

El Colegio de México

Construcción Colonial del *Mofussil*
La Economía Política y La Cultura en la Bengala del Siglo XIX

Tesis presentada por
ATIG GHOSH
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD SUR DE ASIA

Director de Tesis
Prof. Saurabh Dube

Centro de Estudios de Asia y África

2009

Normally, strange things circulate discreetly below our streets.

Michel de Certeau

The Possession at Loudun

Índice

Introducción	1—49
Creando espacio para una raza emergente	
1. Haciendo tabula rasa: narrativas no-urbanas en las <i>Nakshas</i> de la Calcuta del siglo XIX	50—96
• Jalpaiguri	
2. Economías ansiosas, c. 1765—1865	98—137
3. Identidades nerviosas, c. 1700—1890	138—168
4. El estado colonial, c. 1865—1895	169—205
• Nadia	
5. De la precolonia: el cuento de una o dