiones en torno al cuarto cubo y a los pies (*flaming feet*).

Por una parte, la cuarta y quinta categorías en la clasificación de las varnas —los sirvientes shudra y los criados antyaj— se presentan juntos formando un solo grupo, el cual está definido por dos signos del budismo, la *stupa* y el *chakra*. Esto indica la posibilidad de solidaridad política y religiosa entre las castas inferiores, divididas jerárquicamente, desafiando la hegemonía hindú. Por otra parte, los pies que sostienen la carga de estos cuatro cubos son de mujer, lo cual está indicado por las campanillas de baile alrededor de los tobillos. Aunque el rostro del brahmán rige desde la cima la construcción modular de la política y de las castas, son los pies anónimos pero con género los que sostienen el edificio de la nación y de la religión. Aplastados por todos, incluso por las castas inferiores, continúan caminando.

Pero hay algo más en la pintura. Además de esta estructura corporal y modular, de casta y de política en India, la obra muestra una gran carreta que porta la fuerza del budismo. ¿Será que esta carreta conducirá todo el edificio de religión y de poder político en India en su propia dirección? O, ¿la carreta se ha separado por completo de la estructura de casta y de polí-

tica en el subcontinente? O, ¿esta carreta está a punto de estrellarse contra los cubos modulares para derribar el edificio de la democracia, el artífice de la nación? Éstas no son simples preguntas retóricas, más bien indican las contradicciones críticas y las agudas tensiones que el arte de Savi formula y desentraña.

Tales tensiones y contradicciones adquieren diversas configuraciones en una pintura como *Devadasi I*. Sobre una tela de fondo azafrán, color de buen agüero en el hinduismo, está sentada una mujer, su figura delineada con trazos marrones y negros. Es una *devadasi*, un personaje de la prostitución ritualizada que es aceptado por ciertas corrientes del hinduismo. Mostrando sus partes pudendas, la mujer tiene banderas hindúes sobre la cabeza, mientras que en la mano sostiene, casi a la mitad del lienzo, la forma dibujada a grandes rasgos, de un templo hindú que, a su vez, tiene una bandera sagrada. La compasión misma con la que está realizada la figura de la *devadasi* ofrece cierto contrapeso a su cohabitación con las jerarquías del hinduismo y a las asimetrías de género. No es sorprendente que los principios de introspección de una imaginación *dalit* sirvan para revelar las conmovedoras contradicciones de las identidades subalternas, las cuales están enraizadas en el pasado, conforman el presente y conciben el futuro.

Espero que haya quedado claro que el arte de Savi va mucho más allá del mero cuestionamiento de las formaciones de casta y de religión en India. En realidad, la importancia medular de su obra se deriva de su doble disposición hacia los términos del poder y hacia las determinaciones de la diferencia. Sin lugar a dudas, la fuerza de su arte radica en la oposición entre el poder religioso (y del Estado) y los subalternos intocables (y con género). Al mismo tiempo, es precisamente esta oposición la que hace posible representaciones descentradas del poder y de la diferencia. Porque el poder, más que ocupar un lugar único o constituir un terreno exclusivo, aparece como decididamente plural, forjado dentro de los moldes autoritarios —de casta y género, de nación y Estado, de modernidad e historia— que se entrelazan, aunque, no obstante, permanecen desarticulados, cada uno como extensión y superación del otro. Esto significa que el arte de Savi delinea las expresiones y modalidades del poder como retratos coordinados, aunque también como perfiles fracturados, en los que los efectos y los afectos sostienen la carga de los subalternos espectrales y de las diferencias manifiestas. De ello se deduce que estas representaciones no anuncian el

romanticismo de las identidades opuestas ni las seducciones de los sujetos autónomos, separados del poder. Antes bien, las figuras de la diferencia esencial y de la comunidad subalterna aparecen como si habitaran los intersticios del poder, manejando íntimamente sus términos e insinuando que sus límites (ya inherentes, siempre emergentes) son las bandas de sujeción de la discrepancia dentro de la dominación. Así, las implicaciones más vastas que creo que se derivan de este arte implican los imperativos de la teoría y las políticas del conocimiento expresados mejor en dos grupos de preguntas reveladoras.



Pareja de intocables con om y swástica.



Dos intocables bajo el sol negro.



Intocable con vaca muerta I.



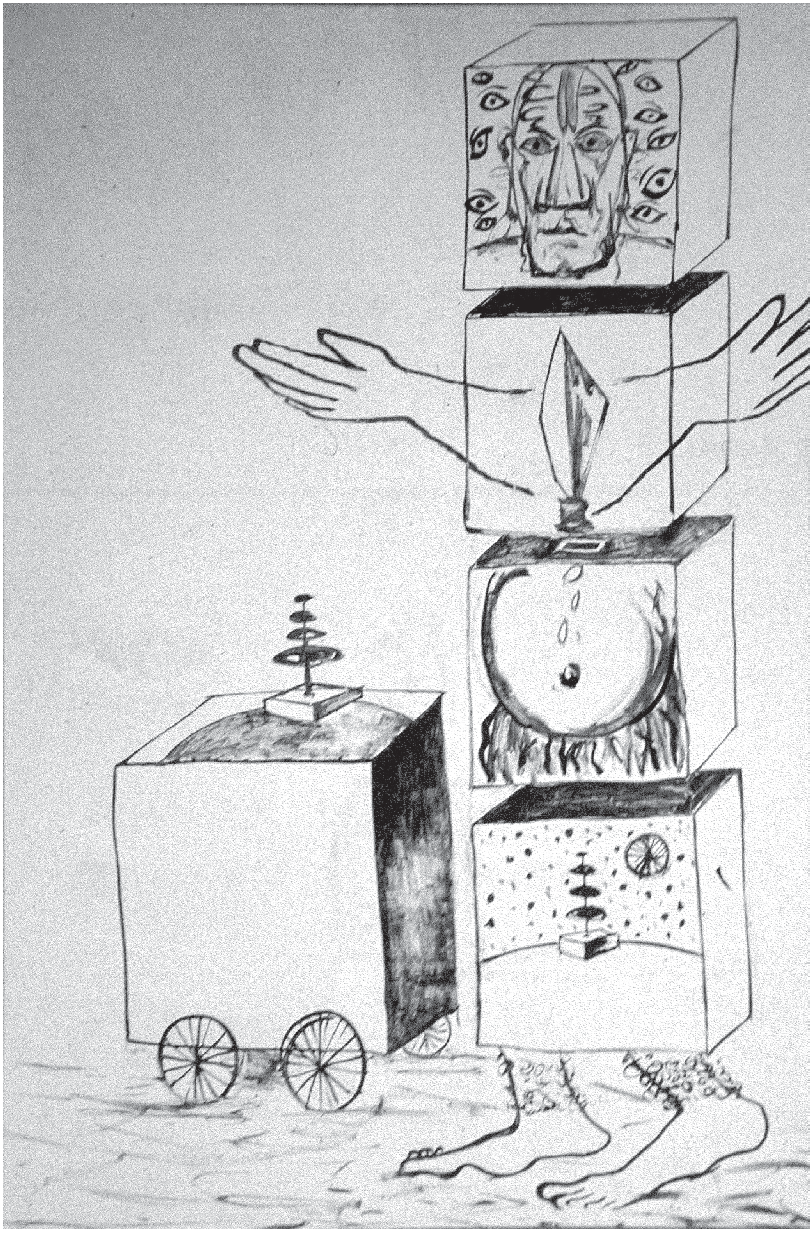
Intocable con vaca muerta II.



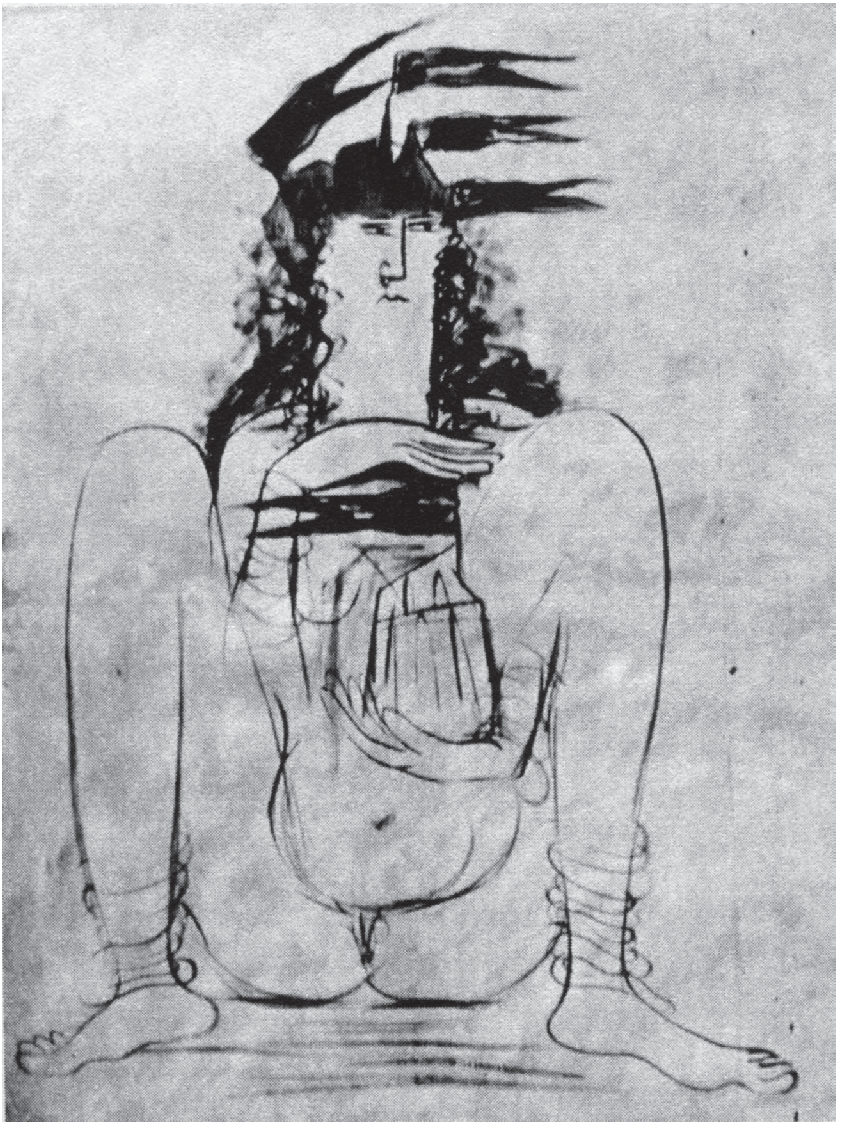
Intocable con lalten.



Mujer intocable con brahmán.



Fundación de India.



Devadasi I.

12. UN RETRATO

El título de este capítulo no es ambiguo. Refleja los lazos de un historiador hijo que escribe sobre su padre antropólogo.[1] No obstante, los lazos que se invocan también son los de la "tribu", de la aldea y de la nación, todos los cuales unen la obra de S.C. Dube.[2] Dichos vínculos, que aunque sean de diversa índole a menudo están imbricados, se presentan aquí mediante el reconocimiento de las intensas contradicciones de un sujeto académico y de la compacta sensibilidad de sus mundos sociales, todo lo cual lo expreso valiéndome de las pautas de una historia sin garantía.

PRIMERAS CONSIDERACIONES

Cuando Shyama Charan Dube murió, en febrero de 1996, a la edad de 73 años, dejó tras de sí un conjunto de obras y una esfera de influencia que abarcaban casi medio siglo y que comprendían diversas disciplinas, lenguajes y ámbitos. Iniciado en la academia por medio de la antropología tribal de la década de 1940, Dube desempeñó un papel fundamental en el *boom*

[1] Por razones obvias, me fue muy difícil escribir este capítulo. Por causas que aún no están del todo claras para mí, tuve una enorme resistencia a escribir sobre algunos detalles. Deseo agradecer a Ishita Banerjee por su apoyo y comentarios a lo largo de todo el proceso y a Leela Dube tanto por contestar mis preguntas como por sus minuciosas aportaciones. También agradezco las entrevistas/conversaciones con Leela Dube, T.N. Madan, André Béteille, Yogendra Singh y McKim Marriot. Las discusiones con Purushottam Agarwal, Michael Herzfeld, David Lorenzen y Anupama Rao contribuyeron a poner las cosas en perspectiva.

[2] Estoy consciente de la naturaleza problemática del concepto-entidad de la "tribu", sobre todo porque surgió de la interrelación entre las interpretaciones coloniales y los usos de la élite y de la clase media indias. No obstante, el término ha sido utilizado por antropólogos como S.C. Dube, por etnógrafos que han registrado las limitaciones del término, pese a que lo empleaban de manera acrítica. Ya asentado esto, en el capítulo se usa la categoría en forma crítica, reflexiva, lo cual se hace evidente por el hecho de que se escriba entrecomillado.

que experimentaron los estudios sobre aldeas en la década de 1950. Durante los años sesenta combinó las tareas académicas con las administrativas; ocupó altos puestos en la burocracia académica en las décadas de 1970 y 1980, y se dedicó a escribir textos de cultura y política en hindi después de mediados de 1980. En ninguna de esas etapas es posible encasillar en campos definidos las actividades de Dube, ya que abarcaban diversas esferas. Su vida y su obra se conformaron por la interrelación entre lo cosmopolita y lo vernáculo, a la par que estos espacios se vieron imbuidos por un giro distintivo y una importancia particular. Al escribir como hijo y académico, como crítico y admirador, y prestando atención a una advertencia que Arthur O. Lovejoy hizo unas décadas atrás, creo que sería un error abordar la obra y la vida de S.C. Dube como si fuera "de una sola pieza".[3] Más bien, la contribución y el legado de Dube son el resultado de una carrera dinámica, aunque con altibajos, de una vocación productiva, aunque dividida, y de una vida lograda, aunque con posibilidades no enteramente realizadas.

Mi propósito en este capítulo, más que interpretar lo escrito en torno a la contribución de Dube a las disciplinas de la antropología y de la sociología, es analizar aspectos de su vida y de su obra, es decir, los atributos de una biografía intelectual. En cuanto a esto, creo que es importante considerar las tensiones interiores que se reflejan en las características y en los matices de la vocación de Dube, así como en los términos de su escritura, tensiones que van de las fluctuaciones y las dudas a las yuxtaposiciones de sensibilidades opuestas e ideas contrarias; de las continuidades subterráneas relacionadas con contradicciones productivas a expresiones de ambigüedad y a la contención de ambivalencias. Por un lado, para mi tarea tomo en consideración lo aprendido en estudios sobre la historia de la antropología, a la par que me interesa el tema de la comprensión de un académico por la antigua colonia y la nueva nación.[4]

[3] Desde luego que Lovejoy hablaba de la lectura de textos, lo cual se puede ampliar a los relatos de vidas, citado en Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 10.

[4] Por ejemplo, George Stocking Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, y George Stocking Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990; Stanley J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; véase también Mariza G.S. Peirano, "When anthropology is at home: The different contexts of a single discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998, pp. 105-128.

Por otro lado, tengo presentes las obras que analizan la conjunción de la etnografía y la biografía, y que sin embargo conservan un enfoque histórico, intercalando lecturas históricas con sutilezas antropológicas.[5] Dirimiendo y combinando estas orientaciones, busco cómo narrar de manera adecuada una biografía intelectual, evitando la estratagema de una narración distante y sacrificando el derecho a la intimidad fácil. Al mismo tiempo tengo presentes los propósitos del capítulo en la narración de una historia. Me centraré en las primeras cuatro décadas de la vida de Dube, durante las cuales se publicaron tres importantes libros suyos. Basándome en este análisis y tomando en cuenta las limitaciones de espacio, hacia el final del capítulo plantearé algunas cuestiones concernientes a la carrera y a los escritos posteriores de Dube.

PRIMEROS AÑOS

Shyama Charan nació en la población poco conocida de Seoni (en las Provincias Centrales) el 25 de julio de 1922 en el seno de una familia de situación económica holgada, siendo el único hijo de Dharma y Mool Chand Dube. Aunque existían estrechos lazos con la casa ancestral de Narsinghpur, cerca de Jabalpur, tras obtener el grado de licenciado en agricultura, Mool Chand Dube aceptó un puesto transferible como funcionario de rango medio en el Departamento de Agricultura del Gobierno de las Provincias Centrales. Sin embargo, no conservó este empleo durante mucho tiempo. Poco después del nacimiento de su hijo, estando en Seoni, tras un comentario racista de un superior británico, Mool Chand Dube renunció a su puesto en el Departamento de Agricultura. Aunque esta valiente decisión había sido fruto del orgullo personal de Mool Chand, contó con el apoyo incondicional de su esposa.

Desde cualquier punto de vista, Dharma Dube fue una mujer fuera de lo común. Además de llamativa y hermosa —en el recuerdo de quienes la conocieron, pues no se conserva ninguna fotografía de ella—, también era

[5] Por ejemplo, Michael Herzfeld, *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Ben Orlove, *In my Father's Study*, Iowa, University of Iowa Press, 1995; Deborah Reed-Dahanay (ed.), *Auto-Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg, 1997; Deborah Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-making*, Berkeley, University of California Press, 1995.

una persona íntegra e inteligente, y su orgullo y su percepción política estimularon los registros familiares. Nacionalista ardiente, tras la muerte de Bal Gangadhar Tilak, Dharma, agobiada por la aflicción, se negó a comer durante cuatro días. Mientras vivió en Narsinghpur, como parte de la familia, había afirmado en forma callada pero decidida su dignidad ante una suegra obstinada y tiránica, cubriéndose en forma recatada la cabeza con la punta de su sari, pero negándose a esconder totalmente su rostro. Influida por los escritos sobre las nuevas mujeres hindúes en las revistas literarias en hindi de aquel tiempo, Dharma había ofrecido su apoyo y solidaridad a las nueras más jóvenes de la familia y del barrio. De hecho, a S.C. Dube le gustaba describir a su madre como "la primera feminista de la familia". De este modo, no resulta sorprendente que Dharma haya apoyado incondicionalmente a su esposo cuando éste renunció a un empleo que le ofrecía seguridad a costa de su dignidad, para después tener que aceptar un puesto de menor prestigio, sin los beneficios de una pensión, en una institución de carácter semigubernamental: la Corte del Servicio Tutelar de la división de Chhattisgarh de las Provincias Centrales.

Antes de la independencia de India, la región de Chhattisgarh se componía de las *khalsa*, áreas bajo la jurisdicción directa del gobierno imperial; de varios estados feudales, y de numerosos *zamindaris*, propiedades territoriales regidas por caciques menores que tenían un estatus semiindependiente: los *zamindares* (los caciques), quienes dependían del Comisionado Adjunto del sistema *zamindari*. Cuando un *zamindar* moría y su sucesor era un menor de edad, o cuando una propiedad era "mal administrada" o caía en la insolvencia, tales *zamindaris* quedaban bajo la jurisdicción de la Corte Tutelar. A mediados de la década de 1920, Mool Chand Dube asumió el cargo de administrador en la Corte del Servicio Tutelar y durante las siguientes dos décadas y media trabajó sobre todo como administrador en *zamindaris* como los de Deori, Pitora, Bilaigarh y Phingeshwar, todos ellos en el extremo occidental de Chhattisgarh.

Tales *zamindaris* se encontraban en su mayoría en regiones boscosas y tenían una población a la que un administrador colonial describía con el candor característico como "dispersa y atrasada, consistente principalmente en las simples tribus aborígenes".[6] Ahí fue donde el niño Shyama Charan

[6] A.E. Nelson (ed.), *Central Provinces District Gazetteer*, Raipur, vol. A. Descriptive, Bombay, Government Press, 1909, p. 310.

cursó la educación primaria y donde tuvo su primer encuentro distante con las poblaciones *adivasi* (pueblos originales) de esas propiedades. Fue ahí también donde su madre le contó historias del *Mahabharata* y del *Ramayana*, relatos de líderes nacionalistas y leyendas de héroes hindúes, entre ellos de varios gurúes sikhs. Asimismo, ahí fue donde el propio Shyama publicó una revista, *Sevak*, escrita a mano en papel sin rayas, teniendo a su madre y a su padre como sus únicos lectores. Y fue ahí, rodeado de colinas y selvas, donde el pequeño Shyama, de apenas ocho años, perdió a su madre, joven y llena de vitalidad. Dharma, siempre adorada por su marido y por su hijo, murió de tuberculosis, sin que ellos se le pudieran acercar en sus últimos días. Shyama Charan no sólo guardó vivos recuerdos de aquella época, de aquellos lugares, relatos y sentimientos, sino que tales recuerdos cobraron una fuerza evidente que marcó la vocación de Shyama y que rondó toda la vida de Dube.

Tras la muerte de Dharma, Mool Chand y Shyama, padre e hijo, reconstruyeron sus vidas fundadas en el dolor, en una tristeza compartida más que en un sufrimiento expresado. En ese entonces Shyama Charan estudiaba en escuelas alejadas de Chhattisgarh: primero en Narsinghpur, donde vivía con su abuela, y posteriormente en la Escuela Modelo de Jabalpur, residiendo en el internado. Durante las vacaciones escolares regresaba a la casa paterna, y allí los libros se convirtieron en sus compañeros durante los solitarios días del verano y las largas noches del invierno. Cuando se encontraba lejos de la escuela, pero incluso más cuando estaba en una casa habitada sólo por dos personas, con pocos conocidos y sin amigos alrededor, leía vorazmente. "Empecé con novelas populares de detectives —Robert Blake y Sexton Blake—, pero pronto pasé a la ficción más respetable y a la poesía en hindi, y posteriormente a los clásicos en lengua inglesa".[7] Las obras que leía, tanto en hindi como en inglés, incluían traducciones de otras lenguas indias y europeas. Pero leer no era todo. "Cuando aún

[7] S.C. Dube, "The journey so far", en Yogesh Atal (ed.), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand, 1993, p. 24. Este breve texto consiste básicamente en los recuerdos autobiográficos de Dube sobre sus tiempos en la antropología, la sociología y la administración académica. Lo he citado libremente en las primeras partes de este capítulo por dos razones: en primer lugar, al hacerlo se destacan los recuerdos de Dube como sujeto, sobre todo cuando los pasajes se confrontan con otros materiales y recuerdos, estableciendo una interrelación entre los diversos términos; en segundo lugar, el volumen en el que aparece la parte relativa a Dube es a menudo difícil de encontrar a causa de la mala y torpe distribución.

estaba en secundaria, empecé a escribir y a enviar mis obras a las revistas".[8] Entre estas primeras obras había textos sobre cine popular, cuya publicación fue motivo de inmenso orgullo para el adolescente Shyama Charan. En aquellos años su soledad también lo indujo a interesarse por el folclore de Chhattisgarh, región que habría de convertirse en la base de sus escritos y de su investigación durante la mayor parte de la década de 1940.

Shyama Charan, además de los trabajos obligatorios de lengua y literatura inglesas, aprobó el examen final de hindi. Esto último era una señal del nacionalismo naciente que se enfocaba a la posibilidad de que las lenguas indias se mantuvieran vivas, en contra de la suposición de que el inglés era el único medio para el éxito. Aunque este examen fue bastante bueno, no obtuvo el resultado que se esperaba de él. Tres meses antes del examen se había enrolado como voluntario en la sesión del Congreso Nacional Indio realizada en Tripuri. En las reuniones, las maquinaciones de la vieja guardia y la marginación de los jóvenes en el Congreso atraparon la pasión y el sentido de la política juveniles de Shyama Charan.[9] El acontecimiento mismo le exigió una enorme cantidad de tiempo y de energía, dejándolo poco preparado para el rito final de transición que significaba la terminación de la secundaria. La decepción de su padre por los resultados del examen de su hijo se expresó en una sola frase: "No esperaba esto de ti".

INGRESO A LA ANTROPOLOGÍA

Para el grado intermedio, Shyama Charan fue a Raipur, donde ingresó en el Colegio Universitario de Chhattisgarh, afiliado a la Universidad de Nagpur. Allí conservó sus anteriores intereses extramuros. Durante su primer año escribió textos en hindi y en inglés sobre las canciones y los cuentos folclóricos de Chhattisgarh, que se publicaron en revistas como *Hans*, *Modern Review* y *Vishal Bharat*.[10] Un poco más tarde, al ampliarse el campo de sus

[8] *Idem*.

[9] Como es sabido, fue en la sesión realizada en Tripuri cuando Subhas Bose fue separado de su cargo después de haber sido reelegido presidente del Congreso Nacional Indio. Gandhi desempeñó un importante papel en esto. Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983, pp. 372-375.

[10] Sobra decir que éstas eran prestigiosas e importantes publicaciones periódicas de la época. *Hans* y *Vishal Bharat* eran los buques insignia en la escritura en hindi inspirados por

intereses, Shyama Charan publicó un pequeño libro en hindi que contenía una recopilación de canciones folclóricas de Chhattisgarh. Según sus propios recuerdos, se encontraba preparando el terreno, en forma imperceptible, para su vocación antropológica.

> A partir del folclore me enfoqué hacia la gente y escribí sobre sus costumbres y tradiciones. El antropólogo que había en mí estaba tomando forma, aunque en aquel tiempo no sabía de qué se trataba la antropología. Por aquellos días establecí contacto con dos grupos tribales, los kamars y los bhunjias. Acudían a mi padre con peticiones o en relación con casos de la Corte que él estaba juzgando. Nunca pasaban la noche en una población o en un asentamiento de castas mezcladas, retirándose siempre a la selva de las cercanías. Me gustaban sus sonrisas tímidas y su franqueza. Los convencía de que cantaran, de que narraran historias y de que hablaran de su vida y de sus problemas. Inevitablemente estaba siendo arrastrado a la antropología.[11]

No obstante, fueron tiempos contradictorios, y Dube borró parte de los altibajos de aquella época de su memoria.

Durante su segundo año como estudiante en el Colegio Universitario de Chhattisgarh, Shyama estuvo a punto de morir a causa de una tifoidea. Su estado era tan grave, que el rector cerró el colegio por un día en su memoria. Pero afortunadamente sobrevivió. Su preparación para los exámenes intermedios consistió en que un amigo, Dashrath Chaube, le leyera los libros de texto y los complementarios. No obstante, Shyama Charan obtuvo calificaciones notables. Todo esto lo convirtió en una leyenda local en una población provinciana. No es sorprendente que quienes se hallaban en torno suyo consideraran que su futuro se encontraba en el Servicio Civil Indio (ICS, en sus siglas en inglés). No sabemos cómo veía Shyama Charan tal posibilidad en aquel entonces, pero lo que sí podemos afirmar es que quería brindarle a su padre una carrera universitaria espectacular. Después de terminar el grado intermedio, e inspirado por Ziauddin Khan, su maestro de civismo (y su

Munshi Premchand y Hazari Prasad Dwivedi, respectivamente. Más tarde, Shyama Charan Dube recordaría su gran audacia al enviar sus artículos a estas revistas y su incredulidad y extraordinaria emoción cuando fueron aceptados para su publicación.

[11] Dube, "The journey so far", p. 24.

amigo) en Raipur, en 1941 Shyama Charan se inscribió para cursar la licenciatura en ciencias políticas en la Universidad de Nagpur, por lo cual se fue a vivir y a estudiar en la ciudad capital de las Provincias Centrales. Su desempeño durante el primer año fue ejemplar, presagiando un futuro brillante.

Durante el movimiento Quit de la India, varias instituciones educativas cerraron, entre ellas la Universidad de Nagpur. Shyama Charan regresó a vivir con su padre y también visitó Raipur. Cuando se encontraba allí, en aquellos días emocionantes y tormentosos, Shyama Charan y un amigo suyo —probablemente del Colegio Universitario de Chhattisgarh— se involucraron en una travesura juvenil, la cual consideraron un acto de política nacionalista y su propia contribución para liberar a la India del gobierno británico: intentaron quemar un buzón de correos, y la policía los atrapó; el buzón era considerado propiedad de la Corona. A esto siguió un juicio penal, cuyos detalles ignoramos. La mayor parte de la gente que lo conocía le concedió escasa importancia a los hechos, pero el propio Dube quedó muy afectado, negándose a hablar de ello hasta el final de su vida, tal como hacía con todos los recuerdos tristes. Shyama había decepcionado a su padre por segunda ocasión y además había arruinado sus propias certezas sobre su vida y su futuro.

De regreso en Nagpur, Shyama Charan analizaba ampliamente su tema elegido, leyendo sobre todo obras de reflexión política, al tiempo que andaba en busca de su vocación. Habiendo descartado el ICS como una posibilidad, pero considerando el periodismo como una opción, solicitó el programa de la Facultad de Periodismo de la Universidad de Columbia. La otra alternativa en la que pensó fue la antropología, y trató de encontrar más información sobre el tema.

> La biblioteca de la Universidad de Nagpur no contaba con una colección rica en libros de antropología… *María Gonds de Bastar*, de Grigson; *Baiga*…, de Elwin; *Chenchus*, de Christoph von Fürer-Haimendorf, y *Kharia*, de Sarat Chandra Roy. Posteriormente se adquirió *Sociedad primitiva*, de Lowie. La formidable *Rama dorada*, de Frazer, también estaba en el acervo. Leí algunos fragmentos de estas obras sin comprender gran cosa.[12]

Le llegó una ayuda más concreta de una fuente inesperada:

[12] *Ibid.*, pp. 24-25.

> Por esa época tuve la oportunidad de conocer a K.B. Lall, quien estaba en ese entonces en periodo de prueba en el ICS… Había estudiado antropología para el examen del ICS en Inglaterra. Hablaba del ambiente de la antropología británica y de los debates en torno a los enfoques de Malinowski y de Radcliffe-Brown. Me sugirió como modelo de análisis *Crimen y costumbre*, de Malinowski, que generosamente me prestó. También me prestó otros libros. Mis ideas aún eran confusas, pero se estaba empezando a definir mi vocación…[13]

De hecho, Shyama Charan al poco tiempo se decidió por la carrera de antropología, comenzando con el estudio de los kamars, tribu de cazadores, recolectores y agricultores por el método de tumba, roza y quema, como tema para su doctorado, que cursaría en la Universidad de Nagpur. Muchas de las personas que se preocupaban por él consideraron que ésta era una decisión aventurada e insensata, en particular porque Shyama Charan no sólo se había graduado con honores y había sido el estudiante número uno en el examen de licenciatura en ciencias políticas en la Universidad de Nagpur, programa de estudios difícil, considerado similar a una maestría de acuerdo con el programa de Madrás o de Oxbridge, sino además, porque en la universidad no se impartían antropología ni sociología como materias. No obstante, Shyama Charan obtuvo generosos apoyos para su proyecto de doctorado: la Beca de Investigación del Memorial del Rey Eduardo y, un poco después, la Beca del Memorial Morris, otorgadas por la Universidad de Nagpur. Shri (don) A. Sen, quien había popularizado la antropología y la sociología en Nagpur, sería su supervisor en el Departamento de Ciencias Políticas; además, se le recomendó que consultara a Verrier Elwin, quien había colocado a la India central en el mapa de la antropología.

PRIMER TRABAJO DE CAMPO

Dube había establecido contactos con los kamars en 1939, cuando había registrado sus canciones folclóricas y tomado notas relativas a su "vida y a sus estilos de vida". Gradualmente su colección de canciones kamars fue creciendo y su interés por la "cultura" de este grupo había aumentado, lo

[13] *Idem*.

que le permitió publicar ejemplos representativos de las canciones y un breve relato de su forma de vida. Tal trabajo fue posible debido a sus continuas visitas a los asentamientos kamars, lo que le permitió adquirir un conocimiento del dialecto kamarí suficiente para su trabajo, aunque también conversaba en chhattisgarhí, que muchos de los miembros del grupo ya hablaban desde fines del periodo de entreguerras. Apoyándose en estos conocimientos, Dube comenzó su trabajo de campo para el proyecto de doctorado sobre los kamars en la segunda mitad de 1944, restringiendo su "campo a la parte meridional del distrito de Raipur, en Chhattisgarh, especialmente al *zamindari* de Bindranawagarh, aún bárbaro y atrasado".[14]

Contando con la ayuda de los contactos que su padre tenía en la región, Dube se inició en el trabajo de campo acompañado por su amigo Dashrath Chaube y por un carretero y cocinero, Polu Kewat.

> Mi método de investigación era sencillo. Tenía que registrar todo lo que veía y oía. Las pautas me las proporcionaban las monografías de consulta y las sagradas *Notes and Queries*, publicadas por el Real Instituto de Antropología. No tenía ninguna prisa por empezar a entrevistar a mis informantes. En cambio, empecé a observar las características físicas del asentamiento y su rutina diaria. Cuando los jóvenes salían a recolectar frutas, raíces y tubérculos, los acompañaba. También me sumaba a sus expediciones de caza y pesca. Generalmente cazaban presas pequeñas: conejos y ciervos ladradores y ocasionalmente un cerdo salvaje o un ciervo moteado. La pesca nocturna era especialmente emocionante. Asimismo, observé la ceremonia del sexto día para [un] recién nacido, dos bodas y un funeral. Tuve la oportunidad de presenciar varias etapas del método de cultivo de tumba, roza y quema. Cuando la gente se había abierto suficientemente, comencé a hacer preguntas. La mayor parte de mis datos se reunieron gracias a charlas informales. Mi cámara Zeiss-Ikon SuperIkonta también estaba activa, aunque a causa de la escasez de los tiempos de guerra, era caro y difícil conseguir rollos.

No obstante, aquellos días idílicos se tornaron en intensas dificultades. Los distantes términos de los encuentros desiguales entre el antropólogo y el sujeto de estudio se volvieron evidentes. Tal como Dube escribió en *The Kamar*:

[14] S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951, p. x.

> De enero a junio de 1945 permanecí en el agreste y poco poblado *zamindari* de Bindranawagarh, el hogar de los kamars. Desafortunadamente, mis recorridos de investigación en el territorio kamar estuvieron precedidos por una incursión de reclutamiento para las unidades de trabajo del ejército. Esto me creó dificultades. Se difundió el rumor de que yo había ido a reclutar a los kamars para la guerra. Nuestros intentos iniciales por establecer contactos con la población fueron en su mayoría estériles, y nos dimos cuenta de que, en varias ocasiones, al acercarnos, toda la gente de la aldea la abandonaba. De este modo, las primeras semanas fueron decepcionantes.[15]

Casi 50 años después, Dube agregó que su error había consistido en "registrar las genealogías y levantar un censo de la aldea antes de haber cultivado una relación de afinidad adecuada. Pensaron que estaba registrando sus nombres con el fin de reclutarlos en el ejército".[16] Y esto no fue todo. Existieron otras diferencias de percepción a medida que Dube "se adentraba en el terreno y visitaba los asentamientos kamars en las montañas".[17]

> Aunque podía hablar su dialecto, aún era un extraño y, por lo tanto, era sospechoso. Un viejo taciturno no aceptaba con agrado mi cámara. Él difundió la idea de que cada vez que se le tomaba una fotografía a una persona, ésta perdía un poco de su "sustancia vital". Lo más que pude hacer fue mostrarles cientos de fotografías amplificadas que había tomado anteriormente en mis investigaciones sin haber provocado ninguna desgracia a los sujetos fotografiados.[18]

¿Qué fue lo que mitigó las suspicacias de los kamars? En la década de 1940, Dube escribió que había establecido "algunos contactos valiosos", y que se había granjeado la "amistad de Dukalu, Sukalu y Bhainsa, los famosos baigas". Estos lazos influyeron para que se despejaran los recelos y se produjera una "colaboración excelente". A principios de la década de 1990, el etnógrafo y etnólogo ofreció un relato más impresionante de la forma como convenció a los kamars:

[15] *Idem*.
[16] Dube, "The journey so far", p. 26.
[17] Dube, *The Kamar*, p. x.
[18] Dube, "The journey so far", p. 26.

> Una tarde me encontraba rodeado por los habitantes del asentamiento. Su estado de ánimo no era nada grato. Ningún libro me había preparado para una situación tal. De pronto se me ocurrió una idea. Y dije: "Soy joven. Cuando regrese, los británicos podrían reclutarme por la fuerza. Por eso estoy escondiéndome aquí". Algunas sonrisas me alentaron a continuar: "Déjenme estar aquí. Si hay una joven estúpida, me casaré con ella. No me importa si es fea y si su marido la ha abandonado; pero déjenme permanecer aquí". Hubo carcajadas sonoras. Las oscuras nubes de suspicacia se habían despejado. Al día siguiente volví a tomar fotografías y a registrar nuevamente las genealogías sin que hubiera murmullos de protesta.[19]

A pesar de las tensiones que se reflejan en estos dos relatos, las descripciones giran en torno a una trama específica caracterizada por los obstáculos inesperados para llevar a cabo la investigación, obstáculos que inexorablemente fueron superados para el bien de la antropología. A la par, en los relatos hay otras historias, entre ellas los recuerdos de Dube de la aventura y del romanticismo del trabajo de campo: invocaciones constantes de "refugios frescos y confortables", de furtivos animales salvajes mantenidos alejados por hogueras nocturnas y por el sonido de los tambores. Todos ellos hacen referencia a la presencia ambivalente de Dube como antropólogo, a la vez "ajeno" y "nativo", en medio de una población tribal "primitiva" aunque también era "su propia gente", en medio de la guerra y de la conscripción —una ambivalencia y un presente que dieron forma al estudio sobre los kamars—.

En los meses que siguieron, viajando a pie o en carreta de bueyes, Dube realizó "una extensa gira por las agrestes aldeas montañosas",[20] visitando también los asentamientos kamars en el *zamindari* de Khariar, en Orissa. En ese lugar "presencié algunos ritos y ceremonias importantes y registré censos sociológicos muy completos de varias de las aldeas que visité", llegando a elaborar cerca de 200 genealogías. Aunque estas visitas proporcionaron a Dube la base de la documentación que fundamenta su disertación y su libro sobre los kamars, hubo un interludio importante en su trabajo de campo, el cual tendría consecuencias profundas para su investigación e incluso para su vida.

[19] *Ibid*., pp. 26-27
[20] Dube, *The Kamar*, p. x.

A fines del primer trimestre de 1945, Dube fue a Nagpur, posiblemente con el fin de cobrar el dinero de su beca de la Universidad. Allí recibió una propuesta poco común. Leela Ambarderkar, a la sazón estudiante de la maestría en ciencias políticas, había tenido noticias de Shyama Charan, dos años mayor que ella, como un estudiante brillante. Leela había dicho a sus padres poco tiempo antes que, en vez de que le buscaran una pareja adecuada, ella misma trataría de encontrar marido. Entonces descubrió a Shyama:

> Cuando lo vi, usaba ropas de *khadi*. Conseguí más información sobre Dube por medio del esposo de mi hermana menor, quien lo conocía. Dube pertenecía a una subcasta de brahmanes de habla hindi; pero no se sentía obligado a casarse dentro de su *biradri* (grupo endógamo). También se oponía a la dote, a los rituales y a la ostentación. Aspiraba a una carrera académica.[21]

El cuñado de Leela fue el portador de la propuesta de matrimonio. A pesar de que Shyama no estaba muy dispuesto a casarse en ese tiempo, aceptó, estableciendo que la boda tendría lugar una vez que él tuviera un empleo, decisión que fue aprobada tanto por los padres de Leela como por el padre de Shyama. Y poco después Dube reinició su investigación de campo.

Por aquel tiempo se ofreció a Dube una cátedra para enseñar ciencias políticas en el Colegio Universitario de Hislop, en Nagpur, puesto que ocupó en julio de 1945. Un poco más de un mes después, Leela y Shyama se casaron en una sencilla ceremonia civil. Cuando Shyama Charan Dube regresó al campo, en abril de 1946, iba acompañado de Leela Dube. Su trabajo de campo se vio fortalecido por la presencia de su esposa; en su investigación reunía "importantes datos sobre las leyes tribales y sus violaciones", al tiempo que cotejaba "los documentos recopilados en viajes anteriores".[22] Como hombre casado, Dube no sólo tuvo una mayor aceptación entre los kamars, sino que Leela también le ayudó a conseguir información invaluable —y una perspectiva más amplia— gracias a su acceso a las mujeres kamars. A pesar de que ella no contaba con una educación formal en antropología, ya se había familiarizado con la investigación de Shyama, ayudándole

[21] Leela Dube, "Doing kinship and gender: An autobiographical account", *Economic and Political Weekly*, 35, 11 de noviembre de 2000, p. 4039.

[22] Dube, *The Kamar*, p. x

con el análisis de los datos y con la redacción de su tesis, que él había empezado poco después de su matrimonio. De regreso a Nagpur, Dube terminó y presentó su disertación sobre los kamars, habiendo recibido la ayuda "modesta" de su director formal, Shri Sen, y la calidez y el apoyo de Verrier Elwin, su asesor extraoficial. Como sinodal de la tesis, Christoph von Fürer-Haimendorf apreció la obra, encontrándola completa e idónea. Tal disertación fue la base con la que Dube preparó su primera monografía, *The Kamar*, pero esto tendría que esperar su llegada a otras instituciones.

TIEMPOS ESTIMULANTES

Para Dube, enseñar ciencias políticas en una pequeña institución era limitante. En Nagpur había pocas conversaciones y debates sobre antropología. Era apasionante conocer a decanos de la disciplina, como D.N. Majumdar e Iravati Karve —quienes ofrecieron conferencias subvencionadas por la Universidad de Nagpur—, y asistir a algún acontecimiento antropológico ocasional; pero posiblemente estos encuentros contribuyeron a que aumentara el sentimiento de aislamiento intelectual de Dube. Majumdar lo introdujo en el consejo editorial de la revista recién creada *Eastern Anthropologist* y además publicó la recopilación de canciones folclóricas de Chhattisgarh, realizada por Dube,[23] bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Utar Pradesh; pero esto no bastaba para mitigar su desdicha. En la segunda mitad de 1947 Dube, sin estar muy decidido, solicitó una cátedra de ciencias políticas en la Universidad de Lucknow, puesto que ocupó al año siguiente con gran placer.

Hacia los tiempos de la independencia de India, la Universidad de Lucknow era una institución notable. En ella Dube aprendió ecología y planificación regional de Radhakamal Mukerjee, y adquirió "ideas valiosas sobre la importancia de la tradición" de D.P. Mukerjee. Pero lo más importante fue que interactuó profesionalmente con D.N. Majumdar.

> El entusiasmo de Majumdar por la antropología era contagioso. Él vivía la antropología, hablaba de antropología y, me temo, también soñaba con la antropología. Hablábamos acerca de los vacíos en el mapa etnográfico de

[23] Véase S.C. Dube, *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal, 1948.

> la India y de las monografías que aún faltaban por escribirse, así como de la forma en que la antropología podía ser útil en la administración de las áreas tribales.[24]

Estas conversaciones estaban basadas en una colaboración concreta. Por un lado, además de sus obligaciones en el Departamento de Ciencias Políticas, Dube impartía clases de antropología (organización económica, organización social y religión) unas cuantas horas a la semana, compartiendo la tarea con Majumdar. Por otro lado, Dube participaba activamente como voluntario en las actividades de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica, fundada hacía poco tiempo por el mismo Majumdar. Además, ayudaba a este colega suyo mayor en la dirección de la revista de la Sociedad, *Eastern Anthropologist*.

En Lucknow, Dube enfrentó complejos desafíos académicos y tuvo un mayor estímulo intelectual. Aparte de la antropología, había conversaciones con otros académicos y un involucramiento con otras disciplinas. Además del contacto con los académicos, se daban animados intercambios sobre temas políticos, encuentros en la cafetería con destacadas personalidades públicas que representaban diversas corrientes políticas, que iban desde los comunistas hasta los seguidores del líder socialista Ram Manohar Lohia y los congresistas, y en ocasiones contaban con la presencia de un carismático parlamentario, Feroze Gandhi. Dube leía gran variedad de libros, hurgando en la rica colección de la Biblioteca Tagore de la Universidad. Al mismo tiempo empezó sistemáticamente a formar su biblioteca personal, que incluía diversas disciplinas y literaturas, con ejemplares que adquiría en dos librerías excelentes, la Universal y la Ram Advani.

En esta atmósfera estimulante, Dube terminó el estudio sobre los kamars para su publicación. Ya antes de su traslado a Lucknow, el texto estaba casi terminado. A manera de recomendación del manuscrito, posiblemente con el fin de ayudar a Dube a conseguir un subsidio para su publicación, Verrier Elwin le había enviado una nota manuscrita en junio de 1947:

> He tenido el placer de leer el manuscrito del señor S.C. Dube sobre los kamars. Tal obra es una contribución fundamental a la antropología in-

[24] Dube, "The journey so far", p. 30.

> dia. Es profunda, original y está bien escrita, ofreciendo una descripción clara y vívida de la vida de la tribu. Sin duda, el señor Dube tiene futuro en la antropología, y espero que su obra se publique en la forma que se merece… Nuevamente recomiendo la obra del señor Dube por ser de notable excelencia y una de las mejores de un escritor indio de los tiempos recientes.

En Lucknow, Dube revisó parcialmente el manuscrito y sobre todo lo pulió. *The Kamar* se publicó bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica, con el gran apoyo de Majumdar. En la obra se aprecia la huella de las discusiones que Dube sostuvo con Majumdar sobre la aplicación de la antropología en la administración de las comunidades tribales. Otras influencias antropológicas más profundas de este estudio procedían del prolongado involucramiento de Dube con el trabajo de Elwin y de sus intercambios con Fürer-Haimendorf. Al mismo tiempo, Dube le dio un enfoque particular al libro, al ofrecer un giro diferente a los enfoques primitivistas de la práctica antropológica de Elwin y al superar las perspectivas difusionistas de Fürer-Haimendorf características de la Escuela de Viena. La primera monografía de Dube marca un momento específico en el desarrollo de la antropología india.

TRIBU Y NACIÓN

En aquellos tiempos, Dube consideró la obra como una contribución a la antropología de las Provincias Centrales. El libro tiene una estructura sencilla. En la introducción se ofrece un esbozo de las características básicas del territorio kamar, de los primeros estudios sobre la tribu y de los rasgos de su apariencia física. En los primeros tres capítulos se describen sucesivamente la naturaleza de los asentamientos kamars y la forma de vida de este grupo; sus patrones de organización social, así como las etapas de la vida entre los kamars. Los siguientes dos capítulos contienen un análisis de las leyes consuetudinarias, tanto en lo que respecta a las estipulaciones y sus transgresiones, como a las sanciones y a los límites, y asimismo versan sobre los mitos y las leyendas, los rituales y la religión, la magia y la brujería. Finalmente, en los dos últimos capítulos se analizan cuestiones relativas a "contactos culturales" de los kamars y aspectos referentes a la "adaptación

tribal" bajo un decreto nacionalista. Recordemos que en *The Kamar* Dube había descrito su planteamiento antropológico como guiado por el de la monografía usual y en el formato de *Notes and Queries*. De hecho, este método dio como resultado una amplia presentación del conjunto de datos etnográficos, cuya base descansaba en un trabajo de campo cuidadoso, y que estaba animada por una sensibilidad antropológica debida a la gran familiaridad de Dube con la región y con el tema. Además, por la utilización de un estilo conciso y claro, Dube evitó la falta de elegancia de la etnografía que lo abarca todo, que da cuenta de infinidad de datos y documentos y que confunde el volumen con el conocimiento.[25]

Pero la importancia de la obra radica también en otros aspectos. *The Kamar* se ubica en el vértice del final del régimen colonial y el inicio de la independencia de India. Aunque el estudio se concibió bajo los supuestos de lo "primitivo" y de la "huella de los salvajes"[26] que dominaban la etnografía colonial, también hacía referencia a las formas de vida de los kamars como integrantes de procesos sociales más amplios. La obra presenta a sus sujetos como atrapados dentro del proceso más general de transformación nacionalista, aunque continuamente regresa a la tradición kamar esencial. Tal tensión no demerita la obra; no sólo da fe de un cambio de énfasis que encontramos en el estudio entre las partes escritas primero y después, sino que le da forma al libro, estando presente en todos sus capítulos. Esto es, *The Kamar* captura y contiene las ambigüedades y las ambivalencias del pensamiento y de la escritura de S.C. Dube —los cuales a su vez muestran las angustias que se encontraban en el centro de la antropología— en una conjunción decisiva que entreteje la exigencia antropológica y el deseo nacionalista en un entrelazamiento perturbador, y que plantea preguntas sobre una práctica etnográfica a la sombra del imperio y de la nación.[27]

[25] T.N. Madan, "Shyama Charan Dube (1922-96): A memoir", *Contributions to Indian Sociology*, 30, 2, 1996, p. 300.

[26] Michel-Rolph Trouillot, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

[27] No intento sugerir que la primera monografía etnográfica de Dube reconciliara en forma prematura estas tendencias opuestas. Más bien creo que ese texto es el lugar donde se hicieron evidentes esas tendencias contradictorias, el terreno donde se pusieron en movimiento tales tensiones, con lo que se revelaron y se desentrañaron las conjunciones y las diferencias entre los esquemas antropológicos y las formulaciones nacionalistas. Del mismo modo que los prejuicios no son simplemente errores, sino que también pueden generar una verdad, las

Las tensiones formativas y las ambigüedades productivas de *The Kamar* están vinculadas al estilo, a la estructura y al sentimiento de la obra. Para Dube, las culturas primitivas no eran estáticas, sino dinámicas, sobre todo a causa de que la cultura misma era un mecanismo de adaptación. En este caso, la noción de primitivo implicaba dos registros. Por un lado, significaba atraso respecto a un eje evolucionista, un esquema que se explicaba por sí mismo y que se asumía a priori, todo lo cual constituía el punto de vista dominante de la antropología en aquel tiempo. Por otro, en tal noción se admitían las diferencias culturales, contemporáneas del etnógrafo, en el espacio de la nación, lo cual invitaba a un entendimiento empático. Así, en el estudio, el imperativo de describir la forma de vida de los kamars antes de que cambiara, se entrecruzaba con el impulso de registrar la forma de vida cambiante de los kamars, de modo que ambas tendencias se separaban pero al mismo tiempo se encontraban.

The Kamar presenta la economía de sus sujetos de estudio como una economía en transición, mostrando en momentos decisivos que su estructura social y sus tradiciones orales se conformaban gracias a la interacción con otras "tribus". Al mismo tiempo, precisamente en los términos usados en la descripción se aprecia la defensa de la noción de que los kamars no habían perdido los "rasgos distintivos de su cultura tribal, la cual muestra muy escasas señales de desintegración y degeneración".[28] Dube describe a los kamars cantando sobre "el *raj* [gobierno] de los ingleses, donde los *kantopwalas* [los que llevan sombrero] gobernaban", y menciona "sus conversaciones serias sobre Mahatma Gandhi, *el rey de todos los reyes*… investido de enormes poderes mágicos para luchar contra los *sahibs* blancos".[29] Con agudeza afirma que los kamars

> hablan desdeñosamente de los ingleses que pusieron fin a su antiquísima práctica del *dahi* [cultivo rotativo]. Hablan con recelo del *suraj* [*swaraj*:

contradicciones son algo más que equivocaciones. Mi propósito al destacar las tensiones que conforman una obra como *The Kamar* está encaminado a señalar el papel de los archivos en la historia de la antropología y del pasado del nacionalismo, lo cual requiere un examen más amplio. Para un análisis profundo de las actitudes de la clase media hacia la figura de lo "primitivo" en la India colonial, véase Prathama Banerjee, *The Politics of Time: "Primitives" and History-Writing in a Colonial Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006.

[28] Dube, *The Kamar*, p. 177.

[29] *Ibid.*, p. 166.

> literalmente, autogobierno/libertad/independencia], del dominio del Congreso, en el cual "el licor puede estar absolutamente prohibido para ellos" y en donde "se les puede prohibir comer cualquier tipo de carne" y tampoco "se les permitirá tener dos o más esposas". Están temerosos de que en esta nueva época incluso puedan perder la apariencia de libertad que poseían bajo el dominio británico.[30]

No obstante, Dube describe a los kamars como "casi ajenos" al "gran despertar político que ha producido una nueva conciencia nacional en India durante los últimos sesenta años", y escasamente influidos por "la agitación social y económica que había conmocionado al grueso de la sociedad india hasta sus raíces".[31] Así, podemos apreciar que aunque la narración se mantiene como una unidad, contiene aspectos opuestos.

La tensión es evidente, y los hilos de la trama constitutivos de *The Kamar* se entrecruzan. Debido a tales tensiones y entrelazamientos en la obra, Dube va más allá de una simple asimilación de las propuestas de Elwin sobre la segregación tribal o de los llamados de Ghurye a la asimilación tribal, especialmente cuando aborda el problema de la "adaptación" tribal frente a la reconstrucción nacional.[32] En este caso, las predilecciones analíticas, las sensibilidades etnográficas y los imperativos nacionalistas aparecen juntos y separados, paternalistas y también democráticos, presentando a los kamars como objetos del estudio antropológico y al mismo tiempo como sujetos de la nación. Muchas décadas después, al recordar cómo el libro se había quedado corto al describir las formas cotidianas de explotación de los kamars, el abuso y la corrupción de los funcionarios locales y los cuestionamientos de los kamars a la dominación cotidiana con sus "parodias improvisadas", Dube escribió que "en realidad éramos prisioneros de un patrón".[33] De hecho, las tensiones mismas y las ambivalencias precisas de *The Kamar* reflejan las limitaciones de ese "patrón", sugiriendo la necesidad de reconsiderar la historia de altibajos de la antropología india.

Los antropólogos se sintieron complacidos con el libro por sus propias razones. En el prólogo del estudio, Christoph von Fürer-Haimendorf

[30] *Idem*.

[31] *Idem*.

[32] Sobre este debate, véase Ramchandra Guha, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 155-160 y 274-275.

[33] Dube, "The journey so far", p. 27.

elogió su "descripción lúcida y comprensiva de los kamars, tribu que hasta ahora era prácticamente desconocida para la antropología".[34] Una reseña sin firma que apareció en *The Hindu* tenía un tono ligeramente diferente:

> El libro del señor Dube sobre los kamars es una grata sorpresa debido a que se ha publicado en una colección patrocinada por la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Lucknow, en la cual han aparecido algunas de las obras más mediocres de la antropología india, lo cual ya es mucho decir. Sin embargo, la monografía del señor Dube es admirable. Resultado de una investigación larga y cuidadosa, muestra un conocimiento suficiente del método y de la teoría; además su redacción es sencilla y sin pretensiones. Es evidente que la obra pertenece a la escuela de escritura de Elwin, y en ciertos pasajes, el señor Dube refleja las ideas y los métodos de un libro como *The Baiga*.[35]

En *The Illustrated Weekly of India*, el propio Elwin reiteró los términos de esta crítica y elogio, considerando *The Kamar* una obra "ilustrada en forma brillante": "el doctor Dube nos ofrece fotografías en verdad hermosas y bien reproducidas. El texto también es bueno. El doctor Dube conoce a su pueblo y desea lo mejor para él. Todos los ministros de Asistencia Tribal deberían leer el capítulo sobre 'Los problemas de la adaptación tribal' ". Pero a continuación de un giro a su análisis: "Desgraciadamente el libro apareció en una colección patrocinada por la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Lucknow, cuyas publicaciones anteriores se han caracterizado por ser los ejemplos más representativos de las obras académicas de pacotilla. El doctor Dube debería buscar mejores compañías". Por un lado, Elwin estaba seriamente preocupado por la deficiente calidad de la publicación, preocupación que había expresado en la recomendación que había enviado a Dube en 1947: "Gran parte del trabajo de calidad de esta línea [de antropología] en India se estropea por la mala impresión y la deplorable reproducción de las ilustraciones. Es esencial que la obra del señor Dube quede en manos de un editor responsable". Por otro lado, Elwin utilizó *The Kamar* para criticar

[34] Christoph von Fürer-Haimendorf, "Introduction", en S.C. Dube, *The Kamar*, p. i.

[35] En algunos casos, incluyendo éste, me ha sido imposible encontrar las referencias completas de las reseñas sobre las obras de Dube. Sin embargo, he citado éstas y proporciono al final la información bibliográfica que tengo sobre ellas.

a Majumdar, su rival, llegando a considerar la obra de Dube como perteneciente a su propia escuela.

Lejos de esta lucha por las posiciones en la antropología india, J. H. Hutton escribió en Cambridge una generosa reseña del libro en la revista *Man*, en la cual destacaba que

> El doctor Dube se ha propuesto ofrecer una descripción completa e integrada de la cultura kamar, lo cual ha logrado; además, ha abordado los problemas generados por el contacto de estos cazadores y cultivadores primitivos… con el mundo exterior de los funcionarios, los comerciantes y los prestamistas, por quienes son embaucados y explotados, lo cual es común en todas las tribus primitivas de la India. El tratamiento que el autor da a estos problemas y sus puntos de vista referentes a las medidas que deben tomarse son moderados y razonables, medidas que bien podrían ser aplicadas por las personas que actualmente tienen la autoridad para hacerlo… El doctor Dube merece una felicitación por su trabajo cuidadoso y objetivo.[36]

Al mismo tiempo, fuera de India, la obra mejor conocida de Dube sobre antropología tribal es un ensayo conciso sobre "el matrimonio simbólico prepúber",[37] el cual también se publicó en *Man* y fue citado ampliamente en el ámbito de la disciplina. El propio Dube se hallaba en medio de un viaje de la "tribu" a la aldea.

TRABAJO EN LA ALDEA

Mucho antes de la publicación de *The Kamar* y tras una estancia de cerca de dos años en Lucknow, Dube recibió una invitación para una entrevista de trabajo en Haiderabad. En esta ciudad, Fürer-Haimendorf, además de ser profesor de antropología en el Departamento de Sociología de la Universidad de Osmania, tenía el puesto de consejero sobre Bienestar de las Tribus del gobierno de Nizam. Pronto dejaría India y había sugerido que

[36] J.H. Hutton, "Review of *The Kamar* by S.C. Dube", *Man*, 53, 1952, p. 77.

[37] S.C. Dube, "Token pre-puberty marriage in middle India", *Man*, 53, 1, 1953, pp. 18-19.

Dube lo sustituyera en la Universidad en un adecuado puesto inferior. Después de tomar una copa con el rector Nawab Ali Yavar Jung en el Club Secundarabad, al día siguiente Dube fue entrevistado formalmente y se le ofreció el puesto. Tras una emotiva despedida de la Universidad de Lucknow, lugar donde vivieron un periodo productivo y lleno de sucesos, pero también un recuerdo triste e intenso —durante ese tiempo Leela y Shyama habían perdido a su primera hija, que había muerto a los pocos días de nacida—, los Dube establecieron su hogar en otro centro urbano del islam indio, Haiderabad.

Rodeado por colegas algo excéntricos, pintorescos, pero que le otorgaban suficiente apoyo, Dube reorganizó los programas de estudio e impartió una introducción general a la antropología, una visión panorámica de la historia de la teoría etnológica y un tercer curso de etnografía. Aunque ninguna de estas asignaturas era del todo innovadora, en los dos últimos cursos se incluían aspectos de los avances recientes en la disciplina y perspectivas comparativas sobre las culturas tribales. Pero la actividad que realmente absorbió a Dube en Haiderabad fue la investigación. Tomando en cuenta la sugerencia de Fürer-Haimendorf de que trabajara sobre alguna "tribu" de la región, Dube había analizado posibles proyectos en enclaves *adivasi* en la región de Andhra, donde, mientras tanto, había sido testigo de las matanzas despiadadas de los comunistas y de sus simpatizantes por parte de la policía. No obstante, la investigación que finalmente emprendió fue por completo diferente, esto es, el estudio de una aldea, Shamirpet, situada en la región de Telangana, a 25 millas de las ciudades de Haiderabad y de Secundarabad.

El proyecto fue el resultado de las concepciones compartidas de un administrador avezado y visionario con las de un académico joven y ambicioso:

> el resultado de la conjunción de dos ideas hasta cierto punto disímiles. Ali Yavar Jung… tenía en mente la realización de un proyecto para la expansión del servicio social rural en forma experimental, en el cual las diferentes facultades de la Universidad podrían reunir sus percepciones y sus recursos a fin de trabajar para el mejoramiento de la aldea. Yo pensaba en un estudio a profundidad de una aldea no tribal, diferente a los cientos de encuestas realizadas por agencias gubernamentales. Las aportaciones proporcionadas por las diversas unidades de especialistas podrían enriquecer mi estudio, el cual, a su vez, podría servir como parámetro para trabajos

> posteriores. Ali Yavar Jung reconoció lo idóneo de los dos objetivos y me dio luz verde para elaborar un plan general.[38]

La elección de Shamirpet se basaba en consideraciones de tipo práctico y sociológico. Por un lado, situada a una distancia no muy alejada para que los miembros del proyecto fueran y regresaran el mismo día, la aldea era algo más que una mera extensión suburbana. Por otro, en lo que respecta a su tamaño (tanto de superficie como de población) y a su composición de castas, Shamirpet era representativa de las aldeas de la región.

El equipo del proyecto estaba compuesto por 18 miembros procedentes de seis facultades —Artes, Agricultura, Ciencias Veterinarias y Cría de Animales, Medicina, Ingeniería y Educación— de la Universidad de Osmania. Cada unidad levantaba una encuesta de investigación y hacía trabajo social en el área de su interés y competencia. Las unidades tenían considerable autonomía en lo relativo al trabajo social, limitada únicamente por los fondos y por los recursos disponibles. Al mismo tiempo, Dube y otros cuatro miembros del Departamento de Sociología diseñaban las diferentes encuestas y también ayudaban a todas las unidades a realizar la investigación en cada una de sus etapas.[39] El equipo interdisciplinario trabajó durante 20 semanas en dos periodos vacacionales de verano, mientras que la unidad de antropología/sociología trabajó en Shamirpet durante un año completo. Dube dividía su tiempo entre Shamirpet, donde dirigía tanto las actividades de asistencia como las de investigación del proyecto, y Haiderabad, donde daba clases, hacía trabajos de administración y llevaba su vida familiar con Leela y su hijo recién nacido, Mukul.

Por un lado, a causa de lo novedoso del objetivo de asistencia social a una aldea y de investigación rural como parte de la construcción de la nación en un estado que había sido un principado, un área "feudal", el proyecto desde sus inicios atrajo considerable atención de la prensa, e incluso

[38] Dube, "The journey so far", p. 32.

[39] Estos miembros del Departamento de Sociología eran asistentes de investigación del proyecto; en su mayoría eran estudiantes que habían terminado hacía poco tiempo su maestría en la Universidad de Osmania. Además de Dube, en el Departamento de Sociología de Osmania, trabajaba un profesor invitado, Nawab Mansab Jang Bahadur, y un sociólogo profesional, Jafar Hasan, ninguno de los dos involucrados en el proyecto de Shamirpet. Siendo un proyecto de trabajo social, Dube fue el único que escribió un informe académico (etnográfico o de otro tipo) basado en el trabajo del proyecto. *Ibid.*, p. 31

se rodó un documental sobre la iniciativa. Esto también atrajo visitantes curiosos, cuya presencia a menudo resultaba molesta y perturbadora. Tal problema se pudo resolver gradualmente, pero sólo en parte. Por otro lado, al principio los habitantes de la aldea se mostraban hoscos y recelosos, ya que consideraban el proyecto como una iniciativa misionera y, posteriormente, como propaganda anticomunista del gobierno; pero sus aprensiones fueron disipándose poco a poco:

> … nuestros recursos, especialmente nuestras tiendas, vajillas, cocineros y autobuses los impresionaban. Gracias a la cooperación de funcionarios de alto rango logramos que cambiara la opinión de los aldeanos sobre nosotros, y muchos de ellos que fueron a la ciudad a preguntar a parientes instruidos sobre nosotros regresaron satisfechos con nuestras referencias. Pero sobre todo el excelente trabajo de la unidad médica estableció una relación armónica con la comunidad, y las actividades benéficas de asistencia social de las unidades de agricultura, veterinaria y educación nos ayudaron aún más a establecer contactos más cercanos con la gente. Nuestra presencia les resultaba benéfica… Esto hizo cambiar la actitud de la gente en forma considerable. Al principio, los investigadores que hacían preguntas de antropología resultaban una molestia para ellos; después se les [nos] toleraba como forasteros inquisitivos pero amigables. En unos cuantos días mejoró el ambiente. Nunca habíamos hablado de política o de religión, no hacíamos propaganda ni intentábamos hacer reformas; además, en nuestra actitud no había alardes de superioridad citadina ni de desprecio hacia las costumbres rústicas de los aldeanos. La indiferencia se convirtió en cordialidad y amistad, y fue entonces cuando intensificamos nuestras investigaciones antropológicas.[40]

El pasaje es muy claro y refleja las concepciones de aquellos tiempos, combinando en forma optimista el trabajo de campo con la comprensión para sus sujetos de estudio, entremezclando el bienestar rural con los propósitos de la antropología de aldea.

Las encuestas antropológicas del proyecto, que comenzaban con un censo sociológico general, se centraban en temas relativos a la estructura social, económica, ritual, de parentesco y familiar de la aldea. En este caso, las inves-

[40] S.C. Dube, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, Cornell University Press, 1955, pp. 14-15.

tigaciones intensivas realizadas mediante una muestra seleccionada de 120 familias (de un total de 380) —que representaban diferentes castas y religiones y con diversos niveles de ingreso, educación y contacto urbano— desempeñaron un papel esencial, al igual que 80 historias de vida, episódicas y temáticas, y 11 biografías completas registradas mediante entrevistas de asociación libre. Además, el equipo de ciencias sociales utilizaba "el método establecido de observación del participante y las técnicas habituales de la investigación antropológica", a la par que estudiaba cuidadosamente los registros disponibles de la aldea.[41] Encuestas sobre dieta y nutrición, la agricultura de la aldea y el cuidado de los animales proporcionaron información complementaria de gran utilidad. Siendo un esfuerzo en equipo que sumaba las energías de sus miembros, la investigación de la aldea de Shamirpet dirigida por el proyecto de Osmania tuvo un amplio alcance, tanto en lo referente a su extensión como a su profundidad. Al terminar, Dube tenía "tres mil hojas de notas mecanografiadas en limpio y clasificadas sistemáticamente".[42]

Cuando el proyecto aún estaba en proceso, Dube recibió una invitación de Fürer-Haimendorf desde Londres para que pasara un año en aquella ciudad como profesor visitante en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Dube aceptó y decidió redactar el estudio de Shamirpet durante el año que pasaría en el extranjero. Así, durante el último verano que pasó en Haiderabad, de junio a agosto de 1952, Dube se enfrascó en las notas y los datos, esbozó un esquema, preparó cuadros y elaboró un borrador tentativo de dos capítulos. Posteriormente se embarcó y llegó a Londres un mes después, en septiembre. Entre seminarios y cursos, Dube, que se había alojado en la casa de una pareja de arqueólogos, Raymond y Bridget Allchin, y que llevaba una vida social limitada sobremanera a las relaciones académicas, trabajaba hasta 14 horas diarias y leía vorazmente, incluso mientras buscaba la manera de darle forma a los materiales que tenía frente a sí:

> Mi principal dificultad consistía en que carecía de un modelo para mi estudio. La complejidad de trabajar sobre el sistema de castas hacía que todo fuera muy diferente y difícil. Los estudios de Redfield, así como muchos otros libros sobre aldeas de todo el mundo, eran de gran ayuda, pero no podían resolver algunos de mis problemas. *Behind Mud Walls*, de Wisers,

[41] *Idem*.
[42] Dube, "The journey so far", p. 32.

> tenía un enfoque limitado, y las investigaciones sobre aldeas de aquellos tiempos no se orientaban a la sociología, sino a la economía. Sabía que algunos estudios estaban en proceso. M.N. Srinivas estaba trabajando en una aldea de Misore. Con su cooperación, la *Economic Weekly*… estaba publicando una serie de estudios de antropólogos y sociólogos, incluyendo uno mío, aunque no era sobre Shamirpet. Se sabía que McKim Marriot, de la Universidad de Chicago, tenía planeado publicar un volumen de un simposio sobre la India de las aldeas, pero yo desconocía su contenido. Como trabajaba con un calendario muy ajustado, tenía que encontrar mis propias soluciones.[43]

El propósito de Dube era ofrecer una descripción integral de la comunidad de una aldea de India que proporcionara una sensación de su urdimbre y transmitiera un sentido de su textura. Dos seminarios fueron muy útiles para que su estudio tomara forma: su propio seminario en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos y el de Raymond Firth en la Escuela de Economía de Londres (LSE), en el que Dube presentó parte de su material y de su argumentación. En ambos casos, la necesidad de exponer con claridad y las respuestas que seguían a sus presentaciones demostraron ser fundamentales para la formulación y la escritura de la obra.

Una vez que el manuscrito estuvo terminado, Dube buscó la "opinión profesional" de un colega de mayor jerarquía:

> Raymond Firth aceptó leer el texto mecanografiado, y con cierto nerviosismo se lo entregué. Diez días después me pidió que comiéramos juntos en la LSE. Mi texto estaba sobre su escritorio con una breve nota: "De primera categoría — R.F". Mi comida vegetariana en el comedor de decanos no podría haber tenido mejor sabor.[44]

Firth también pensaba que la obra merecía publicarse en una editorial de calidad, de modo que envió el manuscrito a Routledge and Kegan Paul. No mucho tiempo después, Dube recibió una carta de aceptación; el libro se publicaría en la prestigiosa colección de RKP: la Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social.

[43] *Ibid*., p. 33
[44] *Idem*.

Las características de *Indian Village* (1955) son su estilo sencillo y la naturalidad de su exposición. Dube cumplió con creces el propósito de ofrecer "una descripción clara e íntima de ciertos aspectos de la vida de una aldea india".[45] El libro presenta un retrato convincente y vívido de la aldea, que abarca desde los atributos físicos, históricos y demográficos hasta las estructuras sociales, económicas, de casta, políticas y rituales, pasando por su *ethos* y su ambiente. Esto llevó a Maurice Opler a describir la obra como "un estudio completo, no en el sentido de que nos ofrece todos los detalles relativos a la aldea de Shamirpet, sino en el sentido de que, en sus páginas, presenta todos los aspectos importantes de la cultura de esta comunidad".[46] En esta obra, los recursos descriptivos y las técnicas narrativas están vinculadas a sus bases teóricas. Un funcionalismo latente se encuentra entretejido en la trama del relato. La presentación de las normas dominantes y las variaciones principales —con características que con frecuencia proyectan estas últimas como "explicación"— apuntalan la descripción junto con una terminología difícil entreverada en la narración; en el libro, las categorías analíticas y los materiales empíricos están imbricados unos con otros. Tal como Edmund Leach escribió en una reseña sin firma en *The Times* (Londres):

> El doctor Dube habla de su libro como un estudio "descriptivo" y en el nivel de la descripción no tiene parangón. La atmósfera moral y los hechos de la vida diaria se transmiten acertadamente. Tal vez ésta sea una señal de que la riqueza del tema haga cambiar los problemas de la teoría.[47]

La preocupación de Dube por el cambio social, su interés por las "fuerzas de cohesión de la cultura india",[48] su involucramiento en los aspectos de la "civilización" del subcontinente[49] y sus percepciones de las dimensiones "psicológicas" completaban la descripción.[50]

[45] Dube, *Indian Village*, p. 15.

[46] Morris Edwar Opler, "Introduction", en Dube, *Indian Village*, p. vii.

[47] Leach sugería que el libro cumplía perfectamente con los requerimientos de una descripción, pero que el trabajo era mucho más que eso. Con consideraciones teóricas entre líneas, que organizaban el estudio en forma implícita, la riqueza de los materiales presentados en el libro suscitaban nuevas preguntas para la teoría antropológica.

[48] Opler, "Introduction", p. ix.

[49] Yogendra Singh, entrevista, 2002.

[50] McKim Marriott, entrevista, 2002.

No obstante, la prosa fluida y elegante de Dube, que une lo analítico y lo empírico, también contiene características opuestas, subyacentes en el corazón del relato. Examinemos en *Indian Village* la tensión existente entre la presencia de la historia y el presente de la antropología o, dicho con otras palabras, las tensiones entre los enfoques sobre una aldea que fue configurada por el pasado y los supuestos referentes a una comunidad fuera del tiempo. En la obra, Dube no sólo puso en entredicho la noción de una aldea completamente "representativa", para lo cual mostró las diferencias importantes y las similitudes estructurales entre las aldeas de India, sino también sostuvo que "no podemos considerar la comunidad de las aldeas indias como estática, atemporal y sin cambios. El tiempo y la interacción de los factores y las fuerzas históricos y sociológicos han influido en la estructura, en la organización y en el *ethos* de estas comunidades de formas muy significativas".[51] Sin embargo, en el relato, las transformaciones que tienen lugar con el paso del tiempo aparecen básicamente al inicio y al final; los primeros pasos, la formulación de sus planes, y las últimas zancadas, su magistral final, un apretado capítulo que describe los cambios que han acaecido en la aldea en el pasado y en el presente.

Esto quiere decir que la historia no está ausente de *Indian Village*. Por un lado, la historia está presente en los márgenes del relato, la cual determina los cambios y las transformaciones que proceden del exterior de la aldea, frente a lo cual se encuentran la continuidad y la estabilidad inherentes a la comunidad, esto es, se marca una división entre la historia externa y la estructura interna. Por otro lado, el relato presenta los procesos históricos y los sucesos contemporáneos como fenómenos que se dan en torno a la aldea, por lo cual inserta e instituye Shamirpet como un presente etnográfico permanente, descriptivamente como un lugar en la historia, pero analíticamente como una entidad fuera del tiempo. Estos dos atributos son el resultado de la estructura de la obra y de su estilo de escritura, que van unidos. Por ejemplo, la organización de *Indian Village* y de *The Kamar* son similares en el sentido de que, en la parte final, en ambas obras se analizan los cambios que experimentan sus sujetos de estudio. No obstante, mientras que la prosa aún en ciernes de su primera monografía no logró expresar adecuadamente las transformaciones de la "tradición" entre los kamars (a pesar de claras predilecciones por una estructura social ina-

[51] Dube, *Indian Village*, pp. 3-7.

movible, a mitad de la obra expuso los cambios acaecidos con el paso del tiempo), en su segundo estudio, un estilo maduro y elegante logró encuadrar hábilmente tales tensiones en la estructura de la obra.[52]

Estas cuestiones de fondo y forma (o estilo) tienen implicaciones muy vastas. André Béteille ha sugerido que una lectura crítica de *Indian Village*

[52] Centrarse en un antropólogo indio que estudia la sociedad india poco después de la independencia de su país implica reexaminar y ampliar aspectos de la "negación de la contemporaneidad" entre el autor antropólogo y el sujeto nativo, cuestiones de la presencia de la "tierra de nunca jamás" y de la "huella salvaje". Véase Johannes Fabian *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Bernard Cohn "History and anthropology: The state of the play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, pp. 198-221; Trouillot "Anthropology and the savage slot", pp. 17-44, y Michel-Rolph Trouillot, "North-Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *SAQ: South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 848-855. Sobre etnografía, problemas de la persistencia de los "espacios encantados y los lugares modernos", véase Saurabh Dube, "Enchanted spaces and modern places", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, vol. 3, núm. 2, 2002, pp. 333-350, y "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37. Y sobre "lo exótico en casa" en los mundos sociales, véase Micaela di Leonardi, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Esto quiere decir que las rutas opuestas del objeto intemporal de la investigación sobre una civilización, que es también el sujeto contemporáneo del conocimiento de una nación, requieren mayor investigación. El argumento es aplicable a otros trabajos antropológicos sobre el sur de Asia que aparecieron aproximadamente al mismo tiempo que el libro de Dube, entre ellos, las colecciones de estudios sobre aldeas: M.N. Srinivas (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955, y McKim Marriott (ed.), *Village India*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, así como el estudio seminal de M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952, sobre los coorgs hindúes (que, sin embargo, había aparecido en otra encarnación, en la década de 1940, bajo la supervisión de G.S. Ghurye). Al plantear tales preguntas es necesario estar atentos a la forma en que la teoría metropolitana se aplica en la práctica en el contexto académico de una nueva nación; asimismo, tales procedimientos permiten reflejar las tendencias contradictorias que puedan sustentar la antropología metropolitana. Todo esto también es una manera de considerar más ampliamente el legado aportado a la sociología postindependentista de India por la presencia previa y gran tradición de los escritos coloniales y nacionalistas sobre las aldeas en el subcontinente, especialmente si se admite que las modalidades coloniales del "conocimiento/poder" cambiaron de lo "histórico" a lo "etnográfico" entre la primera mitad del siglo XIX y los últimos 90 años del dominio imperial. Véase Roland Inden, *Imagining India*, Oxford, Blackwell Publishers, 1990, pp. 131-151, y Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

en la actualidad consistiría en volver a examinar la obra a la luz de lo que hemos aprendido de las aldeas del subcontinente a partir de su publicación.[53] Además, me parece que tal tarea también debería tomar en consideración la influencia que dicha obra ha ejercido —tanto en lo que se refiere a los supuestos implícitos como a las descripciones explícitas— en los estudios posteriores sobre las aldeas, sobre todo en lo relativo a diferenciar la etnografía de la historia, y forjando una relación tendenciosa entre la estructura antropológica y el proceso histórico.

Indian Village fue muy aclamado y logró un éxito extraordinario. Siendo "el primer libro sobre una sola aldea"[54] en el sur de Asia de la posguerra, y constituyó una manifestación clave del cambio de enfoque general de la "tribu" a la aldea que se estaba dando en la antropología india. Posteriormente dicha obra sería presentada como parte del movimiento que, en la disciplina en general, se apartaba de los estudios de grupos "aislados" para escribir sobre comunidades "modernas".[55] André Béteille[56] recuerda que, siendo estudiante universitario a finales de la década de 1950, *Indian Village* le pareció una obra significativa e importante de la antropología —completamente diferente a los mamotretos de estudios tribales—, que le proporcionaba argumentos para utilizar en las discusiones con sus amigos como Sukhomoy Chakravarty. El contenido del libro, así como su estrecha relación con un proyecto colectivo de bienestar social, despertaba interés en una India que tenía el propósito de realizar cambios en las áreas rurales mediante planes quinquenales. El hecho de que el trabajo tuviera carácter multidisciplinario atrajo la atención de los científicos sociales de los Estados Unidos de la posguerra, país en el que en ese momento los proyectos colectivos de investigación indicaban el humor y el interés, la sensibilidad y la ambición de la academia y del Departamento de Estado.[57]

[53] André Béteille, "Shyama Charan Dube (1922-96)", en *Economic and Political Weekly*, 31, 30 de marzo de 1996, p. 811.

[54] David G. Mandelbaum, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *American Anthropologist*, 58, 3, 1956, p. 579.

[55] Dube, *Indian Village*, pp. 8-13.

[56] Entrevista, 2002.

[57] Véase Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 11-15; Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 99-109.

El carácter intimista de la narración y su naturaleza directa dieron lugar a que se afirmara que las "raíces indias y la formación científica occidental" de Dube le otorgaban una "doble comprensión" (*The New Statesman*), con la que lograba explotar "al máximo las ventajas de ser un hombre del país con el fin de obtener la clase de información y comprensión que generalmente está vedada al sociólogo occidental en India" (*The Times Literary Supplement*).

Con el paso del tiempo, *Indian Village* se convirtió en una especie de nave insignia de las ciencias sociales en una India joven e independiente. Se le citaba con frecuencia, se recurría a él como una monografía ejemplar y se utilizaba profusamente en la enseñanza en diferentes partes del mundo. Se publicaron varias ediciones en pasta dura y en rústica en la Gran Bretaña, en Estados Unidos y en India; y además de traducirse a varias lenguas indias y extranjeras, muchas veces se dio a conocer por medio de resúmenes. En una reseña del libro en *Rural Sociology*, James Silverberg comentaba que ofrecía una base "excelente" para "medir" el cambio dirigido y las repercusiones de los factores tecnológicos, tras lo cual se preguntaba cuál habría sido el destino del programa indio de desarrollo de las comunidades en el caso de Shamirpet.[58] En realidad, éste era el enfoque y el rumbo del siguiente libro de Dube, a pesar de que trasladó su investigación al norte de India.

DOS ALDEAS Y LA NACIÓN

Poco después de regresar de Londres, Dube estuvo a punto de abandonar la academia. Fue seleccionado para el poderoso Servicio Administrativo de la Frontera India, que posteriormente se fusionaría con el Servicio Administrativo Indio, como miembro de un cuerpo de élite para trabajar en el Área de la Frontera Nororiental. Tras una breve entrevista con Nehru, en presencia de Elwin, Dube recibió un mes de entrenamiento en Delhi mientras esperaba su primera asignación. Pero entonces, en el último momento, renunció al nombramiento. Mucho tiempo después, Dube recordaría que éste no había sido uno de sus "ataques de miedo" que experimentaría en el futuro, sino que se había dado cuenta de que tal decisión

[58] James Silverberg, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *Rural Sociology*, 20, 4, 1955, p. 332.

significaría el adiós a la antropología académica.[59] Me parece que esta aseveración sólo nos muestra parte de las razones por las que Dube tomó tal decisión a última hora. En ese momento había otras oportunidades esperándolo entre bastidores que lo conducirían a los temas del desarrollo de la comunidad.

Durante su estancia en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Dube había participado en los seminarios que Claude Lévi-Strauss impartía en Londres sobre los mitos. Allí había intervenido con temas como las leyendas, los mitos y los relatos *adivasi*, sobre todo de la India central. Gracias a estos contactos, hacia finales de su año en Londres recibió una invitación para participar en una mesa redonda de la UNESCO que se celebraría en París y que organizaba Lévi-Strauss acerca de las implicaciones humanas del desarrollo tecnológico. Si bien en sus dos primeros libros ya había analizado aspectos del cambio social, la mesa redonda le hizo nacer un "interés constante por el cambio planificado y sus dimensiones humanas".[60] Poco después de su primer y breve coqueteo con la posibilidad de ingresar en la administración, dos acontecimientos le permitieron convertir dicho interés en un estudio concreto.

Entre los diferentes proyectos multidisciplinarios sobre las naciones recientemente independizadas que se promovían en el ámbito académico de Estados Unidos después de la segunda Guerra Mundial, el Cornell India Project, dirigido por Morris Opler, se centraba en aldeas del norte de India. A Opler le entusiasmaba el trabajo de Dube —recuérdese que escribió el prólogo de *Indian Village*—, por lo que invitó a su colega indio a participar en el proyecto. El ofrecimiento consistía en un año de trabajo de campo en Utar Pradesh y después un año como profesor visitante de antropología y de estudios del Lejano Oriente en la Universidad de Cornell. Paralelamente, en medio de grandes expectativas, y con aun mayores fanfarrias, en ese tiempo se había creado el programa de desarrollo de la comunidad en India. El secretario de la Comisión de Planificación, Tarlok Singh, quería que Dube participara en la evaluación del programa, y el propio Dube tenía gran interés en conocer las respuestas, desde las raíces, a estas iniciativas. Junto con esto, Dube aceptó la propuesta de Opler de participar en el Cornell India Project, optando por centrarse en el programa de desarrollo

[59] Dube, "The journey so far", p. 35.
[60] *Idem*.

de la comunidad que estaba en marcha en las aldeas de Utar Pradesh, con la libertad de diseñar sus propias bases para el estudio.

Durante 1954 y 1955, los Dube participaron en la Estación de Campo Rankhandi del proyecto de Cornell. Dube dirigía la investigación junto con otros académicos, entre ellos John Gumperz, Michael y Pauline Mahar y Leigh Minturn. Además, contaba con cuatro profesores asociados para realizar su propio estudio, Leela Dube, Raghuraj Gupta, R. Prakash Rao y Tuljaram Singh. El propósito era analizar y evaluar un proyecto de desarrollo comunitario enteramente rural —en especial las respuestas que tal proyecto generaba—, el cual abarcaba un poco más de 150 aldeas. Dube y su equipo realizaron un estudio en profundidad de dos aldeas: Rajput, con una población de un poco más de 5 000 habitantes, y Tyagi, con alrededor de 750 habitantes. El procedimiento de la investigación consistía fundamentalmente en la realización de trabajo de campo entre los funcionarios y los aldeanos, utilizando extensas entrevistas y encuestas de amplio espectro, y, por otro lado, en el estudio de los materiales producidos por el programa para el desarrollo de la comunidad. El trabajo lo dirigía Dube, pero los miembros del equipo también se encargaban de aspectos específicos del estudio en forma más individual, por ejemplo, Leela Dube se ocupaba de la investigación entre las mujeres de la aldea.

Tras un año en el campo, durante el verano de 1955, los Dube partieron al estado de Nueva York, y los documentos de la investigación de Rankhandi fueron enviados por barco a Ithaca. Allí encontraron una atmósfera académica estimulante e interlocutores intelectuales entusiastas; pero Dube tenía una pesada carga de trabajo académico consistente en un seminario de posgrado sobre la cultura y el cambio en India, así como en una participación considerable en un seminario sobre teoría antropológica y en un curso de investigación sobre Asia con un gran número de alumnos. Dube vivía cerca del campus y trabajaba intensamente en la redacción del estudio, contando con la ayuda de Leela en el análisis de los datos, mientras que Prakash Rao y Tuljaram Singh seguían prestándole ayuda desde el campo. Cuando su agobiante programa de trabajo se lo permitía, viajaba para dar pláticas y seminarios, incluyendo una visita memorable a Chicago por invitación de Robert Redfield. Finalmente, Dube terminó el manuscrito tres días antes de marcharse de Ithaca, y lo entregó a Cornell University Press la víspera de su partida y a Routledge and Keagan Paul en Londres, en el trayecto hacia India.

Muy probablemente la obra se elaboró y se terminó con demasiada premura. En *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development* (1958) la redacción es clara y el estilo adecuado, pero hay una cierta falta de fuerza en el contenido. Si la nitidez de *Indian Village* constituía su propia solidez —aunque también con sus tensiones—, en la siguiente obra, la estructura era demasiado lineal, los materiales demasiado modulares. Los cuatro primeros capítulos de *India's Changing Villages* se extendían en los detalles de un proyecto de desarrollo comunitario mediante comentarios esencialmente descriptivos y estadísticos. Pero, además, la organización del libro y los requerimientos del texto empañaban los capítulos posteriores, más imaginativos y analíticos, en los cuales se analizaban aspectos relativos a la comunicación y a la cultura en el desarrollo de la comunidad.

Las singularidades, las características distintivas y las dificultades de *India's Changing Villages* están vinculadas entre sí. En este caso, la singularidad esencial se debió a que se centraba en el estudio de las acciones emprendidas por el Estado: en la construcción de la nación. Varias décadas antes de que las consideraciones etnográficas del Estado adquirieran importancia en la disciplina,[61] el trabajo de Dube se enfocaba hacia las percepciones antropológicas de la interacción entre la nación y la aldea, articulada por los protagonistas, considerados como sujetos que moldeaban el presente y no como habitantes del país de nunca jamás. Si bien los intereses del libro coincidían con los de los proyectos más generales de estudios de área emprendidos por la academia estadounidense en la década de 1950, la obra se distinguía por la forma en que tales intereses y percepciones estaban filtrados por el nacionalismo, lo que les daba una importancia particular.[62]

[61] Por ejemplo, Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998; Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999; C.J. Fuller y Veronique Bénéï (eds.), *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2000; Brian Keith Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Brian K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 1-44.

[62] Resulta interesante que el estudio de Dube fuera el único del proyecto de Cornell sobre India que se centrara en los esfuerzos de construcción nacional mediante el desarrollo comunitario y el bienestar de la aldea. Los otros estudiosos, todos de Estados Unidos, en la Estacion Rankhandi realizaban investigaciones más convencionales de etnografía, ciencias sociales y lingüística. Por ejemplo, John J. Gumperz, "Dialect differences and social stratification in a north Indian village", *American Anthropologist*, 60, 1958, pp. 668-681; Leigh

Sin embargo, precisamente estas características de la obra están orquestadas y sobredeterminadas por la construcción de una sociología específica que se sitúa de manera incierta dentro y fuera de los linderos del Estado, las ranuras de la gobernanza, y por una visión de la antropología como reflejo de la nación. Ahora bien, mis rápidos comentarios no constituyen una apreciación total, sino simplemente sugieren posibles lecturas críticas y constructivas de los enfoques contradictorios referentes al Estado y a la nación en la antropología y la sociología indias. Lecturas que incluso podrían retomar configuraciones cotidianas del Estado y de las formaciones también cotidianas de la nación, las cuales están insertadas como detalles, especialmente en la última parte de *India's Changing Villages*. Así, el libro constituye una descripción fidedigna que, sin embargo, fue incapaz de desechar por completo esos residuos tenaces y recalcitrantes.

La obra no correspondió del todo a las expectativas suscitadas por el libro anterior. En parte, como lo señaló McKim Marriot, esto se debió a su título, el cual sugería una relación con la Shamirpet de *Indian Village* y una descripción de los cambios acaecidos en las aldeas indias, a pesar de que el libro no tenía nada que ver con esta aldea del Decán y básicamente analizaba las "respuestas" de los aldeanos al cambio.[63] (En realidad, el título de *India's Changing Village* fue una decisión de Routledge and Kegan Paul; Dube había elegido llamarlo *Human Factors in Community Development*, que el editor utilizó como subtítulo.) La mayor dificultad estaba relacionada con la naturaleza de la obra, lo que dio como resultado que, aunque la respuesta académica al libro fue muy entusiasta, no fue excesivamente elogiosa ni recibió reconocimientos académicos. No obstante, tal como lo señala T.N. Madan: "En la década de 1950, Dube y Srinivas estaban mostrando el camino a seguir por la antropología india".[64] El verdadero éxito

Minturn y John Hitchcok, *The Rajputs of Khalapur*, Nueva York, Wiley, 1966. Véase también incluso John J. Gumperz, "Language problems in rural development of north India", *Journal of Asian Studies*, 16, 1957, pp. 251-259. Además de Dube, los otros indios que participaron en el proyecto y estaban en Utar Pradesh occidental eran académicos asociados, asistentes de investigación e intérpretes. En este caso hubo pocos desacuerdos como los que llevaron a D.N. Majumdar a criticar el proyecto de Cornell en otra parte de Utar Pradesh. Tampoco la asociación de Dube con este proyecto afectó sus relaciones con Majumdar. Leela Dube, entrevista, 2003.

[63] McKim Marriott (ed.), "Review of *India's Changing Villages* by S.C. Dube", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 320, 1958, p. 192.

[64] Entrevista, 2002.

de *India's Changing Villages* se debió a su utilización en los programas administrativos de las naciones del Tercer Mundo debido a los temas de modernización y desarrollo que contenía el libro, los cuales serían esenciales en el pensamiento y los escritos de Dube de las siguientes décadas.

Al mismo tiempo, incluso antes de que el libro se hubiera publicado, los Dube habían partido de Haiderabad. He aquí como recordaba Dube estos sucesos:

> Al regresar de Cornell, deseaba permanecer en Haiderabad. C.D. Deshmukh, presidente de la Comisión de Becas de las universidades, sugirió la creación de una cátedra de investigación para mí con el apoyo de la Comisión; pero esta idea no pudo materializarse porque había una cláusula en los estatutos de la Universidad que prescribían 35 años como la edad mínima para un profesor. En retrospectiva, creo que no debería haberme enojado por el impedimento, pero en aquel tiempo era joven y muy sensible. Decidí irme de Haiderabad. En menos de un mes había obtenido un puesto de alto nivel en Anthropological Survey of India y unos meses más tarde recibí un nombramiento para la cátedra de antropología en la Universidad de Saugar. Todavía tenía menos de 35 años y había logrado lo que me había propuesto.[65]

Como en muchos otros aspectos de la vida de Dube, el éxito se vio ensombrecido por la pena. Poco tiempo después de que se mudara a Sagar, el padre de Dube —quien se había jubilado prematuramente a fin de poder vivir con Shyama, Leela y Mukul— emprendió un viaje solo a Amarkantak y murió en el trayecto.

AÑOS POSTERIORES

Aunque es tiempo de terminar la descripción detallada, aún no daré fin al relato. ¿Cómo debemos entender la vocación y el trabajo posteriores de Dube? A grandes rasgos, hay dos tipos de orientaciones que se pueden aplicar a la vida y la obra de un personaje como Dube, los cuales encuentran la expresión cotidiana y el pronunciamiento público en el mundo

[65] Dube, "The journey so far", p. 37.

académico. La primera se refiere a las proyecciones de los primeros estudios importantes de Dube que dan lugar a pronunciamientos generales, más claros y sintéticos —en especial con Dube moviéndose entre la administración y la academia— hasta que, finalmente, Shyama se convierte en un ensayista en lengua hindi, al margen de la antropología y la sociología. La segunda se relaciona con propuestas de una historia singular de éxito —la de Dube, quien después de sus primeros logros hace sólidas aportaciones a la administración académica y participa activamente en la vida pública, siempre ampliando su perspectiva intelectual, planteando con agudeza preguntas de importancia nacional, atrayendo cada vez a más lectores— que culmina en sus escritos posteriores en hindi.[66] No se puede decir que alguna de estas orientaciones sea errónea, ya que cada una de ellas apunta a direcciones importantes; sin embargo, ambas reflejan la imagen de una vida académica ideal, de una biografía intelectual inmaculada. En este caso es muy sencillo encontrar el fracaso y el éxito. En vez de tomar en cuenta tales propuestas, mi planteamiento es que los matices desiguales de una vida y los pasados contradictorios de una disciplina sugieren otras actitudes hacia la etnografía y la biografía, hacia la historia y la antropología.

Consideremos la presencia de Dube en Sagar. Por un lado, puede plantearse que las limitaciones de una universidad de provincia refrenaban el talento y la energía académica de Dube. Por otro, puede sostenerse que la dinámica intelectual no es una prerrogativa de los centros metropolitanos y que la contribución de Dube estribó precisamente en haber desarrollado la enseñanza y la investigación en Sagar, un lugar de estudio por derecho propio. En todo caso, mi preocupación se debe a la singularidad y rigidez de tales suposiciones.

Cuando los Dube se mudaron a Sagar en 1957, su Universidad era un lugar estimulante. Entre sus profesores había algunos académicos distinguidos, se intentaba atraer a jóvenes talentos de diferentes partes del país y se estaba construyendo un nuevo campus.[67] Aunque estaba a la altura de

[66] Como mencioné antes, estas diversas actitudes formaban parte de las configuraciones de los mundos académicos, y con el paso del tiempo me he encontrado con ellas tan a menudo, que si clasificáramos escritos específicos como pertenecientes a una u otra orientación cometeríamos errores sin comprender el verdadero sentido.

[67] Este párrafo está basado en los siguientes textos: Francine Krishna, "Sagar ke ve din" (Aquellos días de Sagar), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997,

los decanos, Dube era de los académicos más jóvenes, siendo, ambas características, marcas de distinción.[68] En esta Universidad Dube creó un departamento de antropología casi desde cero, abrió nuevos cursos, contrató a profesores nuevos y comenzó proyectos de investigación en equipo, insistiendo en la pluralidad y la autonomía de la labor académica. Con su pipa característica, su clásico puro, sus sacos de Harris Tweed y sus trajes bien cortados, Dube tenía una presencia impresionante y una figura llamativa —"algo sutil que tenía que ver con el 'estilo'"—, que despertaban admiración y envidias; Dube era un modelo a seguir por sus estudiantes varones. En un ambiente social relajado y con pocas distinciones jerárquicas entre el grupo de los más jóvenes, los vastos intereses intelectuales de Dube le significaron que estuviera en el centro de animadas discusiones sobre literatura y filosofía, sobre política y psicología; además, invitaba a sus colegas y amigos de otros departamentos a dar pláticas a sus propios estudiantes. Era evidente que a Dube le encantaba todo esto, que no repercutía negativamente en su productividad académica, prueba de ello es que empezó un importante proyecto de investigación en equipo sobre el liderazgo en las aldeas de Madhya Pradesh y escribió en hindi la introducción a la antropología para un libro no escolar, *Manav aur Sanskriti* (1960), ambas tareas íntimamente ligadas a su presencia en Sagar.

Sin embargo, en estos tiempos hubo un giro imprevisto en su vida. Antes de tres años de que se hubiera establecido en Sagar, en 1960, tras la muerte de D.N. Majumdar, el rector de la Universidad de Lucknow ofreció a Dube el puesto de su profesor y la dirección del Departamento de Antro-

---

pp. 35-38; Yogesh Atal, "Tvameva guruscha pita tvameva" (Tú eres el maestro y el padre), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 93-97; R.N. Mishra, "Professor deluxe", en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 53-55; Premshankar, "Professor Dube: Smritiyon mein" (El profesor Dube en los recuerdos), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 39-41, y Brijraj Chauhan, "S.C. Dube se Shyamacharan Dube tak" (De S.C. Dube a Shyamacharan Dube), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, p. 47. Todas estas personas conocieron de maneras distintas a los Dube en Sagar. Véase también Dube, "The journey so far", p. 37.

[68] Entre los profesores más jóvenes en Sagar en aquel tiempo se encontraban Dayakrishna y Pratap Chandra (filosofía), S.R. Swaminathan y Malikarjunan (inglés), Muzzafar Ali y Vinod Mishra (geografía), R.N. Mishra (historia antigua), Premshankar (hindi) y Brijraj Chauhan (antropología/sociología); entre los académicos mayores estaban Nanddulare Vajpeyi (hindi), George West (geología), M.P. Shrivastava (física) y Baburam Saksena y Dhirendra Verma (lingüística). Ésta es sólo una lista indicativa, pues había otros miembros, tanto jóvenes como ya veteranos, en la Universidad de Sagar.

pología. No vale la pena detenernos en los detalles, pero a causa de errores administrativos, así como a la oposición de un sector del departamento, Dube no pudo tomar posesión del cargo. Aunque con el tiempo Dube hablaba poco del asunto, en su momento fue un duro golpe. No cabe sorprenderse de que unos meses después, al final del año, un poco antes de que yo naciera, aceptara el puesto de director de investigación en el Instituto Nacional de Desarrollo Comunitario (NICD, en sus siglas en inglés) en Mussorie, permaneciendo en dicha institución durante cuatro años. A su regreso a Sagar, después de haber destacado en la escena nacional e internacional, la Universidad pudo haberle parecido limitante y la ciudad demasiado pequeña. Dube se dedicó a organizar conferencias y a impartir seminarios, invitando a académicos jóvenes y veteranos, aunque había perdido a sus principales interlocutores y amigos del lugar, como el filósofo Daya Krishna. Dube consiguió una subvención de "asistencial especial" de la Comisión de Becas destinada al departamento, el cual reorganizó como Departamento de Antropología y Sociología, iniciando cursos con enfoques más amplios sobre comunicación, modernización, desarrollo y teoría sociológica. Tales cursos no estaban basados en una o dos escuelas de dichos temas, sino que en ellos se exponían y se discutían las obras de Merton, de Parsons, de C. Wright Mills, de Gunnar Myrdal y de Barrington Moore, hijo, entre otros. Pero además, Dube viajaba cada vez con más frecuencia para impartir conferencias y participar en reuniones y en comités de selección.[69] No estaba ansioso por marcharse de Sagar —por ejemplo, no se interesó mayormente en una cátedra en Estados Unidos (Stanford o Hawai,

[69] Esto no quiere decir que Dube se alejara de Sagar para realizar largos viajes sólo después de su regreso de Mussorie. Cuando ocupó el puesto de antropología en Sagar en 1957, había muy pocos profesores titulares en las universidades indias. Véase Atal, "Tvameva", p. 95. Aproximadamente una década después, cuando aún tenía cerca de 45 años, Dube era uno de los decanos en sociología y antropología. En el transcurso de esos años se hicieron numerosos nombramientos en los departamentos de sociología en toda India, y a Dube se le llamó como experto en varios comités de selección. Esto, además de las conferencias que impartía, lo obligó a viajar frecuentemente desde fines de la década de 1950 hasta fines de la década de 1960. Esto también significó que Dube tuviera un importante papel en la fundación de algunos departamentos de sociología en India. Véase K.N. Sharma, "Ek pratibha parkhi evam sahridya smajshastri" (Un sociólogo comprensivo que reconocía el talento), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, p. 33. Yo me pregunto si Dube no debería haber rechazado algunas de estas invitaciones, ya que estaba tratando de establecer un importante centro de investigación y enseñanza en Sagar desde mediados de los años sesenta.

no lo sabemos con certeza) que le sugirió Wilbur Schramm—, pero cuando se le ofreció el puesto de director del Instituto Indio de Estudios Avanzados a principios de la década de 1970, lo aceptó con alegría.[70]

Los años en Mussorie también dejaron una fuerte huella en la naturaleza de los escritos de Dube. *India's Changing Village* había influido para el nombramiento de Dube en el NICD, primero como director de investigación y posteriormente como rector. En este lugar, la fuerte vinculación de la labor administrativa y la académica dieron forma a sus preocupaciones y moldearon su obra. Algunas visitas oficiales para evaluar los programas de desarrollo rural y las iniciativas de liderazgo en aldeas de Afganistán y Pakistán proporcionaron a Dube una experiencia directa sobre la construcción de una nación en un contexto más amplio del sur de Asia. Además, participó en numerosas conferencias y talleres internacionales, contribu-

[70] Durante la mayor parte de la vida de trabajo de Dube, su carrera se entrecruzó con la de Leela Dube. Él no sólo aconsejó y animó a Leela a que trabajara sobre las mujeres gonds para su tesis de doctorado, sino que el padre de Dube también apoyó el trabajo de campo de su nuera. Véase Leela Dube, "Doing kinship and gender", p. 4040. Más tarde, ella recordaría: "Mientras trabajaba y completaba mi tesis, durante algunos años mi carrera se vio interrumpida. En cierta forma era adjunta de S.C. Dube, enseñando temporalmente en lugar de él, ayudándolo en el trabajo de campo y en los análisis, siendo su investigadora asociada". *Ibid.*, p. 4041. En Sagar, Leela Dube aceptó un puesto honorario de enseñanza en el Departamento de Antropología. La ética de S.C. Dube le impedía solicitar a las autoridades académicas un puesto para su esposa. Fue por iniciativa del rector que se ofreció un puesto permanente a Leela Dube en esta institución. Así, trabajaron juntos en la conducción de las labores antropológicas y sociológicas en la Universidad de Sagar. Leela dirigía el departamento en las ausencias de Dube, en particular cuando marchó a Mussorie y a Shimla. No sólo durante esos años, sino también desde mediados de la década de 1970 hasta fines de los años ochenta, Leela Dube y Shyama Charan por lo general vivían separados, con compromisos en lugares diferentes, lo que requería comprensión personal y apoyo profesional de ambas partes. Este apoyo mutuo también abarcaba el ámbito académico: pese a sus muy diferentes estilos académicos, Shyama a menudo editaba los escritos de Leela, en tanto que Leela casi siempre era la primera en leer las obras de Shyama. Ambos eran intensamente leales a las tareas académicas del otro. Por ejemplo, mi padre me cuidó cuando mi madre viajó a Lakshadweep para realizar trabajo de campo a fines de 1960, y Leela siempre estuvo al lado de Shyama, tanto en sus éxitos como en sus decepciones. Sin embargo, no estoy tan seguro de que se promovieran profesionalmente uno al otro. Esto no pretende presentar la vida conyugal de Dube como inmaculada, como una imagen ideal. Antes bien, pretende comprender dos vidas distintas y dos estilos académicos diferentes, que constantemente se entrecruzaron y se apoyaron, para lo cual se requiere una mayor profundización biográfica y analítica, ética y crítica.

yendo fundamentalmente con "propuestas muy razonadas" basadas en su involucramiento en la investigación y en la burocracia, sobre todo en los programas de entrenamiento para el desarrollo rural dirigidos por el NICD. Al mismo tiempo, la insistencia de Dube en la importancia de las aportaciones de la investigación dio como resultado que el NICD estableciera relaciones estrechas con departamentos académicos, incluyendo investigadores universitarios y dirigiendo un programa de doctorado. Como resultado de esto, Dube también escribía ensayos basados en detalladas investigaciones de campo que eran el resultado de proyectos en equipo. De especial importancia fue un largo ensayo sobre la comunicación y el cambio planificado,[71] en el cual se desarrollaban temas apuntados en *India's Changing Village*, el cual resultó tener gran influencia en las discusiones sobre la "modernización" de las naciones en desarrollo, y que abordaba y ampliaba los puntos de vista de Daniel Lerner y Wilbur Schramm, enfoques sumamente influyentes en aquel tiempo. Observando estos escritos en conjunto, podríamos plantear dos posibles interpretaciones referentes a esta parte de la obra de Dube. A pesar de que las preocupaciones y la sensibilidad de estos escritos son similares, tal vez carezcan de un compromiso consistente con una serie de cuestiones teóricas o de documentación empírica, lo cual quizá se deba a que Dube escribía rápidamente para consignar los temas a su alcance. Pero también podemos abordar este trabajo como parte constitutiva de un perspicaz registro de las ciencias sociales en pos de la construcción de la nación, como temas de análisis vinculados a cuestiones del Estado, como la representación de la sociología en el espejo de la nación y como un capítulo notable sobre los pasados contradictorios de la antropología india.

Las preocupaciones de la época lo llevaron a un estudio más sistemático —el cual escribió después de finalizar su cargo en el NICD— basándose en los resultados de los proyectos de investigación sobre cuestiones de liderazgo, faccionalismo y comunicación en aldeas de Madhya Pradesh y de Orissa, tareas en equipo que Dube había iniciado antes de trasladarse a Mussorie. Gran parte de lo que sabemos acerca de esta obra procede del recuerdo de T. N. Madan, quien había leído el manuscrito poco después de su terminación:

[71] Véase "Communication, innovation, and planned change in India", en Daniel Lerner y Wilbur Schramm (eds.), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu, East-West Center Press, 1967, pp. 129-167.

> A su regreso a Sagar, Dube retomó el análisis de los datos recopilados con anterioridad… A diferencia de su trabajo en Haiderabad, su investigación, más que con descripciones holísticas, estaba relacionada con "problemas" y "procesos". Se centraba en temas como "el poder", "el faccionalismo" y "el liderazgo". Por razones que nunca me resultaron claras, el libro que se escribió sobre estas investigaciones… nunca se publicó. Solamente un artículo, que era un capítulo abreviado del libro, apareció en *Contributions to Indian Sociology* (1968), aunque algunos de los resultados obtenidos en esta investigación aparecieron como textos en algunas compilaciones.[72]

De acuerdo con mis subsecuentes pesquisas sobre este estudio, Madan agregó que era un trabajo valioso, con "muchos datos, con muchas categorías analíticas; no sólo con categorías descriptivas", que muy bien podría haber sido "el mejor libro" de Dube.[73]

¿Cuál fue la razón de que Dube perdiera interés en publicar un manuscrito casi terminado? Leela Dube no recuerda ninguna en particular que sustentara tal decisión.[74] El propio Madan, en varias ocasiones, preguntó a Dube sobre los planes acerca de su manuscrito, pero todo lo que recibió fueron respuestas evasivas. ¿No había en Sagar el suficiente estímulo intelectual que impulsara a Dube a dar ese último paso? ¿Fueron una severa enfermedad y una operación mayor, de la cual por poco Dube no sobrevive, lo que se interpuso en su camino? ¿Los intereses y los compromisos de Dube se habían ampliado tanto que sencillamente se olvidó del manuscrito y se dedicó a otros desafíos? ¿No hubo sentimiento de pérdida, de pena, por el trabajo inconcluso que tan tentadoramente estaba a punto de ser terminado? ¿A esto se debe que Dube nunca hablara de este estudio, manteniéndolo, al igual que sus otras decepciones, en secreto? Dube ya había abandonado antes programas de investigación —por ejemplo, el trabajo sobre los *adivasi* de Bhjunjia, realizado a fines de la década de 1940, y los materiales detallados y valiosos procedentes del estudio de Shamirpet—, pero con una persistencia tenaz, siempre había convertido los manuscritos en libros.

[72] Madan, "Shyama Charan Dube (1922-96)", p. 302.
[73] Entrevista, 2002.
[74] Entrevista, 2002.

A fines de los años sesenta Dube asumió en parte las responsabilidades de un académico en toda su extensión al inaugurar las Conferencias Nacionales de la Comisión de Becas de la Universidad y las Conferencias del doctor Rajendra Prasad —las primeras en inglés, las últimas en hindi—, que se transmitieron a través de All India Radio y que fueron alabadas por el público. Además, se publicó un pequeño libro, *Explanation and Management of Change* (1971) con el contenido de las dos series.

Para Dube, la función de administrador académico opacaba su papel destacado como intelectual. En 1972 se convirtió en director del Instituto Indio de Estudios Avanzados (IIAS, en sus siglas en inglés) en Shimla. Su amigo de los días de Lucknow, el historiador Nurul Hasan, que a la sazón era ministro de Educación en el gobierno central del Partido del Congreso, le había otorgado el nombramiento. En los magníficos terrenos circundantes de una casa virreinal, como cabeza de una institución que administraba generosos recursos y que contaba con el apoyo del ministro de Educación en Delhi, Dube se sintió complacido con el puesto que parecía hecho a su medida. Allí podía demostrar su capacidad administrativa y expresar su disfrute del poder. Allí podía combinar sus vastos intereses intelectuales y su don para hablar en público. Allí podía buscar talentos jóvenes de diferentes disciplinas, algo que siempre le producía un auténtico placer[75] —Mrinal Miri, Ramchandra Gandhi, Sudhir Chandra y Sudipta Kaviraj, entre otros—, a quienes invitaba como miembros (*fellows*) o como *visiting fellows* para participar en algunas de las importantes e imaginativas conferencias que organizó durante los años que permaneció en el instituto. Allí podía invitar a diversos veteranos. Allí podía alentar una nueva erudición mediante la incorporación de nuevos académicos y estudiosos ya establecidos, entre ellos Satish Saberwal, S.C. Malik, Prabhati Mukherjee, K.N. Sharma, Baidyanath Saraswati y A.K. Saran; además, podía plasmar su pasión por una mejor calidad de las publicaciones y aumentar la diversidad y el número de libros publicados por el instituto. Bajo la dirección de Dube (1972-1977), el IIAS recobró su importancia anterior —adquirida a mediados de los sesenta durante la dirección de Niharranjan Ray— y obtuvo nuevos logros dentro de la academia india.[76]

[75] Madan, "Shyama Charan Dube", p. 299.

[76] Sharma, "Ek pratibha", pp. 33-34; Mishra, "Professor deluxe", pp. 55-56; Sacchidananda, "Abhi unki bahut zarurat thi" (Se le necesita mucho ahora), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 78-79.

Sin embargo, no todo marchaba sobre ruedas. El anhelo de Dube de un reconocimiento afectivo y su disposición a confiar en la gente por completo y con demasiada facilidad dieron como resultado que se rodeara de "favoritos".[77] Esto no siempre fue un buen augurio frente a una comunidad de académicos con diversos compromisos y divisiones, ambiciones y disensiones.[78] Además, cuando India avanzaba poco a poco hacia el Estado de Emergencia y después de la declaración de éste,[79] la amistad de Dube con Nurul Hasan dio como resultado que a menudo se le viera como un intelectual de Estado. La acusación se basaba, en parte, en la atmósfera de aquellos tiempos, en que se concebía una drástica división entre la vida académica y la vida pública, a pesar de que Dube se resistió a poner las actividades del instituto al servicio de un régimen político, manteniendo su propia integridad académica, su sentido de la justicia y su profundo orgullo personal.[80] Por ejemplo, su integridad intelectual fue evidente cuando, al poco tiempo de la declaración del Estado de Emergencia, dio a conocer a los miembros del instituto que, dentro de las instalaciones de éste, tenían el derecho de discutir cualquier asunto, y que él defendería la libertad académica de sus miembros.[81] Su sentido de justicia fue patente en su disposición de acoger en la Oficina de Campo oficial del instituto en Nueva Delhi a un viejo conocido que había pasado a la clandestinidad, uno de los acusados más prominentes en el caso del atentado con bomba de Baroda, en los momentos culminantes de las represalias políticas de la India de Indira Gandhi. En aquellos tiempos, cuando se produjo una cultura de la adulación y de la lealtad absoluta, Dube dio muestras de su orgullo personal cuando preguntó con amabilidad al ministro de Educación: "*Nurul bhai, aapko chamche chahiye ya dost*" (Bhai Nurul, ¿quiere usted aduladores o amigos?). La permanencia de Dube en Shimla terminó de una manera hasta cierto punto abrupta a mediados de 1977.

[77] Baidyanath Saraswati, "Bhartiya bhasha aur parampara je prahri" (El centinela de la lengua y la tradición indias), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, 1997, p. 61.

[78] Véase Nirmala Jain, "Shyamcharan Dube: Smriti-chitra" (Shyamcharan Dube: recuerdo-retrato), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 65-66.

[79] El Estado de Emergencia política se vivió en India entre 1975 y 1977, cuando era primera ministra Indira Gandhi [N. del T.].

[80] Saraswati, "Bhartiya bhasha", p. 62.

[81] Mishra, "Professor deluxe", p. 56.

Posteriormente Dube tuvo otros cargos destacados en la burocracia académica; pero su periodo en el IIAS fue posiblemente el más productivo y de mayores éxitos en sus incursiones en la administración. De su labor de rector de la Universidad de Jammu (1978-1981) se recuerdan con orgullo y admiración sus intentos de crear un nuevo campus, de sanear la administración y de incorporar nuevos profesores.[82] Pero también es importante preguntarse si la Universidad y la ciudad no probaron ser, al final, demasiado refractarios, atrapados en una urdimbre de lugar y tiempo. Como director de la Uccha Shiksha Anudan Ayog de Madhya Pradesh (1984-1988), Dube emprendió la adopción de una serie de medidas dinámicas y de amplio alcance con el fin de renovar el sistema de educación superior en su estado natal, para lo cual rediseñó los programas de estudio y cambió los modelos de exámenes, todo ello con el propósito de infundirle nueva vida a la enseñanza.[83] Pero, exceptuando pequeños enclaves, sus mejores planes y las medidas mejor intencionadas fueron finalmente echadas para atrás por una inercia formidable y por los intereses creados en el corazón de la educación superior de Madhya Pradesh.[84]

¿Qué le auguraban a la carrera académica de Dube estos largos años en la administración académica, los cuales sólo se interrumpieron durante un periodo de tres años cuando fue como miembro nacional del Consejo Indio para la Investigación de Ciencias Sociales (ICSSR, en sus siglas en inglés) y como asesor en el Centro de Desarrollo de Asia y el Pacífico de la Naciones Unidas, en Kuala Lumpur? Durante las décadas de 1970 y 1980, además de los volúmenes de los que él era editor,[85] gran parte de lo que publicó en inglés consistía en escritos sintéticos, entre ellos varias ponencias presentadas en conferencias y talleres internacionales, muchos de los cuales habían sido organizados por la UNESCO y por instituciones relacionadas

[82] Esto era evidente aun después de más de 20 años de que Dube había partido de Jammu, cuando visité la ciudad, en febrero de 2003, en ocasión de la segunda Conferencia en Memoria de S.C. Dube en la Universidad de Jammu.

[83] Mishra, "Professor deluxe", pp. 56-58.

[84] Véase Jain, "Shyam Charan Dube", pp. 66-67.

[85] S.C. Dube (ed.), *India since Independence: A Social Report on India 1947-1972*, Nueva Delhi, Vikas, 1977; S.C. Dube (ed.), *Tribal Heritage of India*, 1, Nueva Delhi, Vikas, 1977; S.C. Dube (ed.), *Public Services and Social Responsibility*, Nueva Delhi, Vikas, 1979, y S.C. Dube y V.N. Basilov (eds.), *Secularization in Multi-Religious Societies: Indio-Soviet Perspectives*, Nueva Delhi, ICSSR y Concept, 1983.

con las Naciones Unidas dedicadas al desarrollo.[86] Desde luego que también publicó libros. A principios de este periodo apareció una obra pequeña[87] que reunía las conferencias inaugurales del Seminario D.N. Majumdar, dictadas en Lucknow en 1972, y otra obra sobre la modernización;[88] a mediados del mismo se publicaron dos volúmenes pequeños,[89] y a fines del mismo periodo aparecieron tres libros, uno por encargo de la Universidad de las Naciones Unidas[90] y otros dos que comprendían textos escritos a lo largo de los últimos 30 años.[91] Tal corpus abordaba tres amplios grupos de intereses de la sociología de India, los cuales estaban imbricados: la comunicación, la educación y el cambio; la tradición, el desarrollo y la modernización; y, por último, las bases para unas ciencias sociales relevantes, apropiadas y "autóctonas".

En el corpus, a pesar de caracterizarse por una sensibilidad común, también se plasman diferencias importantes de acentos, que conllevan distinciones más bien específicas. Esto significa que es necesario leer dichos escritos juntos, aunque reconociendo sus enfoques constitutivos y generales opuestos, desde su concepción hasta su recepción. Por un lado, al trabajar bajo pesadas cargas administrativas, presiones de tiempo e infinitos plazos límite de entrega, la mayor parte de esta obra se escribió rápidamente y fue elaborada por lo general para cumplir ciertos requerimientos de formato para conferencias, lo que lo obligaba a hacer aseveraciones generales sobre problemas generales. Por otro lado, el propio Dube insistía cada vez más en la necesidad de unas ciencias sociales "comprometidas", enfocadas a las políticas públicas y a los intereses nacionales, escritas en un estilo completa-

[86] Durante este tiempo Dube también enseñaba y publicaba en hindi con frecuencia; además, escribió un manual de sociología en inglés para el Consejo Nacional de Investigación y Formación Educativas (NCERT, en sus siglas en inglés). Por ejemplo, véase S.C. Dube, *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad), Nueva Delhi, Satvahan, 1983.

[87] S.C. Dube, *Social Science in Changing Society: D.N. Majumdar Lectures 1972*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society of Uttar Pradesh, 1973.

[88] S.C. Dube, *Contemporary India and its Modernization*, Nueva Delhi, Vikas, 1974.

[89] S.C. Dube, *Development Perspectives for the 1980s*, Nueva Delhi, Abhinav y Kuala Lumpur, Asian and Pacific Development Centre, 1983; S.C. Dube, *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad).

[90] S.C. Dube, *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms*, Londres, Zed Books, y Tokio, United Nations University Press, 1988.

[91] S.C. Dube, *Tradition and Development*, Nueva Delhi, Vikas, 1990; S.C. Dube, *Understanding Change: Anthropological and Sociological Perspectives*, Nueva Delhi, Vikas, 1992.

mente accesible y que rebasaran las estrechas preocupaciones académicas. Tomadas en conjunto, la necesidad y la creencia se nutrían mutuamente.

Existen continuidades a lo largo de la obra de Dube desde sus primeros escritos hasta los últimos: desde la década de 1940 hasta la de 1980. Éstos están relacionados con la importancia atribuida a la aplicación de las ciencias sociales en la construcción de la nación —lo cual se expresó inicialmente en el trabajo sobre los kamars y proporcionó las bases para *Modernization and Development* (1988)— y con la característica capacidad de la erudición de Dube para sintetizar ideas y materiales, empleando las consideraciones teóricas fundamentalmente como medio para elaborar una descripción analítica. Sin embargo, también hay marcadas diferencias. En un principio, las aseveraciones de Dube referentes a una práctica de la antropología adecuada a los tiempos y a la nación —y su síntesis de lo empírico y lo analítico— habían tenido su origen en la investigación de bases amplias, tanto en forma individual como colectiva. Posteriormente, las exigencias de las ciencias sociales relacionadas con el desarrollo, con la modernización y con la nación dejaron de ser sólo una preocupación clave para ampliarse y convertirse en el marco y en el núcleo de sus escritos, siendo entonces las obras secundarias la base de las reflexiones de Dube. En este sentido, la década de 1960 fue a la par un puente y un parteaguas.

En el contexto de mayor profesionalismo de la sociología india de fines de los años sesenta —y tras la institucionalización más amplia de las ciencias sociales, sobre todo mediante los esfuerzos de la ICSSR en la década siguiente— la obra de Dube de los años setenta y ochenta muestra el vínculo entre conexiones opuestas y enfoques disciplinarios. En este sentido, Dube consignó, a su manera, las que deberían ser las condiciones para una sociología relevante, incluyendo aspectos del colonialismo académico y de la descolonización de las disciplinas, los cuales se debatían en las ciencias sociales de India.[92] Sus planteamientos referentes a la modernización y al desarrollo, a la tradición y al cambio se leyeron con respeto en diversos ámbitos, tanto provinciales como metropolitanos.[93] No obstante, tales textos podían parecer alejados en cierto sentido de las preocupaciones más teóricas de la disciplina, especialmente las de sus centros más importantes

[92] Por ejemplo, *Seminar*, número especial, "Academic colonialism", 112, 1968; y *Seminar*, número especial, "Studying our society", 254, 1980. Véase también Patricia Uberoi, "Déjà vu?", en "Situating Sociology", *Seminar*, 495, 2000, pp. 14-19.

[93] Yogendra Singh, entrevista, 2002.

como la Escuela de Economía de Delhi. Así, no cabe sorprenderse de que amigos y críticos de Dube, como T.N. Madan y André Béteille, se sintieran decepcionados por estos escritos, considerando que en ellos se desconfiaba de los aspectos analíticos importantes de la disciplina, que no reflexionaban lo suficiente en estos asuntos y que progresivamente se alejaban de los de sus colegas profesionales.[94] Una vez más, es precisamente por esos atributos diferentes por los que la obra de Dube de esa época requiere una lectura crítica, obra en la que los límites y las posibilidades articulan el pasado y el presente de las ciencias sociales en India, y que además se caracteriza por sus constantes ironías y sus tensiones formativas.

Como se dijo antes, dichos escritos, más que verdades invariables y certezas muertas, indican cambios en el acento, movimientos del pensamiento, en particular cuando Dube desarrolla sus ideas relativas a una erudición con un propósito definido y expone sus percepciones sobre el desarrollo dotado de sentido. Su llamado a una antropología relevante, que evitara las teorías grandiosas y los planteamientos abstrusos, que apoyara la investigación comprometida y objetiva que ofreciera análisis, interpretaciones y críticas sociales, que influyera en el cambio, aunque no impusiera sus parámetros, que ofreciera consejos pero que no dictara políticas, tuvo diversos planteamientos una década después en los alegatos de Dube a favor de la "indigenización" y de la "descolonización" de las ciencias sociales.[95] La primera se basaba en una crítica más extensa a las disciplinas que se dio en la década de 1960, y la última desarrolló el espíritu crítico "tercermundista" en contra de la dominación epistemológica de Occidente a fines de la era de Bandung, anticipando, cada una de ellas, algunas de las cuestiones sobre el eurocentrismo que son importantes para la academia en la actualidad.

De forma semejante, su incipiente cuestionamiento sobre los paradigmas impuestos al desarrollo y a la modernización de principios de la déca-

[94] También, tal como afirma Madan (entrevista, 2002), a diferencia de M.N. Srinivas, a partir de finales de la década de 1960, Dube perdió contacto con importantes centros de investigación antropológica de Gran Bretaña y Estados Unidos. Desde luego que esto se debía a la naturaleza del trabajo de Dube, incluyendo sus respuestas, generalmente inteligentes pero a menudo impacientes, a las preocupaciones analíticas y teóricas de la disciplina. Sin embargo, también se debía a la creciente ambivalencia de Dube respecto a la aprobación del extranjero del desarrollo de las ciencias sociales en India y a su insuficiente profesionalismo en lo referente a enviar sus escritos a sus colegas, lo que rara vez hacía.

[95] S.C. Dube, *Tradition and Development*.

da de 1970 lo desarrolló en los años siguientes, en particular al hablar y escribir cada vez con más insistencia sobre la importancia de la tradición. En sus escritos de la década de 1980, en los cuales revisaba y reformulaba sus predilecciones anteriores, expuso este tema de una manera más clara.[96] Al mismo tiempo, es importante preguntarse si este corpus también se ve atrapado entre el deseo de un conocimiento innovador y la fuerza de las apreciaciones heredadas; por ejemplo, señalaba la importancia de las categorías de "lo cotidiano", pero elaboraba dichas categorías en formas ya muy conocidas y atenuadas. ¿Hasta qué punto las exploraciones de Dube en nuevas direcciones se oponían a las compulsiones categóricas y a los encasillamientos analíticos sobre la nación y hasta qué punto se veían limitados por ellos?

Tejidas en la urdimbre de los tiempos, tales tensiones en la obra de Dube estaban vinculadas a su estilo y a su sensibilidad, situadas entre la sociología académica y la erudición pública. Dichas tensiones plantean preguntas cruciales. ¿Fue la preferencia de Dube por una erudición objetiva, que era capaz de servir de guía en cuestiones políticas, lo que lo llevó a optar por soluciones claras, más que por quedarse en las tensiones críticas y reflexionar sobre ellas? ¿Significó esto que a pesar de que Dube combatió lo que Bourdieu ha denominado la "razón escolástica" —el punto de vista aislado del mundo del erudito ascético—,[97] cuestionó las premisas de este planteamiento en forma inadecuada, reproduciendo sus aspectos opuestos, de modo que él mismo acabó separado de sus críticos, en lo referente a la labor académica, sólo por una cerca epistemológica vieja y desvencijada? Mientras se dirigía a públicos variados y diversos, Dube quería presentar el modelo de un estudio importante a sus colegas de profesión; pero, al ocuparse de esta tarea, ¿no se fue distanciando paulatinamente al menos de algunos de ellos? Dube nunca quiso vincular la sociología al Estado, pero ¿no es la asociación de las ciencias sociales con la construcción de la nación, que apuntalaba sus escritos de las décadas de 1970 y 1980, lo que sitúa estos trabajos en un lugar prominente de la trayectoria de la antropología india?

Tras concluir el periodo de su nombramiento en Bhopal en 1988, Dube se marchó a vivir a Delhi. En una ciudad agresiva en la que el poder institucional era manifiesto, encontró el prestigio lejos de los cargos públi-

[96] Véase, por ejemplo, S.C. Dube, *Modernization and Development*.

[97] Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Polity, 2000.

cos. Desde luego que Dube participaba en jurados y comités importantes, y él mismo recibió premios y menciones de prestigio.[98] Había reuniones y viajes, conferencias y pláticas, cursos plenarios y presentaciones inaugurales. No obstante, la actividad esencial de Dube era escribir. Escribía furiosamente, sobre todo en hindi —con pasión y deseo, con urgencia y ansiedad—.[99] Para hablar de estos escritos se requiere una lectura detallada, cuidadosa y crítica, la cual no puedo ofrecer aquí. Mi planteamiento es que, en la última década de su vida, Dube se basó en una gran variedad de lecturas para sus escritos.[100] Hizo comentarios incisivos sobre las políticas culturales y analizó críticamente las culturas políticas, combinando una sensibilidad literaria, una receptividad sociológica y una imaginación etnográfica con las preocupaciones de un ciudadano. Escribió sobre temas nuevos y regresó a viejas inquietudes sobre educación y desarrollo, sobre tradición y cultura, traduciendo conceptualmente y plasmando imaginativamente los términos de las ciencias sociales en hindi, con lo que, de acuerdo con sus interlocutores, acuñó una nueva forma de comprensión y expresión en la lengua.[101]

[98] Entre ellos el codiciado Premio Moorti Devi de Bhartiya Jnanpith en 1993 (concedido a Dube en 1991), la Medalla de Oro Indira Gandhi de la Sociedad Asiática de Bengala en 1993 (ya había ganado la Medalla de Oro S.C. Roy de la Sociedad en 1976) y doctorados *honoris causa* de Kashi Vidya Peeth y de la Universidad de Kanpur.

[99] Durante los años noventa, los libros de Dube escritos en hindi incluían sus primeros ensayos y otros escritos después de su traslado a Delhi, algunos de ellos publicados póstumamente, incluyendo reimpresiones revisadas de traducciones anteriores. Véase de S.C. Dube, *Parampara, itihasbodh, aur sanskriti* (Tradición, conciencia histórica y cultura), Delhi, Radhakrishna, 1991; *Sankaraman ki peeda* (El dolor de la transición), Nueva Delhi, Vani, 1994; *Shiksha, samaj aur bhavishya* (Educación, sociedad y futuro), Delhi, Radhakrishna, 1994; *Bharatiya gram* (Aldea india), trad. de Yogesh Atal, edición revisada, Nueva Delhi, Vani, 1996; *Vikas ka samajshastra* (Sociología del desarrollo), Nueva Delhi, Vani, 1996, y *Samay aur sanskriti* (Tiempo y cultura), Nueva Delhi, Vani, 1996. Para una apreciación más amplia de las contribuciones de Dube a la escritura en hindi, véase Dube y Pachori, *Seemanton*.

[100] Esto también era cierto de los escritos en inglés de Dube de este periodo. Así, *Indian Society* (Nueva Delhi, National Book Trust, India, 1990), escrito a fines de la década de 1980 para jóvenes y legos, demostró la capacidad de Dube para sintetizar materiales diversos y complejos con un estilo accesible. El libro se publicó, traducido a varias lenguas de India, en la década de 1990. Tanto en su versión en inglés como en las traducciones, el libro se ha utilizado ampliamente como texto escolar y universitario.

[101] Véase Manager Pandey, "Apne samay aur samaj se judi baudhikta" (Un intelecto vinculado a nuestro tiempo y nuestra sociedad), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 136-147; Namvar Singh, "Vah hansi bahut kuch kahti thi" (Esa risa decía mucho), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 109-111; Anand Kumar, "Adarsh samaj vaigyanik" (El so-

En ese entonces había cobrado preeminencia una nación en cierto grado diferente, más vernácula, y Dube se preocupaba por su progreso tratando de salvaguardar la civilidad de dicha nación, al tiempo que otorgaba su apoyo, en forma pública pero también privada, a las luchas ciudadanas, como las de Narbada Bachao Andolan.

En esos años y en esa labor hubo un nuevo giro, se abrió otro capítulo en la vida y la vocación de Dube. En *Samay aur Sanskriti* (1996), obra publicada poco después de su muerte, Dube había escrito que el intelectual indio contemporáneo se había apartado del pensamiento autóctono y del hombre común, escribiendo y publicando principalmente en un idioma extranjero, y agregaba que a aquellos que escribían en lenguas indias se les ignoraba o se les consideraba intelectuales de segunda o tercera categoría. Al comentar este pasaje, el crítico Namvar Singh escribió:

> *Antim dino mein Dubeji adhikanshtah Hindi mein likhte they. Is gunah ki saza bhi mili. Dusre darze ke buddhi jivi mane jane lage. In shabdon mein kahin na kahin unki peeda bhi hai. "Bhartiya Gram" multah angrezi mein likhi gayi thi. Yah Dubeji ki dusri pustak thi. Desh ke sath videsh mein bhi sarahi gayi. Aaj bhi Dubeji usi pustak ke liye yaad kiye jaate hain. Is prashansa mein bhi ek dansh hai. Use Dubeji khub samjhte the.*
>
> (En sus últimos días Dubeji escribió principalmente en hindi. También recibió un castigo por este delito. Llegó a ser considerado un intelectual de segunda categoría. De alguna manera, estas palabras también encierran su dolor personal. *Indian Village* se escribió básicamente en inglés. Éste fue el segundo libro de Dubeji. Recibió elogios en el país y en el extranjero. Incluso hoy día Dubeji es recordado por este libro. Este elogio también conlleva una espina. Dubeji entendió muy bien esto).[102]

El contraste entre el enorme reconocimiento que obtuvieron los últimos escritos de Dube en hindi y el gran desprestigio que significaba para el medio académico, dominado por la lengua inglesa, que alguien escribiera

ciólogo ideal), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 152-153; Rajkishore, "Sheel ki bhavyata" (El decoro de la paciencia), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 157-162. Véase también B.N. Tandon, "Nir-shir vivek" (Conciencia perspicaz), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 71-72; Mrinal Pandey, "Dubeji ki yaad" (Recuerdo de Dubeji), en Dube y Pachori (eds.), *Seemanton*, pp. 155-156.

[102] Namvar Singh, "Vah hansi", p. 109.

en lengua vernácula son asuntos importantes. Al mismo tiempo, más que leer las declaraciones de Singh como una apreciación definitiva, debe considerarse como sintomática de las divisiones y tensiones existentes entre los mundos de reflexión y de escritura en inglés y en hindi.[103]

Dube fue partícipe de estas divisiones y vivió estas tensiones, estando su vida y su obra moldeadas por contradicciones y conjunciones: entre el hindi y el inglés, entre la administración y la academia, entre la construcción de la nación y la antropología "clásica", entre lo vernáculo y lo metropolitano. En forma similar, los cambios notables que presenta la erudición de Dube, que van de la "tribu" a la aldea, de las propuestas de modernización a la crítica del desarrollo —cada uno de ellos mediado por preocupaciones nacionalistas y por prescripciones políticas—, no insinúan simplemente una trayectoria definida. Más bien, aparecen imbuidos de oposiciones más vastas, emblemáticas, de la relación entre los propósitos de la sociología y los principios de la nación, relación intensa y presente aunque cambiante y con altibajos. Ni las tensiones ni los cambios son de fácil resolución. Es preciso aceptarlos pacientemente. Es necesario que reflexionemos en ellos con prudencia. Y regresando a Namwar Singh, quien terminaba su ensayo con un perfil de Dube intensamente personal, casi clarividente, señalaba que tuvo "suficiente éxito en todo lo que emprendió, aunque se sentía dolorido por una herida de fracaso. Completamente seguro de sí mismo, pero acosado por la inseguridad".[104] Cuando colocamos juntos los cambios y las tensiones que caracterizaron la vida y la obra de Dube, estas apreciaciones —que entretejen lo público y lo personal— están cargadas de preguntas necesarias para elaborar una biografía adecuada y ética de un antropólogo indio, una historia crítica y cuidadosa de la antropología india.

[103] Como ya se mencionó, Dube continuó escribiendo en hindi a lo largo de toda su vida. Así, entre sus primeros ensayos de los días universitarios y sus últimos libros de la década de 1990 en hindi, aparte de sus trabajos mencionados antes, Dube también escribió para publicaciones periódicas como *Yojana*, *Kalpana* y *Dharmayug*.

[104] Namvar Singh, "Vah hansi", p. 111.

13. VARIOS RETRATOS

En el sur de Asia existe cierta confusión en relación con el modernismo y la modernidad que se deriva no sólo de la manera en que el primero puede eludir a la segunda y viceversa, sino también del hecho de que, frecuentemente, ambos son filtrados a través de la óptica de la modernización. Lo que está en juego es la importancia crucial, aunque perturbadora, de ser moderno: como persona, como nación y como pueblo. Esto es verdad no sólo en lo que respecta al sentido común cotidiano, sino también al sentir académico. Aquí, la modernización contiene implícitamente proyecciones omnipresentes de las transformaciones materiales, organizacionales y tecnológicas —así como económicas, políticas y culturales— que son visualizadas, principalmente, en el espejo del desarrollo occidental. En este escenario se percibe, por lo menos de manera tácita, que algunos pueblos —por lo general diferentes y ordenados jerárquicamente— están logrando (o no) evolucionar de su circunstancia tradicional hacia un orden modernizado. De hecho, los motivos de la modernización, que conllevan una participación amplia, combinan fácilmente los rasgos del modernismo, de la modernidad y (del ser) moderno, de manera tal que cada uno de ellos refuerza a los otros.[1]

OBERTURA

¿Por qué tendría que ser así? Para empezar, una característica fundamental de las descripciones dominantes de lo moderno y de la modernidad se articula en el planteamiento de que estos fenómenos están marcados por un

[1] Para una discusión más amplia, véase Saurabh Dube, "Makeovers of modernity: An introduction", en Saurabh Dube (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, en especial pp. 1-10.

rompimiento con el pasado, una ruptura con la tradición y una superación de lo medieval.[2] Aquí, y de modo creciente, por medio de estratagemas sobre el progreso histórico teleológico, las etapas de la civilización y los esquemas sociales evolucionistas —hacia la segunda mitad del siglo XIX y prácticamente en todo el mundo—, se fue presentando un Occidente exclusivo, como el espejo para imaginar la historia universal. Estas propuestas tan claras y sus presunciones formativas entraron de diversas maneras en las vidas de los habitantes del sur de Asia debido a que el conocimiento mundano, transmitido tanto por el imperio como por la nación, estaba orientado no sólo a ordenar, sino también a rehacer el mundo de manera simultánea. En el subcontinente indio, a lo largo del siglo XX, dichos principios y premisas fueron difundidos al principio como si fueran los medios para acercarse a los mundos sociales. Por lo menos entre las clases medias, éstos pronto quedaron instituidos en los ámbitos cotidianos como los elementos que conformaban los tejidos de la experiencia y el afecto. En este escenario, a partir de los programas de modernización, se destilaban los significados de lo moderno y se articulaba un binomio imaginario pero tangible, a su vez distendido y engrandecido, integrado por Europa y Occidente como sinónimos de la historia, la modernidad y el destino para cada sociedad, pueblo y cultura. De diversas maneras y, a menudo de manera crítica, el modernismo y los modernismos en Asia meridional se han comprometido con estas proyecciones y presuposiciones en los ámbitos artístico, intelectual y estético, pero también han sido incapaces de escapar fácilmente de su larga sombra.[3]

El hecho de enfatizar la diferencia entre el presente contemporáneo y las épocas pasadas ha sido una característica clave del modernismo en general. Entre los modernismos del sur de Asia, la pretensión de haber supe-

[2] Saurabh Dube, "Modernity and its enchantments: An introduction" en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 2-8.

[3] No es sorprendente que los estudios sobre el modernismo en la India, la modernización y la modernidad no se plieguen fácilmente a las concepciones vigentes sobre modernismo. Por ejemplo, Geeta Kapur, *When was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000, y Supriya Chaudhuri, "Modernisms in India", en Peter Brooker, Andrzej Gasiorek, Deborah Longworth y Andrew Thacker (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960. Véase también Partha Mitter, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

rado el pasado ha sido rechazada de distintas formas debido a la gravedad de los imaginarios anticoloniales y nacionalistas, al peso de la memoria y de la historia, a la atracción de lo mítico y lo primitivo, a la carga que representa haber atravesado por una independencia violenta y a la política poscolonial. Esto significa que tales esfuerzos, presentes en "múltiples constelaciones a lo largo del siglo xx", aparecieron críticamente atravesados por "un proceso dialéctico que consiste en invocar, resistir o negociar cuestiones de tradición, identidad y experiencia".[4] También significa que las rupturas con los momentos artísticos previos en el paisaje estético subcontinental —junto a compromisos con imaginarios modernistas más amplios— infundieron estas tendencias con energías bastante específicas.[5] Los modernismos del sur de Asia tienen texturas muy distintas: soportan juntos sus propios giros, están imbuidos de historias particulares y densas, y están conformados por múltiples temporalidades.

En lo que sigue, desarrollaré estas primeras formulaciones, explorando las diversas corrientes político-intelectuales —entendidas en sentido amplio— que dieron cuenta de los momentos modernistas precisos que contribuyeron en las distintas formas de producción estética en el sur de Asia. En esta zona geográfica hay que distinguir dichos fundamentos de las prácticas modernistas mismas, ya que las muchas influencias que ahí convergieron fueron tamizadas y reelaboradas mediante una estética autodirigida. Esto quiere decir que las prácticas modernistas en el subcontinente se comunicaban de manera importante, tanto entre sí como con las que se realizaban en otras partes del mundo —y con las corrientes intelectuales prevalecientes en los distintos continentes—, mientras que frecuentemente superaban a las corrientes académicas más formales en el sur de Asia, que tal vez, de alguna manera, podían provenir directamente de Occidente. De hecho, y en gran medida, las prácticas y las formas modernistas que analizamos se basaron en los recursos del mito, la épica y la historia; no como meras representaciones del pasado, sino como un medio que ayudó a ar-

[4] Sanjukta Sunderason, "Making art modern: Re-visiting artistic modernism in South Asia", en Dube (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia*, p. 246.

[5] Para entender la modernidad como un concepto que, a lo largo de los últimos cinco siglos, se vuelca en historias heterogéneas que se entrelazan y se extienden de tal manera que en la articulación más amplia de la modernidad, la modernización y el modernismo aparecen como componentes fundamentales y parciales a la vez, véase Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*.

monizar el presente y el futuro: una ruptura con lo anterior en aras de la creación de lo moderno con el sello distintivo de lo indio. Todo esto sugiere configuraciones intelectuales bastante particulares. En otras palabras, este capítulo ofrece un argumento suficientemente preciso acerca de la manera como podríamos discutir las prácticas modernistas en un contexto regido por fundamentos político-intelectuales y sus articulaciones específicas, destacando así las trayectorias y las temporalidades múltiples y estratificadas de los modernismos en el sur de Asia.

GENEALOGÍAS

A principios del siglo XX, el dominio británico tenía 150 años de antigüedad en el subcontinente indio. Este periodo había sido testigo de conflictos y enredos cambiantes y escalonados entre el colonizador y el colonizado en todos los ámbitos: la supresión de los procesos dinámicos pero contenciosos en relación con la autoridad indígena y con la economía política, la reducción de las fronteras fluidas entre el campo y el bosque, y la subordinación de la economía india a los ciclos del comercio, las ganancias y el consumo del Atlántico norte. Por un lado, la destrucción sistemática de los bosques, la conversión de los bienes comunales en propiedad privada y el énfasis en el aumento de los ingresos de la tierra, habían conducido a la instauración de lineamientos de un orden agrario conformado por una agricultura establecida y la producción especializada de materias primas marcadas, a su vez, por agrupaciones relativamente claras de casta y comunidad. Para los imaginarios nacionalistas e imperiales, incluidos los modernistas, esto representaba la presencia de legados duraderos —como las disposiciones relativas a la aldea, la agricultura y las castas—, cuyas condiciones y estructuras características, adquiridas principalmente a lo largo del siglo XIX, ahora se convertían en atributos atemporales, innatos y milenarios de la civilización india. Por otra parte, esta prolongada época había atestiguado articulaciones desiguales, pero considerables, del urbanismo colonial que implicaban debates sobre el contenido de la tradición y las formaciones de género en el subcontinente, negociaciones religiosas sobre los encuentros evangélicos, impugnaciones nacionalistas sobre los reclamos coloniales, y distintos experimentos que se realizaron con las tradiciones europeas en las letras, las artes y la política.

Teniendo como telón de fondo estos amplios movimientos paralelos que fueron fundamentales para las formaciones de la estética en el sur de Asia, me permito citar una viñeta que data de principios del siglo xx:

> El 7 de mayo de 1921, el poeta indio Rabindranath Tagore celebró su sexagésimo cumpleaños en Weimar y aprovechó la oportunidad para visitar la Bauhaus… [pronto], a sugerencia de Tagore, fue enviada a Calcuta una selección de obras de la Bauhaus para ser exhibida en diciembre de 1922… Entre las obras (que misteriosamente nunca volvieron a Europa) había dos acuarelas de Wassily Kandinsky y nueve de Paul Klee (y un número mucho mayor de otras piezas que pertenecían a diversos artistas)… La exposición fue bien recibida, pero… lo que quizá fue aún más importante sobre ella fue que, en esta ocasión, también se exhibieron varias pinturas cubistas del sobrino de Rabindranath, Gaganendranath Tagore, y las obras folclórico-primitivistas de su sobrina Sunayani Devi.[6]

De lo anterior destacan por lo menos tres puntos. En primer lugar, lo que estaba en juego en la exposición era una ruptura con la formidable influencia del arte nacionalista previo, especialmente el orientalismo de la Escuela de Bengala. Si bien es cierto que dicha Escuela había configurado un estilo colonial "panasiático" de pintura narrativa, como parte del movimiento nacionalista Swadeshi (1905-1911), al tiempo que se oponía al naturalismo académico del arte narrativo, lo que ahora aparecía en primer plano era una nueva disposición.[7] Así, una forma de sensibilidad anticolonial, que resultaba atractiva para los nacionalistas burgueses, fue reemplazada por un imaginario antimperialista modernista que pronto sacaría provecho de las energías de lo popular subcontinental.

En segundo lugar, más que la influencia de la Bauhaus (o de Europa y de Occidente en general), los experimentos de Gaganendranath —y, de manera diferente, los de Sunayani— son los que aparecen como el momento inaugural de la expresión modernista en el arte indio. Nada de esto implicaba una mera imitación del modernismo europeo. En realidad, en las revistas modernistas de la época, la obra de Gaganendranath se discutía

[6] Chaudhuri, "Modernisms in India", pp. 943-944.

[7] Véase Tapati Guha-Thakurta, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c.1850-1920*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992.

como parte de la búsqueda de la "autonomía artística", tenía "un juego fluido, dinámico y misterioso de luz, de sombra y de color", y reemplazaba "la geometría relativamente estática del cubismo analítico", revelando también "una imaginación imbuida de literatura y mito".[8]

En tercer lugar, mientras que el trabajo de Gaganendranath permaneció como una especie de excepción en términos de un impacto más amplio, el imaginario popular que subyacía en el arte de su hermana Sunayani tuvo influencia sobre los motivos primitivistas del artista Jamini Roy, afirmación que, aunque por lo general se reconocía, supuestamente formaba parte integral de las expresiones más amplias del primitivismo y del ruralismo en el arte modernista de India. Dichas manifestaciones fueron modeladas por distintas configuraciones del nacionalismo anticolonial en el subcontinente.

Hasta finales de la década de 1910, a pesar de algunos intentos por atraer la participación popular a la agitación nacionalista durante el periodo Swadeshi, el nacionalismo indio había permanecido principalmente como un fenómeno de la clase media (y de la élite). Todo esto cambiaría a partir de los primeros años de la década de 1920, cuando M.K. Gandhi dio los pasos decisivos para transformar el nacionalismo indio, convirtiendo el Congreso Nacional Indio en una firme agrupación con estructura organizativa y membresía regular (algo más que un foro que se reunía al final de cada año). La estrategia política de Gandhi era atraer la participación de las "masas" indias, especialmente la de los campesinos, pero de manera rigurosamente controlada, de modo que los subalternos obedecieran y siguieran las directivas de los líderes del Congreso. Al mismo tiempo, el esfuerzo nacionalista de "disciplinar y movilizar" fue también acompañado por la ideología y la práctica "gandhianas", lo cual le imprimió una connotación fuertemente antiindustrial y antiurbana. Aquí se habría de encontrar una imaginativa cadencia contramoderna que se convertiría en una crítica de la civilización occidental, una valoración de la aldea y la tradición, y un énfasis en la "política religiosa". A su vez, los grupos subalternos llegaron a articular su propia política colonial y su propia interpretación del nacionalismo, mismas que accedían —y excedían— las concepciones oficiales y las de la clase media.[9]

[8] Chaudhuri, "Modernisms in India", pp. 944-945; Mitter, *The Triumph of Modernism*, pp. 18-27.

[9] Véase Ishita Banerjee-Dube, *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

Estos desarrollos se articularon de diversas maneras con las expresiones de los imaginarios populares y primitivistas en el arte modernista indio.[10] Aquí había diferentes trayectorias. Nandalal Bose, quien presidió en Santiniketan la escuela de arte de Rabindranath Tagore, conjugó en una práctica ecléctica los estilos populares, las pinceladas audaces y los murales al aire libre. Incluso la asociación de Bose con Mahatma Gandhi —que llevó al artista a producir los paneles de pared para la Sesión Haripura del Congreso Nacional Indio en 1938— sirvió para engendrar un discurso estético enraizado en la comunidad. Probablemente, esta asociación de nacionalismo, comunidad y (la insistencia en) una claridad formal adquirió dimensiones distintas entre los estudiantes de Bose, aun cuando sus experimentos serían testimonios de la autonomía crítica de las tradiciones estéticas. Así, mientras el pintor K.G. Subramanyan perfeccionaba un estilo expresivo, imaginativo y figurativo, el escultor Ramkinkar Baij —notable talento de origen humilde y con escasa educación formal—, para mostrar un "modernismo subalterno", utilizó cemento, escombros y hormigón con el fin de representar las vidas de los adivasi santal mediante esculturas monumentales al aire libre sobre estos personajes.

Globalmente, se trataba de deslindar la conexión colonial entre las articulaciones burguesas modernas de la dinámica nacional y un modernismo de vanguardia, así como las exploraciones de los contornos críticos de un modernismo contendiente y "primitivista". Al mismo tiempo, en la formación de los imaginarios modernistas en el sur de Asia, la densidad y la fuerza de atracción de los intercambios artísticos con frecuencia también superaban la influencia formal —intelectual e ideológica, estética y política— del nacionalismo anticolonial. Aquí, el primitivismo del artista bengalí Jamini Roy llegó a una sorprendente brevedad modernista mediante la simplificación de la forma y la eliminación de los detalles. Precisamente con la valoración intrínseca de la comunidad (y de lo comunitario) en su práctica estética actual, basándose en las formas folclóricas y enraizando su trabajo en la práctica artesanal local, Roy creó un arte que estaba en desacuerdo con la cultura urbana colonial. De la misma manera, el internacionalismo modernista propio de Rabindranath Tagore en el arte no se basaba únicamente en indicios importantes sobre la "ilegitimidad del nacionalis-

[10] Los dos párrafos que siguen se basan en Mitter, *The Triumph of Modernism*, y Chaudhuri, "Modernisms in India".

mo", sino que sus poderosas imágenes, virtualmente totémicas y con aspecto de máscaras, representaban la expresión profunda de lo que Partha Mitter ha descrito como "el paisaje oscuro de la psique". Finalmente, lejos de la pintura bengalí del norte de la India, el arte primitivista de Amrita Sher-Gill, a la vez de formación modernista y sorprendentemente cosmopolita, comparado con el de su contemporánea mexicana Frida Kahlo, superaba con mucho las influencias meramente "indígenas", anunciando, en cambio, una política del arte que se rehusaba a ser reducida a la ideología prescrita; una ideología que aún no ha sido totalmente comprendida, especialmente respecto a su manera de repensar el contenido de la tradición y debatir la naturaleza de la modernidad.[11]

FORMACIONES

A partir de la década de 1920, el nacionalismo anticolonialista atrajo la participación popular al aparecer acompañado de tendencias conectadas, pero antagónicas: el socialismo y el comunismo, los cuales podían forjar fuertes lazos de amistad y, de un momento a otro, enemistades muy adversas. Durante la década de 1940, estos impulsos político-intelectuales tuvieron un impacto profundo en las artes —de la pintura a la literatura, de la literatura al teatro y del teatro al cine—. Esta época tumultuosa, marcada por hambre y sufrimiento, por la guerra antifascista y luchas subalternas, así como por el fin del imperio y los indicios de la independencia, fue testigo de la formación de organizaciones progresistas como la Asociación Teatral del Pueblo Indio y varios grupos de artistas. Este "movimiento cultural de izquierda más amplio trató de crear en el arte una noción distinta de lo 'popular' —'nacional en su forma y socialista en su contenido'— y en su despertar reunió a artistas, escritores y actores en una plataforma común para forjar el lenguaje del arte progresista".[12]

Mientras estas iniciativas se expresaban, el subcontinente obtenía su independencia del gobierno imperial británico, misma que estuvo acompañada de la partición de su tierra y de su gente en dos naciones: India y Pakistán (el este y el oeste). Debido a la violencia que marcó esta partición, las

[11] Véase también Kapur, *When was Modernism?*, pp. 3-13.
[12] Sunderason, "Making art modern", p. 252.

esperanzas y los deseos de libertad de las nuevas naciones estaban fragmentados, incluso divididos. Aunque los datos presentan algunas variaciones, se estima que durante los episodios de violencia, incluido el genocidio recíproco, fueron asesinados entre 200 000 y 1.5 millones de musulmanes, hindúes y sijs; alrededor de 75 000 mujeres de estas comunidades fueron violadas o secuestradas, y cerca de 15 millones de personas fueron desplazadas a través de las nuevas fronteras nacionales, por lo que tuvieron que dejar atrás sus hogares y sus pertenencias. Nehru, el formidable estadista-arquitecto, e ideólogo-retórico de un nacionalismo modernista, en su discurso "Encuentro con el destino", pronunciado exactamente en la medianoche del 15 de agosto de 1947, captó parte de la naturaleza de estos procesos.[13]

Sin embargo, esto no logró convencer del todo a los artistas y a los autores modernistas. Mientras que el eslogan comunista "*Yah azadi jhooti hai*" (Esta libertad es una mentira) tampoco logró ser persuasivo, el reconocimiento de una libertad truncada, una independencia comprometida y la violencia de la Partición atormentaron la imaginación modernista en general. En tanto, India se embarcaba en un vigoroso programa de construcción nacional basado en una economía planificada por el gobierno, la presencia del Estado en la industria pesada y la construcción de grandes presas y otras obras públicas monumentales tampoco dejaron descansar esos fantasmas. De hecho, lo que surgió fue una nación y una sociedad carentes de alma y espíritu. Frente a esto, había cuestiones de autonomía artística, de independencia estética, de alienación individual y de compromiso social que habían quedado huecas y que estaban en búsqueda de un modernismo que fuera vanguardista en su expresión, pero indio en su esencia; una imaginación y una práctica en las que frecuentemente la epopeya, la leyenda y el mito tuvieron un papel fundamental. Aquí ofrezco algunas yuxtaposiciones a partir de las diferentes formas artísticas.

Durante el despertar de la independencia y la Partición, los modernismos en el sur de Asia presenciaron una enorme superposición entre la técnica artística y la fuerza del pasado, un intercambio incesante entre la densidad de las tradiciones estéticas y la urgencia del presente. Este presente, con sus defectos y fracturas, tenía que hacerse moderno para el pueblo y para la nación en construcción. Parte de esto se aclara por las condiciones

[13] El lugar y la presencia de los escritos, la política y la personalidad de Nehru en las expresiones del modernismo en el subcontinente requieren mayor comprensión.

del teatro a mediados del siglo xx. Las actividades de la Asociación Teatral del Pueblo Indio (IPTA, en sus siglas en inglés) incluyeron espectáculos progresistas, dramas realistas y críticas sociales dirigidos al "despertar cultural" de los pueblos del subcontinente. Al mismo tiempo, en lugar de ser subsumidas por una estética/política limitada de agitación y propaganda, se encontraron con innovaciones que, más bien, aprovechaban los recursos del realismo para revelar otros destellos del teatro modernista. No resulta sorprendente que en el terreno teatral del sur de Asia, el drama del impacto social de la década de 1940 estuviera acompañado por tendencias vanguardistas que, hasta el momento, no han sido suficientemente conceptualizadas y que, imaginativamente y de manera crítica, se articularon en expresiones de modernismo, épica y vanguardia, el mito y lo contemporáneo, la leyenda y el presente.[14]

Como era de esperar, en los esfuerzos "progresistas" en las artes plásticas, las cuestiones de una práctica que fuera adecuada para una época emergente adquirieron importancia decisiva para un internacionalismo atractivo y un arte moderno. En semejante escenario, ¿cuál era el lugar preciso de una nueva nación en una estética novedosa? ¿Acaso la primera defendió implícitamente a la segunda proporcionándole espacio y apoyo para enfrentar las emergencias clave? O ¿acaso la nación era la que obstaculizaba la autonomía estética? Se deduce que estos esfuerzos artísticos podrían seguir diferentes direcciones, pero que ninguno podía escapar a las exigencias de la autonomía vanguardista. Así, el grupo más influyente de estas organizaciones de artistas, cuya prominencia prácticamente llegó a eclipsar a las otras —es decir, el Grupo de Artistas Progresistas (de Bombay), fundado a finales de 1947 como respuesta a la Partición—, habló no sólo de una ruptura radical con el pasado, sino también de la autonomía de la propia obra de arte: "libertad absoluta y casi anárquica, en lo que atañe a la técnica y al contenido".[15]

Al mismo tiempo, las articulaciones de dicha autonomía se encontraban profundamente imbricadas con la densidad del mito y la memoria. De

[14] Este inmenso corpus, que atraviesa las regiones y las lenguas del subcontinente y que conlleva intensos experimentos, se ha extendido gracias a las obras y actuaciones de Utpal Dutt, Mohan Rakesh, Badal Sircar, Vijay Tendulkar, Girish Karnad y Habib Tanvir, entre otros.

[15] *Introducing Progressive Artists' Group, Bombay,* catálogo de exposición, 1950, citado en Sunderason, "Making art modern", p. 254.

hecho, estos recursos podrían ser un medio para descifrar el dolor de la Partición, el rompecabezas de la nación, la ambigüedad de la identidad y la fuerza del exilio. Basten dos ejemplos, ambos surgidos del Grupo de Artistas Progresistas y cada uno de ellos se extiende desde la década de 1940 hasta nuestros días. En el trabajo de M.F. Hussain, quien provenía de un contexto musulmán desfavorecido, las configuraciones cubistas alteradas entraron en diálogo con tradiciones anteriores de la escultura india y de las pinturas miniatura, mientras él, para construir un lenguaje modernista distintivo, tamizaba los recursos de epopeyas y leyendas, y de dioses y de diosas.[16] De manera similar, el arte de F.N. Souza, un católico que en el exilio protegía ferozmente su autonomía, evoca un formidable expresionismo siempre ligado a las figuras y las formas de un pasado con rasgos característicos. Aquí se encuentran crucifijos e imágenes de Cristo (negro), últimas cenas y desnudos eróticos, la madre y el niño; cada dibujo realizado con las texturas y los enredos de un cristianismo vernáculo y la estética cotidiana de Goa, ubicada en el oeste de India, y todo mantenido en su lugar mediante el conjuro de "un Dios que no es un Dios de dulzura y amor, sino un Dios de sufrimiento, de venganza y de una ira aterradora".[17]

Consideremos ahora que mientras los modernismos literarios de mediados del siglo xx en el subcontinente se involucraron al unísono con géneros afines en el resto del mundo, también buscaban expresar un determinado modernismo. Como lo sugieren las dos figuras más significativas del modernismo hindi, Ajneya (S.H. Vatsyayan) y G.M. Muktibodh, esto podría revelar la presencia de tensiones formativas y de una creatividad crítica. Por un lado, al mismo tiempo que enfatizaba el inmenso aislamiento y la enorme alienación del individuo moderno, Ajneya hacía hincapié en un "universalismo formalista, concentrándose en 'la estructura poética' más que en los problemas sociales o históricos". Por otra parte, al construir nuevas configuraciones de lo mítico y lo épico, "la voz poética, intensamente angustiada y consciente de sí misma de Muktibodh abandonó el alto modernismo de Europa y América para trabajar con secuencias experimentales, radicales y a veces surrealistas influidas tanto por la tradición *bhakti* de la India medieval tardía como por otras literaturas de Asia, África y América Latina".[18]

[16] También podría haber compromisos artísticos frontales con la Partición, como en los escritos de Sadaat Hasan Manto (en urdu) y de Khushwant Singh (en inglés).

[17] Edwin Mullins, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962, p. 40.

[18] *Idem.*

Por último, el cine de mediados del siglo xx en el subcontinente conjuntó representaciones realistas y de estética innovadora —las cuales llegaban mucho más allá de una mera "alegoría nacional"— y reunió hábilmente lo auditivo y lo visual, la sensibilidad y la técnica, la danza y el teatro, "lo viejo" y "lo nuevo". De este modo, al tiempo que colocaba a los individuos marginados en el centro, los ponía a la deriva, les hacía la señal ofensiva del dedo medio estirado a las promesas de progreso, matizaba las contradicciones de los mundos imaginados, sostenía un espejo frente a las mentiras de la nación y miraba a los ojos a un fantasma viviente: la Partición de India y su violencia intrínseca. Ahora bien, el autor y el actor, ambos en su calidad de nuevos *flâneurs* (vagos paseantes), con frecuencia podían moverse sombríamente entre la incansable frustración de las criaturas cotidianas, enfrentándose a la posibilidad inmanente de un final anticlimático. Aquí estaba el cine de Ritwik Ghatak y Satyajit Ray, pero también el de Guru Dutt y Khwaja Ahmad Abbas, entre muchos otros, el cual, al sondear y desenredar la inocencia y la idea de India, reconstruyó la mitología, repensó la historia y reelaboró lo contemporáneo.[19]

[19] Los diseños, principalmente monumentales, del modernismo arquitectónico en la India cuentan una historia bastante diferente. Las formas de la arquitectura de mediados del siglo xx son un ejemplo. Siguiendo la disposición imperial de la Delhi de Lutyens, el modernismo arquitectónico en el subcontinente fue principalmente monumental, en la imaginación y el diseño, y en el afecto y efecto. De hecho, a diferencia de otros esfuerzos modernistas, que en la práctica excedían a menudo sus bases formales en la prevalencia del mito sobre la tradición y de la historia sobre la modernidad, tal vez por la naturaleza misma de la forma arquitectónica no pudo escapar de los formidables prototipos que vinculaban lo tradicional con lo vernáculo y lo moderno con lo cosmopolita, incluso cuando se buscaba establecer una interacción entre estos ámbitos. Por un lado, a pesar de algunos gestos hacia lo "indígena", y aunque buscara alcanzar los estilos *art déco* o de la Bauhaus, la mayor parte de la arquitectura modernista en el sur de Asia mantuvo un carácter fundamentalmente derivativo, tanto en la intención como en la realización. Por otro lado, el sorprendente espectáculo de la ciudad de Chandigarh, de Le Corbusier, construida con el beneplácito de Jawaharlal Nehru, impresionó con su forma abstracta y su dramático diseño, precisamente porque tanto la una como el otro estaban ligados a los patrones totalizadores de un modernismo universal, una nación monumental y una identidad moderna. La influencia de Le Corbusier duró mucho tiempo; sin embargo, lentamente empezó a utilizarse de maneras menos verticales que se negaban a reproducir la visión del Estado y que expresaban lenguajes mezclados y alternativamente creativos. Una vez más están en juego las formaciones desiguales de los modernismos en el sur de Asia que más adelante se descifran.

SURGIMIENTOS

Estos modernistas de mediados del siglo XX probablemente habrían anticipado la desintegración de las naciones del sur de Asia a partir de los años sesenta. Y si en Pakistán ese fracaso mereció el lugar central entre los gobiernos y los regímenes militares autoritarios, en India el idealismo del pasado fue reemplazado por una política manipuladora, invocaciones cínicas sobre el socialismo y ataques a las normas democráticas; todo en nombre de la nación, la unidad y el progreso. No es sorprendente que el nacimiento de Bangladesh, con ayuda de India, estuviera entre los últimos estertores del nacionalismo del Tercer Mundo de la era de Bandung. Lo que salió a la luz fueron no sólo los registros gubernamentales de una política de violencia ejemplificada por el Estado de Emergencia en India (1975-1977), la ejecución de Z.A. Bhutto en Pakistán y la escalada de los conflictos étnicos en Sri Lanka, sino también las cada vez más nuevas aperturas hacia el capital corporativo, la derecha político-religiosa y una figuración neoliberal. Estos acontecimientos estuvieron acompañados de expresiones de castas inferiores, luchas subalternas, militancia armada de la izquierda, iniciativas democrático-populares e intervenciones feministas (así como de sexualidad alternativa).

Frente a estos desarrollos, las tendencias sobresalientes han redefinido las cuestiones sobre el arte, la literatura y la temporalidad en los modernismos en el sur de Asia. He aquí dos ejemplos: el primero se refiere al momento narrativo (y al "movimiento") que, a partir de los años setenta, ha planteado asuntos importantes de lo que constituye una práctica artística propiamente modernista en una India independiente, nación que había traicionado a sus desposeídos, tanto al pueblo como al arte, estando el primero intrínsecamente ligado al segundo. En esta tendencia se pueden encontrar nuevos acercamientos —de artistas tanto mujeres como hombres— a la épica y la leyenda, al mito y la historia, y al pasado y el presente, en formas sutilmente figurativas y explícitamente narrativas dentro de las artes visuales, incluido el cine. Estos procedimientos y representaciones han llevado a un primer plano cuestiones sobre mayoría y minoría, cuerpo y dolor, género y sexualidad, y lo consagrado y lo popular.[20] El segundo

[20] Véase Kapur, *When was Modernism*?, y Gulammohammed Sheikh (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

desarrollo clave, que comenzó en la década de 1950, pero que una década más tarde adquirió una fuerza formidable, involucra la literatura y el arte dalit (literalmente significa "roto"), que expresan la angustia y la ira de los otrora intocables de la India. Aquí, mediante los esfuerzos que dieron vida a un nuevo idioma y a nuevos modismos, a una iconografía novedosa y a nuevos imaginarios —incluidos distintos énfasis en temas de género que también desencadenaron una práctica feminista dalit—, surgió un rompimiento no sólo respecto a las tradiciones artísticas anteriores, sino también en relación con las reivindicaciones civilizatorias de una sociedad y de una nación.[21] Es evidente que las temporalidades, las modalidades y las expresiones modernistas siguen encontrando formas específicas para articular corrientes político-intelectuales y matrices socioculturales en Asia meridional.

CODA

Y así, al final recurro a un solo sujeto moderno, cuya vida y trabajo articulan las dos tendencias descritas y aclaran algunas de las afirmaciones más amplias que he hecho a lo largo del capítulo. Se trata de Savindra "Savi" Sawakar, artista expresionista dalit dotado de una extraordinaria capacidad e imaginación, cuyas manifestaciones artísticas dentro de los regímenes jerárquicos de la religión, la casta, el género y la política, se inspiran en influencias artísticas e ideológicas concretas y, a la vez, rastrean la interacción entre significado y poder. En otra parte del capítulo exploré tres temas que se superponen en la obra de Savi: primero, la creación de un conjunto de inquietantes agendas estético-políticas en el ámbito de un arte dalit crítico y contemporáneo; segundo, la elaboración de dichas agendas por medio de una amalgama entre la ideología de Ambedkar, los atributos existenciales de ser dalit y los distintos recursos de las representaciones existentes —incluidas algunas variedades de expresionismo que van desde sus primeros desarrollos a principios del siglo xx en Alemania, hasta sus manifestaciones en Norteamérica y Europa durante la década de 1960— y, por último, los desafíos que plantean estas modalidades específicas de producción

[21] Véase, por ejemplo, Toral Jathin Garawala, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013, y Gary Michael Tartakov (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

artística y expresionista dalit a los procedimientos establecidos por la crítica de arte.[22] En este punto, recurro a lo que dichas consideraciones pueden sugerir acerca de Savi como creador modernista, sujeto moderno y sujeto de la modernidad,[23] pero lo que procede primero es hacer una breve introducción sobre nuestro protagonista.

Savindra Sawakar nació en 1961 en el seno de una familia de la casta mahar en Nagpur, India central. Su familia se había convertido al budismo en 1956, y se incorporó al proyecto general del doctor B. Ambedkar. Comenzó sus estudios de arte en la Universidad de Nagpur. Allí, los limitantes principios de una institución que seguía apreciando los ideales del arte victoriano y la estética colonial lo condenaron a dibujar incesantemente pueblos y lugares, sujetos y objetos, con lo que Savi perfeccionó sus habilidades artísticas. Posteriormente desarrolló estas capacidades en sus otros estudios formales e informales y en sus trabajos como aprendiz en distintas instituciones y lugares. De hecho, las pinturas, la obra gráfica y los dibujos de Savi combinan influencias que cruzan un espectro que abarca el arte expresionista, los dibujos críticos del poeta Rabindranath Tagore realizados durante las décadas de 1920 y 1930, el "movimiento narrativo" de las décadas de 1970 y 1980, la delicada pincelada de los maestros zen y una disposición más amplia hacia la estética budista. Sin embargo, el arte de Savi, lejos de ser derivativo, vincula las agudas inquietudes de un mundo injusto y turbio con un uso vibrante del color, y evoca figuras y formas que son a la vez intensas e inquietantes, fuertes y atormentadas. El resultado es una imaginación expresionista radical y una iconografía dalit crítica.

Algunas representaciones concretas del pasado y del presente resultan fundamentales para esta iconografía e imaginación expresionista, ya que se trata de producciones particulares del tiempo y del espacio. Las fuentes se traslapan y se diferencian: recitales en movimiento de pasados intocables, protagonizados por la analfabeta abuela paterna de Savi, a quien él describe como su "primera maestra"; detalladas listas elaboradas en el marco del movimiento político dirigido por el doctor B. R. Ambedkar sobre las res-

[22] Saurabh Dube, "A Dalit iconography of an expressionist imagination", en Tartakov (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, pp. 251-267, y Saurabh Dube, "Unsettling art: Caste, gender, and Dalit expression", *Open Democracy,* 1 de agosto de 2013.

[23] Sobre las diferencias entre sujeto de la modernidad, sujeto moderno y creador modernista, véase Saurabh Dube, *Subjects of Modernity: Time/Space, Disciplines, Margins*, Manchester, Manchester University Press, 2017.

tricciones que enfrentaban los intocables; y en su calidad de artista, activista y dalit, las propias experiencias de Savi en lugares precisos, desde los espacios del Estado en Nueva Delhi hasta las aldeas remotas de la India rural en las que persiste la opresión de género y de casta. A diferencia de esas proyecciones tácitas del artista modernista que fabrica formas con la fuerza creativa de una imaginación pura, Savi se apodera de estos recursos discursivos y empíricos y los tamiza mientras interpreta un arte expresionista.

Para separar temporal y espacialmente las anteriores jerarquías de casta de los indicios de igualdad contemporáneos, aquí el pasado no está separado del presente. Más bien, en el arte de Savi tanto las figuras intocables (dalit) como las formas de castas superiores están ineludiblemente dotadas de género y son, a la vez, densamente palpables y formidablemente espectrales; están acechando el pasado y el presente y construyen tiempos y espacios de anhelo y pérdida que se engendran mutuamente. Ahora el silencio y el suspiro de los intocables andróginos estallan en un grito: "Entonces estábamos ahí, ahora estamos aquí", y ahora la mirada y el asimiento del brahmán sexualmente depredador se desenredan mediante los términos de su propia persecución.

Lejos de superar una mera documentación de la historia con imágenes de opresión, el arte de Savi "articula el pasado [y el presente]… [apoderándose] de un recuerdo que surge en un momento de peligro".[24] Aquí, el inquietante realismo de las imaginaciones subterráneas trabaja incansablemente con los turbadores términos de un expresionismo vigoroso: el sol se eclipsa, la luz es oscura, el mundo en sombras engaña a los fantasmas del progreso que atormentan a los regímenes modernos con una temporalidad exclusiva y sus segregaciones espaciales. Sin embargo, la interrogante clave va acompañada de una cuidadosa afirmación, ya que, en este modo de producción artística, el pasado y el presente se provocan crisis de manera recíproca, y atraen otros indicios y nuevos mapeos, como si se tratara del espacio y del tiempo.

Aún hay más en esta descripción. Detrás de tales representaciones encontramos modos particulares de razonamiento y un orden distinto de subjetividad que deletrea un tema moderno bastante específico. Las con-

[24] Walter Benjamin, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. e intr. de Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 253.

versaciones y las divagaciones cuidadas y críticas, y los alegres intercambios con Savi, así como la revisión y la reescritura de su tesis de maestría (para presentarla en la Academia de San Carlos en la ciudad de México), han dejado claro que tanto en el habla como en la escritura, Savi sigue un razonamiento analógico imbuido de un exceso de fe, una literalidad productiva en relación con la vida y las palabras leídas y escuchadas del doctor Ambedkar, así como con las afirmaciones y verdades neobudistas ensayadas y ejecutadas.

Militando contra la lógica y los análisis de procedencia moderna, la razón expresionista personificada por Savi establece lo analógico y lo literal para aprovechar y filtrar las huellas textuales, las liturgias orales, los enredos de las experiencias y los imaginarios gráficos. Se ofrece una hermenéutica visual que proporciona detalles con un giro. Aquí, las inquietantes imágenes resuenan con la expresión oracular, las certezas anteriores se hacen eco de las dudas limitantes, y la fuerza del pasado pronuncia lo fugaz, lo fragmentario, lo transitorio.

Todo esto se apoya en una subjetividad vulnerable. En su calidad de sujeto moderno, la presentación que hace Savi de su yo artístico vanguardista, consumido por una creatividad de vanguardia y sin las restricciones de las normas convencionales, todavía tiene que soportar la inmensa carga de las heridas de casta que atormentan su entusiasmo y su vocación. Y nos referimos tanto a las heridas ocultas como a las evidentes. Estamos frente a un sujeto autoformado cuya desesperación y vulnerabilidad, pérdida y anhelo —junto con su razonamiento y su literalidad, su expresión y su imaginación— registran que hay diferentes maneras de ser moderno. Delante de nosotros se encuentra un sujeto de la modernidad cuya existencia llama la atención sobre la inflexión de la alteridad por la autoridad; cuya creatividad apunta a la conformación del poder por la diferencia, y cuyo trabajo atestigua la presencia de terrenos heterotemporales y de sujetos socioespaciales que se exploran y se producen entre sí.[25]

[25] *Idem*.

14. EPÍLOGO

La importancia de lo poscolonial en la historia y la antropología como una perspectiva nueva, como una postura crítica, coincidió con la última fase de mi trabajo doctoral en la Universidad de Cambridge y con mi regreso posterior a India para enseñar en la Universidad de Delhi.[1] En ambos lugares, mi tarea precisa y mi disposición más amplia para combinar la historia y la antropología, la teoría y la narración causaron sorpresa aunque también aprobación. Al mismo tiempo, mi trabajo coincidía con las inclinaciones de mis interlocutores a no dar crédito al sensacionalismo poscolonial, aunque no siempre compartí con ellos su deseo de descartar esta categoría como un simple fantasma de moda encajado en el éxito de lo posmoderno, como palabra y como orientación.[2] Después de permanecer tres años en India y trasladarme a México en 1995, todo esto cambió, en ocasiones en forma drástica, y en otras, poco a poco.

Como se vio en el capítulo 3, en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, entre los estudiantes y los profesores, India

[1] Véase, por ejemplo, Gyan Prakash, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations* 37, 1992, pp. 1-26, y, en su edición en español: "La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 623-658, y Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Véase también Carol A. Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

[2] Por ejemplo, Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1993, pp. 121-156, y Saurabh Dube, "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.

—o Indonesia o Irán o Costa de Marfil— con frecuencia se consideraba algo innatamente diferente y muy distante, articulada por las influyentes dualidades del Occidente y el Oriente, del Occidente y el Resto (*the West and the Rest*). Por su parte, a América Latina se la ubicaba, incómodamente pero ahí dispuesta, *como parte de Occidente*. Esto no sólo sucedía en el propio centro de enseñanza e investigación, sino que era característico de las percepciones académicas, las concepciones cotidianas y las manifestaciones institucionales del mundo latinoamericano en general. Para repetirme: por un lado, Asia y África eran la encarnación de una diferencia maravillosa respecto a Occidente, constituían lo encantado, *algo bello*; por otro, cristalizaban la distancia contaminada con Occidente, el signo del atraso, *algo feo*. Al mismo tiempo, estas dos actitudes se basaban en oposiciones jerárquicas de una modernidad única, que dividía los mundos sociales en espacios encantados y en lugares modernos, pero mantenidos juntos por la trayectoria de la historia universal.

¿Cómo deberían ser analizados estos encasillamientos? Al plantearme esta pregunta, adquirieron fuerza y se volvieron tangibles mis consideraciones críticas relativas a los conceptos binarios: el mito y la historia, el ritual y la racionalidad, lo mágico y lo moderno, la emoción y la razón, el Oriente y el Occidente, la comunidad y el Estado, la tradición y la modernidad.[3] Paulatinamente me di cuenta de que tales dualidades habitaban en los intersticios de los esquemas teóricos *y* de los mundos sociales, influyéndose mutuamente. Consciente del intercambio entre las percepciones académicas y las concepciones cotidianas —así como de la dinámica entre el colonialismo y la modernidad—, al pensar en un posible diálogo entre las perspectivas críticas sobre el sur de Asia y América Latina, lo *poscolonial* junto con la *modernidad* surgieron como referentes potenciales.

Sobra decir que en América Latina y en el sur de Asia, los imperativos del imperio y de la construcción de las naciones tuvieron cronologías diferentes, con diversas trayectorias. No resulta sorprendente, así, que en Latinoamérica el poder colonial aparezca como un atributo de un pasado distante, dejado atrás por dos siglos de independencia formal. En cambio, en el sur de Asia la oposición a los efectos imperiales, que se aprecia en los afectos nacionales, se mantiene próxima e inmediata. Esto es cierto por lo

[3] Véase Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian People, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

que se refiere a los esquemas académicos, así como a las percepciones cotidianas. Paralelamente, en ambos contextos la transición del gobierno imperial a los estados independientes —y sus diversas representaciones— refleja en forma crucial los preceptos de la colonia sobre la configuración de la nación. De diversas maneras, esa transición se expresa en lenguajes de avance social bajo el imperio y la concepción de la nación a imagen del progreso occidental.

Frente a estas determinaciones, consideré que establecer lo poscolonial como una perspectiva crítica permitiría cuestionar la persistente presencia en América Latina y en el sur de Asia de un Occidente magnificado, así como sus singulares representaciones, que vinculaban el imperio y la nación, la colonia y la poscolonia, la historia y la modernidad. Al mismo tiempo, tales enfoques tenían el propósito de cuestionar las pretensiones de lo poscolonial como un punto de vista exclusivo y de presentarlo como una de las orientaciones posibles que abordan lo subalterno y los márgenes, la historia etnográfica y la antropología histórica. Esto significaba considerar las propuestas poscoloniales como trabajando al unísono con otros procedimientos/perspectivas complementarios, cada uno potenciando y ampliando los demás.[4]

LOS ESCÁNDALOS

Es evidente que este ejemplo tiene amplias implicaciones. Manteniéndome en la senda descrita, percibí que el análisis productivo de lo *poscolonial* como una categoría apuntaba a dos grupos de escándalos, cada uno de ellos vinculado a cargas de pasados coloniales, a determinaciones del pro-

[4] Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*. Véase también Saurabh Dube, "Introduction: Colonialism, modernity, colonial modernities", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, pp. 197-219; John Kraniauskas y Guillermo Zermeño (eds.), *Historia y subalternidad*, núm. especial de *Historia y Grafía*, 12, 1999, pp. 7-176; Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997; John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999, e Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

greso histórico y a esquemas de historia universal. El primer grupo tiene que ver con los escándalos de Occidente —proyecciones persistentes de una Europa imaginaria pero tangible, de un Occidente reificado pero palpable como el *habitus* primario de lo moderno: el espacio venerado de la modernidad, la democracia, la razón y la historia—. El segundo comprende el escándalo de la nación —proposiciones persistentes relativas al Estado y a la nación como los heraldos del progreso y del desarrollo, reales o efímeros, exitosos o fallidos—. Tales propuestas ignoran con inquietud y niegan de forma vergonzosa las promesas incumplidas de libertad y las bases antidemocráticas de la llamada democracia bajo regímenes de modernidad, no sólo en la colonia y la poscolonia, sino, desde luego, en el Occidente moderno. Al confrontar esta categoría con su carácter amorfo y presuntuoso, me quedó claro que las posibilidades de lo poscolonial como categoría consistían en cuestionar cuidadosamente esta conjunción de escándalos. No obstante, cabe reiterar que no se trata de una labor que lo poscolonial, incluso como perspectiva, pueda emprender por sí mismo. Sobre esto regresaré más adelante.

Registrar los escándalos del Occidente y de la nación no implica que los descartemos precipitadamente. Tampoco se trata de presentar estos atropellos como aberraciones ideológicas obtusas, ni de tratarlos como espectros analíticos interminables que esperan su inevitable descarte a partir de percepciones prístinas. Antes bien, se trata de reconocer que estos escándalos tienen profundos atributos ontológicos, presentes en el núcleo de los mundos sociales. Tales atributos ontológicos requieren una elaboración cuidadosa, sobre todo tomando en cuenta sus expresiones analíticas y sus configuraciones cotidianas, independientes pero vinculadas. Asimismo, es preciso reconocer los escándalos y su ontología no sólo como objetos de conocimiento, sino como condiciones del conocimiento. Es necesario reconocer también que su descrédito y su carácter vergonzoso se omiten y se olvidan frecuentemente; así como su condición ignominiosa es cuestionada y confrontada, sobre todo allí donde estos escándalos encuentran, gracias a sus propios mecanismos de persistencia y persuasión, otras expresiones y articulaciones heterogéneas entre sujetos diferentes. Esto no quiere decir que se aborde la noción del escándalo como una rígida sensación significativa, ni la propia existencia del escándalo como una simple desviación del sistema social. Al contrario, se pretende dar cuenta de la penetrante presencia de los escándalos del Occidente y de la nación habitando los

sistemas sociales, de modo que las proyecciones sensacionales de estas categorías-entidades indican renovaciones recurrentes de las normas dominantes y de los mandatos gubernamentales.

Por lo tanto, hablar de tales escándalos implica resistir al impulso de convertir el Occidente y la nación —y la modernidad y el imperio— en manifestaciones monolíticas de un poder que lo abarca todo. También significa no caer en la tentación de simplemente provincializar la historia y el conocimiento occidentales ni de sólo desmitificar el Estado y la nación modernos. Así, abordar los escándalos que apuntalan nuestros mundos obtusos significa investigar la intrincada relación del imperio con la modernidad, la estrecha vinculación de la nación con la historia y la inquietante unión de lo colonial con lo poscolonial. Ésta es una manera de reencontrar el carácter local de Occidente y la disposición presuntuosa de la nación, mientras se presta atención a la heterogeneidad formativa que produce *y* que demuestra sus aseveraciones exclusivistas, y se cuestionan y afirman conceptos y prácticas a la luz de estos escándalos.

Espero que haya quedado claro que para emprender tales tareas es menester considerar con atención la poscolonialidad como entidad y como concepto. Expresado con otras palabras, al centrarnos en los recursos de lo *poscolonial* para reflexionar sobre los escándalos del Occidente y de la nación estamos considerando lo poscolonial como un escándalo: desde su grandilocuencia teórica hasta sus persistentes complicidades con el artilugio del Estado-nación; desde su ambigüedad improductiva hasta su connotación simplista como una etapa de la historia que homogeneiza ésta y que sanea la política. Por tanto, considero que lo poscolonial debe abordarse como un precepto crítico, en el sentido de una interpolación analítica, articulada y animada por otras orientaciones teóricas.[5] Es así como las proposiciones

[5] Para intentos de elaborar consideraciones críticas generales, al tiempo que se afirman y se cuestionan las proposiciones poscoloniales, véase, por ejemplo, Gaurav Desai, *Subject to Colonialism: African Self-Fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, y Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. También véase Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Colony, Nation, Margins*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, y David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

poscoloniales pueden servir como interlocutores en un debate más amplio sobre el replanteamiento del Estado-nación y el Occidente como conceptos y entidades, como procesos y destinos, como historia y modernidad.

EL DEBATE

En este debate más amplio convergen las numerosas posiciones críticas de la razón centrada en el sujeto, de la racionalidad legisladora de sentido y de las dualidades jerárquicas de las tradiciones de la Ilustración y de la post Ilustración. Pero este debate no es más que un diálogo crítico entre tales propuestas y otros registros que cuestionan las tentadoras fijaciones de la otredad y las permanentes proyecciones del progreso, presentadas como estrechamente unidas a la presentación y producción de la modernidad "*como* el Occidente".[6] Esto promueve la importancia como interlocutores de esas historias imaginativas que han cuestionado los imperativos desarrollistas del pensamiento histórico y la naturaleza insidiosa de los archivos académicos, historias que generalmente presentan un Occidente reificado con esquemas totalizantes de la historia mundial.[7] La discusión crítica a la

[6] Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, p. 15, las cursivas son del original; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; Shelly Errington, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1998; John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Nueva York, Routledge, 1995. Véase también, Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978, y Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

[7] Saidiya H. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997; Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995; Kerwin Lee Klein, *Frontiers of the Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999; Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann

que me refiero conjunta las interpretaciones de la modernidad que cuestionan el formalismo sociológico y las abstracciones apriorísticas, a fin de desentrañar insinuaciones antagónicas de lo moderno y articulaciones divergentes de la modernidad/modernidades. Al mismo tiempo, a pesar de que tales ejercicios revelan que la modernidad/modernidades son procesos contradictorios, desiguales, contingentes y confrontados —en su formación, sedimentación y desarrollo—, también se presta atención a las imágenes exclusivas de una modernidad singular que da forma y sutura las disyunciones del imperio, de la nación y de la globalización. Tales diálogos se ven enriquecidos por los enfoques críticos que han desentrañado los límites del Estado moderno y de la nación contemporánea, posiciones que van desde la percepción de la nación como una "comunidad imaginada" hasta las exploraciones de las configuraciones cotidianas del Estado y de la nación; y desde la diferencia y el poder articulados por el nacionalismo anticolonial y la nación no occidental hasta la implicancia densa de los Estados nacionales dentro de procesos transnacionales.[8]

Arbor, University of Michigan Press, 1995; Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998; Joanne Rappapport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; y Dube, *Untouchable Pasts*.

[8] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 (ed. en español: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Press, 1986; Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 53-92 y 162-220; Ana Maria Alonso, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-400; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge, 1997; Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992; Thomas Blom Hansen y Finn Stupatat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 1-38; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, y Brian Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001. Véase también, Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México,

Desde luego, tales sensibilidades y actitudes no son homogéneas, pero sus argumentos son indicativos de la presencia subyacente de las categorías y de las entidades aceptadas como las formas típicas de percibir y desenvolverse en el mundo contemporáneo.[9] Tales cuestionamientos cuidadosos registran que las reflexiones sobre una modernidad occidental singular, las representaciones de una historia mundial exclusiva y las reificaciones del Estado y de la nación modernos no son meros espectros del pasado, actualmente exorcizados por las epistemologías críticas y por el conocimiento subversivo. En tales registros de cuidadosa indagación se reconoce que, incluso como conceptos teóricos, el Occidente y la nación, el imperio y la modernidad sencillamente no pueden agotar todas las prácticas y todas las pasiones de los mundos que han construido y deconstruido, y de los dominios que han alterado, conformados y transformados por sus propios sujetos. Aquí, mi noción de una historia sin garantía, analizada anteriormente, participa de este cuestionamiento cuidadoso, articulando tales percepciones críticas. Al mismo tiempo, una historia sin garantía insiste en que las características de una investigación cuidadosa deben comprender también una afirmación ética de los mundos sociales y de sus interpretaciones académicas. Evidentemente, es en la naturaleza de la propuesta de una historia sin garantía donde descansa mi alegato. Sin embargo, son esos mismos atributos de la propuesta los que me impedirían proclamar ahora, "caso cerrado".

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001; Craig Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, y Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

[9] De hecho, este cuestionamiento del trabajo crítico en las ciencias sociales y en las humanidades actualmente puede coincidir con lo que Stephen White ha identificado como el "cambio ontológico" en la teoría política contemporánea que mi propuesta de una historia sin garantía sostiene de diversas maneras. Esto no quiere decir que neguemos la importancia de los procedimientos característicos del cuestionamiento y el reconocimiento de la teoría política contemporánea, sino que prudentemente utilizamos tales procedimientos con el objetivo de abordar temas relacionados, en especial el relativo a la articulación de los mundos no occidentales. Por último, tales términos del análisis sobrepasan las polaridades simplistas entre las posturas "realista" y "constructivista", a las cuales, como se indicó antes, George Steinmetz analiza acertadamente. Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000; George Steinmetz, "Critical realism and historical sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1998, pp. 170-186.

CODA

Hago estas preguntas con un propósito en mente. Creo que es evidente que las cartografías de los espacios encantados y los lugares modernos que ya hemos analizado giran simultáneamente en torno de las afirmaciones de una identidad histórica —en el sentido de la igualdad en las figuraciones modulares de la historia— y del fetiche de la diferencia cultural. Ahora bien, más allá de los esquemas estatistas, los espectáculos escenográficos y el academicismo afectado, algunas de las tendencias más influyentes en los textos críticos son capaces de proponer la diferencia como un a priori ético, un remedio contra la razón y una reacción frente al poder. Aquí mi propia respuesta implica un esfuerzo doble. Por un lado, precisamente porque he aprendido mucho de las críticas contra la razón legisladora y contra los análisis enaltecedores, quisiera subrayar la importancia de cuestionar las suposiciones de una identidad histórica —es decir, cuestionar los diseños modulares del pasado, el presente y el futuro—, reconociendo la importancia de la diferencia crítica. Por otro lado, quisiera insinuar que al privilegiar la diferencia o la alteridad podríamos estar reinstalando las dualidades de la historia en contraposición con la diferencia, el poder contrapuesto a la alternancia.

Por lo tanto, para concluir, permítanme destacar que la postura crítica del presente epílogo no tiende solamente hacia aquellas posiciones y proposiciones, a veces oscuras pero a menudo tangibles, que avalan la uniformidad en los diseños universales de la historia, y al mismo tiempo convierten la diferencia en un fetiche de los desfiles exóticos de las culturas. Por el contrario, quiero dejar constancia de que muchas veces en el análisis crítico la fuerza del poder —por ejemplo, los términos de la colonia y la nación, los imperativos de la modernidad y la globalización— puede aparecer como un terreno totalizado, una totalidad distópica. Así, con no poca frecuencia, en algunas interpretaciones radicales la labor de la diferencia tiende a ser articulada como un particular no recuperado, separado del poder. Precisamente en este punto me vienen a la mente otras posibilidades de lectura y escritura.

Me refiero a aquellas formas de comprensión que prestan atención al espíritu y a las sensibilidades del pensamiento crítico —este último siempre sospechoso por su tendencia al poder totalizador y la razón legislado-

ra—, pero cuyo análisis no sucumbe a la tentación de ver a la "totalidad despreciable" como algo monolítico. Tales movimientos cuestionan la proyección del poder como un "terreno totalizado" y evitan la "celebración de la diferencia dondequiera que se presente", al tiempo que rechazan la autonomía y la integridad del sujeto singular y la identidad y la uniformidad de la historia. Corren al parejo pero también se distancian de aquellas tendencias influyentes que reproducen la heterogeneidad como "particulares no recuperados", el antídoto contra los términos del poder.[10] Abogan más bien a favor de la constitución de los sujetos dentro de las relaciones sociales, definidas por las disposiciones de significado y moldeadas dentro de los crisoles del poder. En lugar de caer en la concepción de la diferencia como una integridad incluyente a priori, adelantándose al trabajo de la razón y a la productividad del poder, aquí los términos de la heterogeneidad son sembrados dentro de la esencia de la constitución y la práctica de los sujetos sociales.

Si bien las prácticas constitutivas de los sujetos sociales están insertas en y se efectúan por medio de la densidad del significado y la gravedad del poder, tales modalidades de significado y tales perfiles de poder casi nunca llegan a ser concluidos, siempre están sujetos a la distinción, el aplazamiento y el reemplazo. Aquí es importante que observemos el interés apasionado, la inestabilidad incesante y la ambivalencia atormentada que podemos hallar en el corazón mismo de los proyectos dominantes de significado y poder. Pero es igualmente importante reconocer que tales operaciones están condicionadas por las acciones contradictorias y constitutivas de los sujetos sociales. En la práctica, una obstinación espectacular y recalcitrante puede ser conjuntada con los términos del poder, y las rutinas cotidianas pueden desbordar los significados dominantes; ambas están sujetas a cambios y revisiones, siempre marcadas por las posibilidades que ofrecen la presunción de verdades más viejas y la inflexión de certezas más nuevas. Ante el incesante clamor por la autonomía y el empoderamiento, las mismas definiciones de la democracia, los significados de la modernidad y los propósitos del pluralismo no pueden ser separados de las formaciones intrínsecamente diferentes de los sujetos sociales en mundos inevitablemente heterogéneos, moldeados por el pasado y emergentes en el futuro. Más allá

[10] Los términos citados provienen de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 15-16 y *passim.*

de las visiones vanguardistas, los proyectos tecnocráticos y las vanidades académicas, los medios para comprender o rechazar los términos de la modernidad, la pluralidad y la democracia se apoyan en éticas y políticas que influyen en las prácticas de los sujetos sociales en el aquí y el ahora —ligados al pasado, de cara al presente y especulando con el futuro—.

Dicho de otro modo, si vamos a explorar la interacción entre el poder y la diferencia —analizar las estipulaciones de los espacios encantados y los lugares modernos— creo que es imperativo enunciar el papel del poder dentro de la labor de la diferencia y articular el lugar de la diferencia en el trabajo del poder: poder y diferencia juntos, jamás separados, por siempre entrelazados.

BIBLIOGRAFÍA

TESTIMONIOS ORALES

Un libro que se sitúa en la intersección entre la historia y la antropología, combinando investigación de archivo con trabajo de campo, se basa necesariamente en testimonios orales. Éstos son de diversa índole. Incluyen especialmente los relatos orales de los satnamis y miembros de otras castas respecto a los acuerdos de género y casta y a las formaciones del ritual y el poder en Chhattisgarh. S.C. Dube y Leela Dube, antropólogos y padres, apoyaron de manera crucial mis primeros esfuerzos. Muchos de estos testimonios están registrados en las notas de los capítulos; sin embargo, no se encuentran ahí los testimonios y entrevistas que formaron parte de la investigación de campo sobre los aspectos del encuentro evangélico. Ésta se llevó a cabo con indios convertidos al cristianismo en Chhattisgarh entre el invierno de 1994-1995 y marzo de 1996, así como con misioneros estadounidenses y sus descendientes en Goshen, Indiana, y Newton, Kansas, entre agosto y octubre de 1993 y abril de 1997. El trabajo de campo sobre los aspectos de la ley y las legalidades se desarrolló en Chhattisgarh a comienzos de la década de 1990, y durante varias visitas posteriores a la región. Al mismo tiempo, relatos orales de otra naturaleza respaldan este libro. Entre ellos se encuentran entrevistas y discusiones con antropólogos de alto nivel sobre el pasado y el presente de la disciplina, así como conversaciones en curso con el artista Savi Sawarkar y con críticos de arte sobre diversas cuestiones de arte y sus historias, especialmente en India.

REGISTROS INÉDITOS

Madhya Pradesh Record Office, Nagpur, Maharashtra
General Department Compilations
Nagpur Residency Records
Nagpur Residency and Secretariat Records
Revenue Department Records

Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal, Madhya Pradesh
Central Provinces Government Agriculture Department Records
Central Provinces Government Commerce and Industry Department Records
Central Provinces Government General Administration Department Records
Central Provinces Government Political and Military Department Records
Central Provinces Government Revenue Department Records
Central Provinces Government Survey and Settlement Department Records

District and Sessions Court Record Room, Raipur
King Emperor *vs*. Samaru and others, Sessions Trial 33 of 1927
King Emperor *vs*. Rendhia and six others, Sessions Trial 22 of 1932
King Emperor *vs*. Santram, Sessions Trial 1 of 1939
King Emperor *vs*. Balli and 13 others, Sessions Trial 34 of 1940

Bilaspur Collectorate Record Room, Bilaspur, Madhya Pradesh
Bilaspur District Village Settlement Records, Bandobast 124, Patwari Halka 57, Kharkhena (Karkhena), Group Lakhatpur, 1928-1929
Bilaspur District Village Settlement Records, Bandobast 334, Patwari Halka 230, Darri (Sarhar), Group Jaijaipur, 1929-1930
Bilaspur District Village Settlement Records, Bandobast 613, Patwari Halka 249, Murlidih, Jaijaipur Group, Janjgir Tahsil, 1929-1930
Bilaspur District Village Settlement Records, Bandobast 59, Patwari Halka 229, Kapisda, Birra Group, Janjgir Tahsil, 1929-1930

Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi
Baba Ramchandra Papers

Eden Archives and Library, Webster Groves, Missouri
Annual Reports of Missionaries by Name of Station and Missionary 1868-1883, 1883-1956
Baptismal Register, Bisrampur, 1870-1890
Bisrampur Malguzari File
Correspondence of Missionaries, 1905-1950
Day-Book of a Catechist (not named), Manuscript, 83-5
Manuscript Biographies and Autobiographies of Missionaries
Manuscript Histories of the Mission and Mission Stations
Missionary M.P. Davis Papers
Quarterly Reports of Missionaries by Name of Station and Missionary, 1905-1956

Archives of the American Mennonite Church, Goshen, Indiana
Correspondence of Missionaries, 1898-1965
Manuscript Biographies and Autobiographies of Missionaries

Manuscript Histories of the Mission and Mission Stations
Reports of Missionaries by Name of Missionary and Station, 1899-1956

Archives of the General Conference Mennonites, Newton, Kansas
Manuscript Biographies and Autobiographies of Missionaries
Manuscript Histories of the Mission and Mission Stations
Reports of Missionaries by Name of Missionary and Station, 1905-1955

PERIÓDICOS

Christian Monitor (varios números)
Der Deutsche Missionsfreund (1866-1905)
Der Friedensbote (varios números)
The Evangelical Herald, St. Louis (varios números)
The Hitavada, Nagpur

PUBLICACIONES GUBERNAMENTALES

Census of Central Provinces 1866, Nagpur, 1867.
Census of Central Provinces 1881, Bombay, 1883.
Census of India 1891, XI, Calcuta, 1893.
Census of India 1901, XIII, Nagpur, 1902.
Census of India 1911, X, Calcuta, 1912.
Census of India 1931, XII, Nagpur, 1933.
Central Provinces Gazetteer, Charles Grant, Bombay, 1870.
Central Provinces District Gazetteers, Bilaspur District, A.E. Nelson, Allahabad, 1910.
Central Provinces District Gazetteers, Raipur District, A.E. Nelson, Bombay, 1909.
Madhya Pradesh District Gazetteers, Bilaspur, P.N. Shrivastava, Indore, 1978.
Madhya Pradesh District Gazetteers, Raipur, Rajendra Verma, Bhopal, 1978.
Report on the Land Revenue Settlement of the Belaspore District, 1868, J.W.Chisholm, Nagpur, 1869.
Report on the Land Revenue Settlement of the Raepore District, 1869, J.F.K. Hewitt, Nagpur, 1896.
Report on the Land Revenue Settlement of Bilaspur District, 1886 to 1890, Parshotum Das, Nagpur, 1892.
Report on the Land Revenue Settlement of the Raipur District, 1885 to 1889, L.S. Carey, Bombay, 1891.

Report on the Land Revenue Settlement of Durg Tahsil, 1896 to 1902, E.R.K. Blenkinshop, Nagpur, 1903.
Report on the Land Revenue Settlement of Bilaspur (Khalsa), 1904-1912, J.E. Hance, Nagpur, 1914.
Final Report on the Revision of the Land Revenue Settlement of Raipur District (Khalsa), 1926 to 1931, C.D. Deshmukh, Nagpur, 1932.
Final Report on the Resettlement of the Khalsa of the Bilaspur District, 1927-1932, Chhotelal Verma, Nagpur, 1932.

Agnew, Patrick Vans, *A Report on the Subah or Province of Chhattisgarh written in 1820 AD*, Nagpur, 1922.
Central Provinces Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hidustani Castes, First Series, Nagpur, 1914.
Central Provinces Provincial Banking Enquiry Committee Report, 4 vols., Nagpur, 1930.
Craddock, R.H., *Report on the Famine in the Central Province in 1896 and 1897*, I, Nagpur, 1898.
Dubey, K.C., *Kosa A Village Survey, Census of India 1961*, vol. VIII Madhya Pradesh, Part VI, Village Survey Monographs, 9, Bhopal, 1967.
Dyer, J.F., *Introduction to the Revenue and Settlement System of the Central Provinces*, Nagpur, 1956.
Fuller, J.B., *Enquiry into the Condition of the Lower Classes in C.P.*, Londres, 1885.
Report of the Administration of the Central Provinces. Annual Series.
Report of the Ethnological Committee, 1866-67, Nagpur, 1867.
Report on the Police Administration of the Central Provinces. Annual Series.

FOLLETOS VERNÁCULOS

Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen, Bisrampur, 1890.
Hagenstein, Sadhu, *Satma Ka Updesh*, Allahabad, Mission Press, 1934.
Paul, M.M., *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, Mission Press, 1936.
——, *Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Allahabad, Mission Press, 1936.

FUENTES SECUNDARIAS

Abdel-Malek, Anouar, "Orientalism in crisis", *Diogenes*, 44, 1963, pp. 104-112.
Abrams, Philip, *Historical Sociology*, Shepton Mallet, Open Books, 1982.

——, "History, sociology, historical sociology", *Past and Present*, 87, 1982.
Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005.
Ahearne, Jeremy, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
Alavi, Seema, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830*, Delhi, Oxford University Press, 1995.
Alonso, Ana María, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994, pp. 379-400.
Althusser, Louis, y Étienne Balibar, *Reading Capital*, trad. de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970 [ed. en español: *Para leer* El capital, México, Siglo XXI Editores, 20a. ed., 1986].
Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.
——, "Aprover's testimony, judicial discourse: The case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Sutdies* V: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 199-203.
——, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 288-348.
Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
Appadurai, Arjun (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.
——, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
——, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995.
Apter, David E., *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
Arnold, David, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in NineteenthCentury India*, Berkeley, University of California Press, 1993.
——, "Rebellious hillmen: The Gudem-Rampa uprisings", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 88-142.
Arnold, David, y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

Asad, Talal, "The concept of cultural translation in British social anthropology", en Talal Asad, *Geneologies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 171-199.

——, "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz", *Man*, 18, 1983, pp. 237-259.

—— (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.

Atal, Yogesh, "Tvameva guruscha pita tvameva" (Tú eres el maestro y el padre), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 92-104.

—— (ed.), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand, 1993.

Austin-Broos, Diane, *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Axel, Brian Keith, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Brian K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 1-44.

——, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001.

Bakhtin, M. / V.N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

Bandyopadhyay, Sekhar, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon Press, 1997.

Banerjee, Prathama, *The Politics of Time: "Primitives" and History-Writing in a Colonial Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006.

Banerjee-Dube, Ishita, *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

——, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

——, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 2001.

——, "Taming traditions: Legalities and histories in Eastern India", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.

Barlow, Tani (ed.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997.

Barnes, J.A., "Time flies like an arrow", *Man*, 6, 1971, pp. 537-552.

Barnstone, Willis, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice*, New Haven, Yale University Press, 1993.

Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, México, Ediciones ERA, 1997.
Bates, Crispin, "Regional dependence and rural development in central India, 1820-1930", tesis de doctorado, Universidad de Cambridge, 1984.
Battaglia, Deborah (ed.), *Rhetorics of Self-making*, Berkeley, University of California Press, 1995.
Baucom, Ian, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005.
Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992.
Baxi, Upendra, "'The state's emissary': The place of law in subaltern studies", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264.
Bayly, Christopher A., "Rallying around the subaltern", *Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988, pp. 110-123.
——, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Bayly, Susan, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Bear, Laura, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
Becker, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.
Beidelman, Thomas, *Colonial Evangelism. A Socio-historical Study of an East African Mission at the Grassroots*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
Bénéï, Véronique, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
Benjamin, Walter, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. e intr. de Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 253-264.
Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
Berman, Russel A., *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.
Béteille, André, "Shyama Charan Dube (1922-96)", *Economic and Political Weekly*, 31, 30 de marzo de 1996, p. 811.
Beverley, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999.
Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.
——, "DissemiNation: Time, narrative, and the margins of the modern nation", en Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 291-322.

Bhadra, Gautam, "Two frontier uprisings in Mughal India", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 43-59.

Bhaskar, Roy, "On the possibility of social scientific knowledge and the limits of naturalism", en John Mepham y D.M. Ruben (eds.), *Issues of Marxist Philosophy*, vol. III: *Epistemology, Science, Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1979, pp. 22-46.

Biersack, Aletta (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991.

Bilgrami, Akeel, "Occidentalism, the very idea: An essay on the Enlightenment and enchantment", <*http://3quarksdaily.blogs.com/3quarksdaily/2008/09/occidentalism-t.html*>, consultado el 19 de noviembre de 2010.

Birla, Ritu, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2009.

Borofsky, Robert, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Bourdieu, Pierre, *Pascalian Meditations*, trad. de Richard Nice, Cambridge, Polity, 2000.

——, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Breckenridge, Carol A., y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

Breckenridge, Carol, Sheldon Pollock, Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, 2001.

Brown, Norman, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959.

Burke, Peter (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.

——, "People's history or total history", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 4-8.

——, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, New York University Press, 1978.

Burton, Antoinette (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999.

——, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Butalia, Urvashi, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998.

Calhoun, Craig, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Callaway, Helen, *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, Macmillan, 1987.
Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.
Chakrabarty, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
——, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
——, "La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 623-658.
——, "The difference-deferral of a colonial modernity: Public debates on domesticity in British Bengal", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in honor of Ranajit Guha*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 50-88.
——, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, 37, 1992, pp. 1-26.
——, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
——, "Invitation to a dialogue", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 364-376.
Chakrabarty, Dipesh, y Saurabh Dube, "Presence of Europe: An interview with Dipesh Chakrabarty", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 254-262.
Chakravorty Spivak, Gayatri, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
——, "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
——, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, pról. de Colin MacCabe, Londres, Methuen, 1987.
——, "Subaltern studies: Deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.
Chatterjee, Indrani, *Gender, Slavery, and Law in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
Chatterjee, Partha, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

Chatterjee, Partha, "Introduction: History and the present", en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 1-23.

——, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

——, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Press, 1986.

Chatterjee, Partha, y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1993.

Chatterjee, Piya, *A Time for Tea: Women, Labor, and Post/Colonial Politics on an Indian Plantation*, Durham, Duke University Press, 2001.

Chaturvedi, Vinayak, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007.

Chaudhuri, Supriya, "Modernisms in India", en Peter Brooker, Andrzej Gasiorek, Deborah Longworth y Andrew Thacker (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960.

Chauhan, Brijraj, "S.C. Dube se Shyamacharan Dube tak" (De S.C. Dube a Shyamacharan Dube), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 46-52.

Childs, Peter, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000.

Chowdhry, Prem, *The Veiled Woman: Shifting Gender Equations in Rural Haryana 1880-1980*, Delhi, Oxford University Press, 1994.

Clendinnen, Inga, "'Fierce and unnatural cruelty': Cortés and the conquest of Mexico", en Stephen Greenblatt (ed.), *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 12-47.

Clifford, James, "On *Orientalism*", en James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Cohen, David William, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Cohen, David William, y E.S. Atieno Odhiambo, *Siaya: Historical Anthropology*, Cleveland, Ohio University Press, 1989.

Cohn, Bernard, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

——, "Law and the colonial state in India", en June Starr y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of the Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 131-152.

——, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

——, "The command of language and the language of command", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 276-329.
——, "History and anthropology: The state of the play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, pp. 198-221.
Collier, Jane, y Silvia Yanagisako (comps.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
Collingham, E.M., *Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.1800-1947*, Cambridge, Polity Press, 2001.
Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
Comaroff, Jean, y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001.
——, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier,* 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
—— (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
——, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
——, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
——, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist,* 13, 1986, pp. 1-22.
Comaroff, John, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989, pp. 661-685.
Combs-Schilling, M.E., *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.
Connolly, William, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
Cooper, Frederick, *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
——, "Conflict and connection: Rethinking colonial African history", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1519-1526.
Cooper, Frederick, y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Burgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
——, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.
Coronil, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Craddock, R.H., *Report on the Famine in the Central Provinces in 1896 and 1897*, 1, Nagpur, 1898.

Crapanzano, Vincent, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, The New Press, 2000.

Daedalus, edición especial: *Multiple Modernities*, 129, 1, 2000.

Daedalus, edición especial: *Early Modernities*, 127, 3, 1998.

Das, Veena, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

——, "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

Davin, Anna, "Imperialism and motherhood", *History Workshop*, 5, 1978, pp. 9-65.

Davis, M.P., "The satnami tragedy", *The Evangelical Herald*, Saint Louis, Missouri, 8 de junio de 1933.

Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

Desai, Gaurav, *Subject to Colonialism: African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham, Duke University Press, 2001.

Deshpande, Prachi, *Creative Pasts*: *Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

Devalle, Susana, *Discourse of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1992.

Dhanagre, D.N., *Peasant Movements in India, 1920-1950*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Dirks, Nicholas B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

——, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. ix-xviii.

—— (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

——, "The original caste: Power, history and hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology*, número especial, 23, 1, 1989, pp. 59-77.

——, *The Hollow Crown: Ehtnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Donham, Donald, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Doniger, Wendy, "Begetting on margin: Adultery and surrogate pseudomarriage in Hinduism", en Lindsey Harlan y Paul Courtright (comps.), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 160-183.

Dube, Leela, "Doing kinship and gender: An autobiographical account", *Economic and Political Weekly*, 35, 11 de noviembre de 2000, pp. 4037-4047.

——, *Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, Tokio, United Nations University Press, 1996.
——, "Caste and women", en M.N. Srinivas (comp.), *Caste in its New Avatar*, Nueva Delhi, Penguin, 1996, pp. 46-64.
——, "Conflict and compromise: Devolution and disposal of property in a matrilineal Muslim society", *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, pp. 1273-1284.
——, "In the mother's line: Structure and change in Lakshadweep", Informe preparado para el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de India, Nueva Delhi, manuscrito, 1991.
——, "On the construction of gender: Hindu girls in patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988, pp. (*WS*) 11-19.
——, "Seed and earth: The symbolism of biological reproduction and sexual relations of production", en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (comps.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society in Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.
——, "The gond woman", tesis doctoral, Universidad de Nagpur, 1956.
Dube, Leela, y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997.
Dube, Leela, y Saurabh Dube, "Women in India, hinduism and the category of 'politics'", *Journal of Social Studies*, 37, 1987, pp. 72-80.
Dube, S.C. (los textos en hindi aparecen bajo la firma Dube, Shyamacharan).
——, *Samay aur sanskriti* (Tiempo y cultura), Nueva Delhi, Vani, 1996.
——, *Vikas ka samajshastra* (Sociología del desarrollo), Nueva Delhi, Vani, 1996.
——, *Bharatiya gram* (Aldea india), trad. de Yogesh Atal, ed. revisada, Nueva Delhi, Vani, 1996.
——, *Shiksha, samaj aur bhavishya* (Educación, sociedad y futuro), Delhi, Radhakrishna, 1994.
——, *Sankaraman ki peeda* (El dolor de la transición), Nueva Delhi, Vani, 1994.
——, "The journey so far", en Yogesh Atal (ed.), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S.C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand, 1993, pp. 22-42.
——, *Understanding Change: Anthropological and Sociological Perspectives*, Nueva Delhi, Vikas, 1992.
——, *Parampara, itihasbodh, aur sanskriti* (Tradición, conciencia histórica y cultura), Delhi, Radhakrishna, 1991.
——, *Tradition and Development*, Nueva Delhi, Vikas, 1990.
——, *Indian Society*, Nueva Delhi, National Book Trust, India, 1990.
——, *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms*, Londres, Zed Books, y Tokio, United Nations University Press, 1988.

Dube, S.C., *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad), Nueva Delhi, Satvahan, 1983.
——, *On Crisis and Commitment in the Social Sciences* (ed. de Yogesh Atal), Nueva Delhi, Abhinav, 1983.
——, *Development Perspectives for the 1980s*, Nueva Delhi, Abhinav, y Kuala Lumpur, Asian and Pacific Development Centre, 1983.
—— (ed.), *Public Services and Social Responsibility*, Nueva Delhi, Vikas, 1979.
—— (ed.), *Tribal Heritage of India*, 1, Nueva Delhi, Vikas, 1977.
—— (ed.), *India since Independence: A Social Report on India 1947-1972*, Nueva Delhi, Vikas, 1977.
——, *Contemporary India and its Modernization*, Nueva Delhi, Vikas, 1974.
——, *Social Science in Changing Society: D.N. Majumdar Lectures 1972*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society of Uttar Pradesh, 1973.
——, *Explanation and Management of Change*, Nueva Delhi, Tata McGraw-Hill, 1971.
——, "Communication, innovation, and planned change in India", en Daniel Lerner y Wilbur Schramm (eds.), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu, East-West Center Press, 1967, pp. 129-167.
——, *Manav aur sanskriti* (Hombre y cultura), Nueva Delhi, Rajkamal, 1960.
——, *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul, e Ithaca, Cornell University Press, 1958.
——, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, e Ithaca, Cornell University Press, 1955.
——, "Token pre-puberty marriage in middle India", *Man*, 53, 1, 1953, pp. 18-19.
——, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951.
——, *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal, 1948.
——, "The folksongs of Chhattisgarh", manuscrito inédito.
Dube, S.C., y V.N. Basilov (eds.), *Secularization in Multi-Religious Societies: Indio-Soviet Perspectives*, Nueva Delhi, icssr–Concept, 1983.
Dube, Saurabh, *Subjects of Modernity: Time-Space, Disciplines, Margins*, Manchester, Manchester University Press, 2017.
——, "Unsettling art: Caste, gender, and Dalit expression", *Open Democracy*, 1 de agosto de 2013. <*http://www.opendemocracy.net/saurabh-dube/unsettling-art-caste-gender-and-dalit-expression*>, consultado en julio de 2017.
——, "A Dalit iconography of an expressionist imagination", en Gary Michael Tartakov (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012, pp. 251-267.
——, *Modernidad e historia*, México, El Colegio de México, 2011.
—— (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 1-25.

—— (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010.
——, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
——, "Critical crossovers: Cultural identities, postcolonial perspectives, and subaltern studies", en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.), *The Sage Handbook of Identities*, Londres, Sage, 2010, pp. 125-143.
—— (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.
——, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México, 2007.
——, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
—— (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.
——, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2003.
——, "Enchanted spaces and modern places", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, núm. especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, 2002, pp. 333-350.
—— (ed.), *Enduring Enchantments,* núm. especial del *SAQ: South Atlantic Quarterly,* 101, 4, 2002, pp. 729-744.
——, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.
—— (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999.
——, "Rite place, rite time: On the organisation of the sacred in central India", en Joseph T. O'Connell (ed.), *Organisational Aspects of Socioreligious Movements*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1999, pp. 115-136.
——, "Travelling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Words: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.
——, *Untouchable Pasts. Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
——, "Entangled endeavours: Ethnographic histories and untouchable pasts", *Comparative Studies of South Asia, Middle East and Africa* (antes *South Asia Bulletin*), 18, 1, 1998, pp. 82-94.
——, "Colonial law and village disputes: Two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict. Oxford Readings in Sociolo-*

gy and Social Anthropology, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444.

Dube, Saurabh, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 12, 1996, pp. 171-201.

——, "Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central", *Estudios de Asia y África*, 30, 98, 1995, pp. 435-438.

——, "Rite place, rite time: On the organisation of the sacred in central India", *Calcutta Historical Journal*, 17, 1995, pp. 19-37.

——, "Paternalism and freedom: The evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995, pp. 171-201.

——, "Myths, symbols, community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1993, pp. 121-156.

——, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh 1900-1950*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.

——, "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411.

——, "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1 y 2, 1992, pp. 37-63.

——, "Religion, identity and authority among the satnamis in colonial central India", tesis doctoral, Cambridge, University of Cambridge, 1992.

——, "Social history of satnamis of Chhattisgarh", tesis de maestría, Delhi, University of Delhi, 1988.

——, "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985, pp. 445-448.

——, "On Siddiqui, on Guha", *Contributions to Indian Sociology*, 34, 108, 1985, pp. 329-330.

——, "Formations of an evangelical modernity: Christianity, conversion, colonialism 1860-2005", en preparación.

——, "In other tongues: Colonial writings of a vernacular Christianity", en preparación.

Dube, Saurabh, e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

——, "Spectres of conversion: Transformations of caste and sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings,* Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.

Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004.

Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2002.

Dubey, K.C., *Kosa: A Village Survey, Census of India 1961*, 8 Madhya Pradesh, 6ª parte, Village Survey Monographs, 9, Bhopal, Government Press, 1967.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

During, Simon, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Dussel, Enrique, "Transmodernity", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 221-244.

——, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

——, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.

——, "Europe, eurocentrism and modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)", *Boundary 2*, 20, 3, 1993, pp. 65-76.

Dyer, J.F., *Introduction to the Revenue and Settlement System of the Central Provinces*, Nagpur, 1956.

Eisenstadt, S.N., "Functionalist analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, pp. 243-251.

Errington, Shelly, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1998.

——, "Some comments on style in the meanings of the past", *Journal of Asian Studies*, 38, 1979, pp. 231-244.

Fabian, Johannes, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

——, *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1991.

——, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

——, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Faubion, James D., "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, pp. 35-54.

Ferguson, James, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004.
Florida, Nancy, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.
Flueckiger, Joyce Burkhalter, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
Forrester, Duncan, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1980.
Foucault, Michel, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Nueva York, Routledge, 1988.
——, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Nueva York, Pantheon, 1980.
——, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. de Alan Sheridan, Londres, Penguin, 1977 [ed. en español: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 11a. ed., 1986].
Freitag, Sandria B., *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1989.
Fuller, C.J., y Véronique Bénéï (eds.), *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2000.
Fuller, J.B., *Enquiry into the Condition of the Lower Classes in C.P.*, Londres, 1885.
Fürer-Haimendorf, Christoph von, "Introducción", en S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951, pp. i-vii.
Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.
Gaonkar, Dilip P. (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.
Garawala, Toral Jathin, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.
Geertz, Clifford, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
——, "Culture and social change: The Indonesian case", *Man*, 19, 4, 1984.
——, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
Genovese, Eugene, "The political crisis of social history", en Elizabeth Fox-Genovese y Eugene Genovese, *The Fruits of Merchant Capital*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
——, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon Books, 1974.

GIDDENS, Anthony, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
——, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.
——, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan, 1979.
GIKANDI, Simon, *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
GILROY, Paul, *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
GILSENAN, Michael, "Myth and the history of African religion", en Terence RANGER e I.N. KIMAMBO (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley, Heinemann Educational Publishers, 1972, pp. 50-70.
GOLD, Ann, y Bhoju RAM GUJAR, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002.
GOOPTU, Nandini, *Politics of the Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
GOSWAMI, Manu, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
GOUGH, Kathleen, *Rural Society in Southeast India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
GRAMSCI, Antonio, *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence and Wishart, 1985.
——, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, trads. y eds. Q. Hoare y N. Smith, Londres, Lawrence and Wishart, 1971.
GRAY, John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Nueva York, Routledge, 1995.
GREWAL, Inderpal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*, Durham, Duke University Press, 1996.
GROSFOGUEL, Ramón, "Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality", *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1, 1, 2011, pp. 1-37.
GROSRICHARD, Alain, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, Londres, Verso, 1998.
GUHA, Ramchandra, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, his Tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
——, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 54-100.

Guha, Ranajit, "Not at home in empire", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 38-46.
——, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
—— (ed.), *A Subaltern Studies Reader: 1986-1995*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
—— (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989.
—— (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
—— (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
—— (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984.
—— (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
——, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
—— (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
Guha, Ranajit, y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
Guha-Thakurta, Tapati, *Monuments, Objects, Histories: Art in Colonial and Post-Colonial India*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
——, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c.1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Gumbrecht, Hans Ulrich, "A history of the concept 'modern'", en Hans Ulrich Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
Gumperz, John J., "Dialect differences and social stratification in a north Indian village", *American Anthropologist*, 60, 1958, pp. 668-681.
——, "Language problems in rural development of north India", *Journal of Asian Studies*, 16, 1957, pp. 251-259.
Gupta, Akhil, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998.
Gupta, Charu, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002.
Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.

HALL, Stuart, "Notes on deconstructing 'the popular'", en Raphael SAMUEL (ed.), *People's History and Social Theory*, Londres, Routledge, 1981, pp. 12-24.

HANSEN, Thomas Blom, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

——, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

HANSEN, Thomas Blom, y Finn STEPPUTAT (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001.

——, "Introduction: States of imagination", en Thomas Blom HANSEN y Finn STEPPUTAT (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 1-38.

HARDIMAN, David, *The Coming of the Devi*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

——, "From custom to crime: The politics of drinking in colonial Gujarat", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 165-228.

——, "Adivasi assertion in south Gujarat: The Devi movement", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 196-230.

——, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District 1917-1934*, Delhi, Oxford University Press, 1981.

HARLAN, Lindsey, y Paul COURTRIGHT (comps.), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

HAROOTUNIAN, Harry, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

HARTMAN, Saidiya H., *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

——, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

HEFNER, Robert (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993.

HENMINGHAM, Stephen, "Quit India in Bihar and the Eastern United Province: The dual revolt", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 130-179.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

HERZFELD, Michael, *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Herzfeld, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge, 1997.
——, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
——, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
——, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
Hill, Jonathan (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.
Hunt, Lynn (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.
Hunt, Nancy Rose, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.
Hutton, J.H., "Review of *The Kamar* by S.C. Dube", *Man*, 53, 1952, p. 77.
Inden, Roland, *Imagining India*, Oxford, Blackwell Publishers, 1990.
Jain, Nirmala, "Shyamcharan Dube: Smriti-chitra" (Shyamcharan Dube: recuerdo-retrato), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 65-68.
JanMohamed, Abdul R., *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.
JanMohamed, Abdul R., y David Llyod (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
Jha, Hetukar, *Social Structures of Indian Villages: A Study of Rural Bihar*, Nueva Delhi, Sage, 1991.
Judt, Tony, "A clown in regal purple: Social history and the historians", *History Workshop*, 7, 1979, pp. 66-94.
Juergensmeyer, Mark, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982.
Juhnke, James C., *A People of Mission. History of the General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, Faith and Life Press, 1979.
Kaiwar, Vasant, y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, Duke University Press, 2003.
Kaplan, Martha, *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and Colonial Imagination in Fiji*, Durham, Duke University Press, 1995.
Kapur, Geeta, *When was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000.
Kasturi, Malavika, *Embattled Identities*: *Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

KEANE, Webb, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.

KELLEY, Donald R., *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.

KELLY, John, *A Politics of Virtue. Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

KELLY, John, y Martha KAPLAN, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990, pp. 119-150.

KENNEDY, Dane, *Islands of White. Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*, Durham, Duke University Press, 1987.

KERN, Stephen, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

KLEIN, Kerwin Lee, *Frontiers of Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 18901990*, Berkeley, University of California Press, 1999.

KNAUFT, Bruce, "Critically modern: An introduction", en Bruce KNAUFT (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54.

KOLENDA, Pauline, *Regional Differences in Family Structure in India*, Jaipur, Rawat, 1987.

KOSELLECK, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trad. de Todd Samuel Presner, Stanford, Stanford University Press, 2002.

——, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press, 1985.

KRAMER, Fritz, *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, trad. de Malcolm R. Green, Londres, Verso, 1993.

KRANIAUSKAS, John, y Guillermo ZERMEÑO (eds.), *Historia y subalternidad*, núm. especial de *Historia y Grafía*, 12, 1999.

KRAUSE, I.B., "Caste and labor relations in north west Nepal", *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

KRECH III, Shepard, "The state of ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991, pp. 345-375.

KRISHNA, Francine, "Sagar ke ve din" (Aquellos días de Sagar), en Leela DUBE y Sudish PACHORI (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 35-38.

KUMAR, Anand, "Adarsh samaj vaigyanik" (El sociólogo ideal), en Leela DUBE y Sudish PACHORI (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 148-153.

KUMAR, Ravinder (ed.), *Essays on Gandhian Politics: The Rowlatt Satyagraha of 1919*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973.

Landau, Paul, *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Londres, Heinemann, 1995.

Lapp, J.A., *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press, 1972.

Larson, Pier M., "Capacities and modes of thinking: Intellectual engagements and subaltern hegemony in the early history of Malgasy Christianity", *American Historical Review*, 10, 2, 1997, pp. 968-1002.

Lazarus, Neil (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

Le Goff, Jacques, *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

——, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, trad. de Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Lears, T.L. Jackson, "The concept of cultural hegemony: Problems and possibilities", *American Historical Review*, 90, 3, 1985, pp. 567-593.

Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.

Lehmann, Hartmut, y Peter van der Veer (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Leonardi, Micaela di, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Lerche, Jens, "Dominant castes, rajas, brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: Behind the facade of the '*jajmani system*'". *Contributions to Indian Sociology*, núm. especial, 27, 1993, pp. 237-266.

Levi, Giovanni, "On microhistory", en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 97-119.

Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*, trad. de Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987.

——, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. de Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987.

Levine, Lawrence, *Black Culture and Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.

LiPuma, Edward, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

Lohr, Julius J., *Bilder aus Chhattisgarh und den Central Provinzen Ostindiens* (sin datos de lugar de publicación ni editorial), 1899.

Lomnitz-Adler, Claudio, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Loomba, Ania, *Colonialism/postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998.
Lüdtke, Alf (comp.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, trad. de William Templer, Princeton, Princeton University Press, 1995.
Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
Madan, T.N., "Shyama Charan Dube (1922-96): A memoir", *Contributions to Indian Sociology*, 30, 2, 1996, pp. 299-305.
Makdisi, Ussama, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, secularism, and evangelical modernity", *American Historical Review,* 102, 1997, pp. 680-713.
Maldonado-Torres, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008.
Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922.
Mallon, Florencia E., "The promise and dilemma of subaltern studies: Perspectives from Latin American histories", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1491-1515.
Mandelbaum, David G., "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *American Anthropologist*, 58, 3, 1956, pp. 579-580.
Manderson, Lenore, y Margaret Jolly (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Mani, Lata, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.
——, "Contentious traditions: The debate on *Sati* in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (comps.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.
Manor, James, "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.
Marglin, F.A., *Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
Marriott, McKim (ed.), "Review of *India's Changing Villages* by S.C. Dube", *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 320, 1958, p. 192.
——, *Village India*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

Mathur, Saloni, *India by Design: Colonial History and Cultural Display*, Berkeley, University of California Press, 2007.
——, "History and anthropology in South Asia: Rethinking the archive", *Annual Review of Anthropology*, 29, 2000, pp. 89-106.
Mayaram, Shail, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004.
——, *Resisting Regimes: Myth, Memory, and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
Mazarella, William, "Affect: What is it good for?", en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 291-309.
Mbembe, Achille, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.
McClintock, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 1995.
McCutheon, Russell, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
McEldowney, P.F., "Colonial administration and social development in the C.P., 1861-1921", tesis de doctorado, Universidad de Virginia, 1980.
McGowan, John, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
McLeod, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press, 2000.
McMahon, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.
Medick, Hans, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", en Alf Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.
——, "Plebian culture in the transition to capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, Routledge, 1983, pp. 84-113.
——, "The proto-industrial familiy economy", en Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm (eds.), *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 38-73.
Mehta, Uday, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
——, "Liberal strategies of exclusion", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 59-86.

Menon, Ritu, y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998.
Meyer, Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana,* Trenton, Africa World Press, 1999.
Meyer, Birgit, y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011.
——, "Coloniality at large", en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 67-95.
——, "The enduring enchantment (or the epistemic privilege of modernity and where to go from here)", *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, núm. especial editado por Saurabh Dube, 2002, pp. 927-954.
——, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
——, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
——, "On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of weiting and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 2, 1992, pp. 301-330.
Minturn, Leigh, y John Hitchcock, *The Rajputs of Khalapur*, Nueva York, Wiley, 1966.
Mishra, R.N., "Professor deluxe", en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 53-58.
Mitchell, Timothy (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
——, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Mitter, Partha, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
Mohanty, Chandra Talpade, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.
Mongia, Padmini (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996.
Moore, Erin P., *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.
——, "Gender, power, and legal pluralism", *American Ethnologist*, 20, 1993, pp. 522-542.
Moore, R. Laurence, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Westminster John Know Press, 2003.

Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997.

Mudimbe, Valentin Yves, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

——, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Mufti, Aamir, "A greater story-writer than God: Genre, gender and minority in late colonial India", en Partha Chatterjee y Pradeep Jeganathan (eds.), *Subaltern Studies XI. Community, Gender, and Violence*, Delhi, Permanent Black, 2000, pp. 1-36.

Mullins, Edwin, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962.

Munn, Nancy, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham, Duke University Press, 1992.

——, "The cultural anthropology of time: A critical essay", *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, pp. 93-123.

Muthu, Sankar, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Nandy, Ashis, *An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Remains of the Self in the Indian Imagination*, Delhi, Oxford University Press, 2001.

——, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

——, "History's forgotten doubles", *History and Theory*, 34, 1, 1995, pp. 44-66.

——, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Nash, June, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.

Nelson, A.E. (ed.), *Central Provinces District Gazetteer*, Raipur, vol. A. Descriptive, Bombay, Government Press, 1909.

Noyes, John, *Colonial Space: Spatiality in Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, Harwood Academic Publishers, 1992.

Obeyesekere, Gannanath, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

——, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Oddie, G.A., "Christian conversion in the Telugu country, 1869-1900: A case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79.

O'Hanlon, Rosalind, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1, 1988, pp. 189-224.

Ohnuki-Tierney, Emiko, *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
Ong, Walter, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Nueva York, Methuen, 1982.
——, "Marantha: Death and life in the text of the Book", *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 1977, pp. 419-449.
Opler, Morris Edwar, "Introducción", en S.C. Dube, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, e Ithaca, Cornell University Press, 1955, pp. vii-x.
Orlove, Ben, *In my Father's Study*, Iowa, University of Iowa Press, 1995.
Ortner, Sherry, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1, 1995, pp. 173-193.
——, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, pp. 126-166.
Ossio, Juan, "Myth and history: The seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala", en Ravindra K. Jain (comp.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1977, pp. 51-93.
Owen, Alex, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
Pandey, Gyanendra, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
——, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
——, "The prose of otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.
——, "In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, 1992, pp. 27-55.
——, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, Oxford University Press, 1990.
——, "Peasant revolt and Indian nationalism: The peasant movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 143-197.
——, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934: A Study in Imperfect Mobilization*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
Pandey, Manager, "Apne samay aur samaj se judi baudhikta" (Un intelecto vinculado a nuestro tiempo y nuestra sociedad), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 136-147.
Pandey, Mrinal, "Dubeji ki yaad" (Recuerdo de Dubeji), en Leela Dube y Sudish

Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 154-156.
Parry, Jonathan, "Ankalu's errant wife: Sex, marriage, and industry in contemporary Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, 35, 2001, pp. 783-830.
——, "The marital history of a thumb impression man", texto presentado en una conferencia sobre "Biografías del sur de Asia", Londres, mayo de 2000.
Paul, M.M., *Chhattisgarh Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas*, Ilhabad, Mission Press, 1936.
——, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1935.
Peel, J.D.Y., "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.
Peirano, Mariza G.S., "When anthropology is at home: The different contexts of a single discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998, pp. 105-128.
Pels, Peter, "The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997, pp. 163-183.
Peterson, Derek, "Translating the world: Dialogism and debate in two Kikuyu dictionaries", *The Journal of Religious History*, 23, 1999, pp. 31-50.
Pinney, Christopher, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Londres, Reaktion Books, 2004.
——, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
Piot, Charles, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
Pococok, J.G.A., *Barbarism and Religion: Volume Two*, *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Porter, Roy, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001.
Prakash, Gyan, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
——, "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, pp. 59-82.
——, "Subaltern studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494.
——, "Writing post-orientalist histories of the third world: Indian historiography is good to think", en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 353-388.
——, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

PRASHAD, Vijay, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.

PREMSHANKAR, "Professor Dube: Smritiyon mein" (El profesor Dube en los recuerdos), en Leela DUBE y Sudish PACHORI (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 39-45.

PRICE, Richard, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998.

——, *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

——, *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.

PRINS, Gwyn, *The Hidden Hippopotamus. Reap praisals in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

PURI, Shalini, *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.

QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

QUIJANO, Aníbal, "Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla*, 1, 3, 2000, pp. 533-580.

——, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto BRICEÑO-LEÓN y Heinz R. SONNTAG (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998, pp. 139-155.

——, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 13, 29, 1992, pp. 11-21.

RABASA, José, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

RABASA, José, Javier SANJINÉS y Robert CARR (eds.), *Subaltern Studies in the Americas*, ed. especial de *Dispositio/n: American Journal of Cultural Histories and Theories*, 46, 1994 [publicada en 1996].

RABINOVICH, Silvana, "Alterity", en Robert McKEE IRWIN y Mónica SZURMUK (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, pp. 17-22.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952.

RAFAEL, Vicente, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

RAHEJA, Gloria Goodwin, "Crying when she is born, and crying when she goes away: Marriage and the idiom of the gift in Pahansu song performance", en Lindsey HARLAN y Paul COURTRIGHT (comps.), *From the Margins of Hindu*

Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture, Nueva York, Oxford University Press, 1995, pp. 19-59.

Raheja, Gloria Goodwin, "Centrality, mutuality and hierarchy: Shifting aspects of inter-caste relationships in north India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. especial, 23, 1, 1989, pp. 79-101.

——, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Raheja, Gloria Goodwin, y Ann Grodzin's Gold, *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Rajan, Rajeswari Sunder, *Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.

Rajkishore, "Sheel ki bhavyata" (El decoro de la paciencia), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 157-162.

Ramanujan, A.K., "Toward a counter-system: Women's tales", en Arjun Appadurai, Frank Korom y Margaret Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991, pp. 33-55.

Rao, Anupama, *The Caste Question: Untouchable Struggles for Rights and Recognition*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Rappaport, Joanne, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Redfield, Peter, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Redfield, Robert, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

Reed-Danahay, Deborah (ed.), *Auto-Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg, 1997.

Rivera Cusicanqui, Silvia, y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997.

Robinson, Rowena, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa,* Nueva Delhi, Sage Publications, 1998.

Rodríguez, Ileana (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

Rofel, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Rosaldo, Michelle, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Rosaldo, Renato, "Ilongot improvisations", en Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.
——, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
Roseberry, William, *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.
Rostow, W.W., *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
Roy, Anupama, *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Hyderabad, Orient Longman, 2005.
Russell, R.V., y R.B. Hiralal, *The Tribes and Castes of Central Provinces*, Londres, Macmillan, 1916.
Sabean, David Warren, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
——, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
——, *Power in the Blood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
Sacchidananda, "Abhi unki bahut zarurat thi" (Se le necesita mucho ahora), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 76-81.
Sahlins, Marshall, *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
——, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
——, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994.
——, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.
Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
Saler, Michael, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111, 3, 2006, pp. 692-716.
Saraswati, Baidyanath, "Bhartiya bhasha aur parampara je prahri" (El centinela de la lengua y la tradición indias), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 61-64.
Sarkar, Sumit, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
——, "The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*

III. Writings on South Asian History and Society, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 271-320.

——, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983.

Sarkar, Tanika, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Delhi, Permanent Black, 2001.

——, "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932: A study in tribal protest", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 136-164.

——, "Politics and women in Bengal —the conditions and meaning of participation", *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1, 1984, pp. 91-101.

Sax, William, *Mountain Goddess, Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

Schaeffer, Jonathan, "The use and misuse of Giambattista Vico: Rhetoric, orality, and theories of discourse", en H. Aram Veeser (ed.), *The New Historicism*, Londres, Routledge, 1989, pp. 89-101.

Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988.

Schulte, Regina, "Infanticide in rural Bavaria in the nineteenth century", en Hans Medick y David W. Sabean (eds.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 77-102.

Scott, David, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005.

——, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

——, *Formations of Ritual. Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

——, "Conversion and demonism: Colonial Christian discourse on religión in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365.

Scott, James, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

Seminar, núm. especial: *Studying our society*, 254, 1980.

Seminar, núm. especial: *Academic colonialism*, 112, 1968.

Seybold, Theodore, *God's Guiding Hand: History of the Central Indian Mission, 1868-1967*, Filadelfia, Million Testaments Campaign, 1971.

Sharma, K.N., "Ek pratibha parkhi evam sahridya smajshastri" (Un sociólogo comprensivo que reconocía el talento), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 32-34.

Sheikh, Gulammohammed (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

SHOHAT, Ella, "Notes on the Post-colonial", en Padmini MONGIA (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996, pp. 321-334.

SIDDIQI, Majid, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*, Nueva Delhi, Vikas, 1978.

SIDER, Gerald M., "The ties that bind: Culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery", *Social History*, 5, 1980, pp. 1-39.

——, "Christmas Mumming in outport New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.

SILVERBERG, James, "Review of *Indian Village* by S.C. Dube", *Rural Sociology*, 20, 4, 1955, pp. 332-333.

SINGH, Namvar, "Vah hansi bahut kuch kahti thi" (Esa risa decía mucho), en Leela DUBE y Sudish PACHORI (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 109-111.

SINGHA, Radhika, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

SINHA, Mrinalini, *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006.

——, *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

SIVARAMAKRISHNAN, K., *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

——, "Writing, orality, and power in The Dangs, Western India, 1800s-1920s", en Shahid AMIN y Dipesh CHAKRABARTY (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 13-58.

SOJA, Edward, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989.

SRINIVAS, M.N., *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966.

—— (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955.

——, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

STEINER, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Londres, Oxford University Press, 1975.

STEINMETZ, George, "Critical realism and historical sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 40, 1998, pp. 170-186.

Stirrat, R.L., *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
Stocking, Jr., George, *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
——, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
Stoler, Ann, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
——, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.
——, *Race and the Education of Desire: Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.
——, "Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial south east Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 514-551.
——, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1, 1989, pp. 134-161.
——, "Perceptions of protest: Defining the dangerous in colonial Sumatra", *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 642-658.
Stoller, Paul, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession. Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995.
Sunderason, Sanjukta, "Making art modern: Re-visiting artistic modernism in South Asia", en Saurabh Dube (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 245-261.
Tambiah, Stanley J., *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
——, "Dowry and bridewealth and the property rights of women in South Asia", en Jack Goody y Stanley J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
Tandon, B.N., "Nir-shir vivek" (Conciencia perspicaz), en Leela Dube y Sudish Pachori (eds.), *Seemanton ke anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani, 1997, pp. 69-72.
Tanner, Th. von, *Im Lande der Hindus Oder Kulturschilderungen aus Indien*, Saint Louis, Missouri, The German Evangelical Synod of North America, 1894.
Tarlo, Emma, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003.
——, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
Tartakov, Gary Michael (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

Taussig, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
——, *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge, 1996.
——, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
——, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.
Temple, R., *Report on the Administration of the Central Province up to August 1862*, Nagpur, 1862.
The Holy Bible, versión del rey Jacobo, Nueva York, American Bible Society, 1950.
Thomas, Nicholas, *In Oceania. Visions, Artifacts, Histories*, Durham, Durham University Press, 1997.
——, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
——, "Colonial conversions: Difference, hierarchy, and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 366-389.
——, *Entangled Objects. Exchange, Material Collection and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
——, "Alejandro Mayata in Fiji: Narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom", en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 297-328.
——, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Thompson, E.P., *Customs in Common*, Nueva York, New Press, 1991.
——, *Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.
——, "Eighteenth-century English society: Class struggle without class?", *Social History*, 3, 2, 1978, pp. 133-165.
——, *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
——, "The crime of anonymity", en Douglas Hay *et al.*, *Albion's Fatal Tree*, Londres, Penguin, 1975, pp. 255-344.
——, "Patrician society, plebian culture", *Journal of Social History*, 7, 4, 1974, pp. 382-405.
——, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, 50, 1971, pp. 76-136.
——, "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present*, 38, 1967, pp. 56-97.

Torgovnick, Marianna, *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Trouillot, Michel-Rolph, "North-Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *SAQ: South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002, pp. 839-858.

——, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

——, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

Tsing, Anna Lowenhaupt, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Uberoi, Patricia, "Déjà vu?", en "Situating sociology", *Seminar*, 495, 2000, pp. 14-19.

Unnithan-Kumar, Maya, "Gender and 'tribal' identity in western India", *Economic and Political Weekly*, 26, 17, 1991, pp. (*WS*) 36-39.

Vatuk, Sylvia J., "Gifts and affines", *Contributions to Indian Sociology*, 5, 1975, pp. 155-196.

Vaughan, Megan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Veer, Peter van der, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

——, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Vincent, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

Visvanathan, Susan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual Among the Yakoba,* Madrás, Oxford University Press, 1993.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Viswesaran, Kamala, "Small speeches, subaltern gender: Nationalist ideology and its historiography", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

Wakankar, Milind, "The moment of criticism in nationalist thought: Ramchandra Shukla and the politics of 'Indian' responsability", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, 102, 4, 2002, pp. 987-1014.

Watson, Stephen, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

White, Geoffrey, *Identity through History; Living Stories in a Salomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
White, Luise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.
White, Stephen K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
Whitehead, Henry, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453.
Williams, Brackette F., *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991.
Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
——, "Base and superstructure in marxist cultural analysis", *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16.
Wolfe, Patrick, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres, Cassell, 1999.
——, "History and imperialism: A century of theory, from Marx to postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 380-420.
Yang, Anand (ed.), *Crime and Criminality in British India*, Tucson, University of Arizona Press, 1985.
Yegenoglu, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
Young, Robert, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
——, *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2001.
——, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.

El archivo y el campo: historia, antropología, modernidad
se terminó de imprimir en marzo de 2019,
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.,
Monte Alegre 44 bis, Col. Portales Oriente,
03570 Ciudad de México.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación: Socorro Gutiérrez.
Cuidó la edición Eugenia Huerta.

El archivo y el campo: historia, antropología, modernidad ofrece un entendimiento distinto de la antropología y de la historia. El trabajo reúne una variedad de escritos de Saurabh Dube sobre imperio y nación, comunidad y género, Estado y subalterno, religión y política, Cristianismo y conversión, legalidades e ilegalidades, colonialismo y evangelismo, modernismo y arte, y modernidad e identidad, incluyendo la formidable interacción entre estos temas. En conjunto, el libro no sólo se basa en una imaginativa investigación de archivo y campo, sino que también proporciona consideraciones más amplias sobre las disciplinas, la metodología y la teoría.

La organización de *El archivo y el campo* es críticamente cualitativa en lugar de meramente cronológica, formativamente temática en lugar de simplemente factual, de modo que la narrativa y la teoría trabajan en conjunto, y lo conceptual y lo empírico, nunca separados, están profundamente sembrados en los procedimientos y protocolos del trabajo. El libro ni se separa ni segrega fácilmente la colonia de la nación, el género de la casta/clase/comunidad, lo subalterno de lo dominante, el significado del poder, la alteridad de la autoridad. En cambio, centrándose en procesos concretos de cultura y poder, revela la creación de mundos históricos y contemporáneos de la modernidad y sus sujetos. Así, este trabajo intenta articular los terrenos sociales y las concepciones académicas como espacios constituidos por la combinación de procesos, que son contingentes y contradictorios; por los conocimientos, que son hermenéuticos y analíticos; por los imaginarios, que son afectivos y personificados, y por los sujetos, que son sensoriales y espectrales.

ISBN: 978-607-628-517-6



CM EL COLEGIO DE MÉXICO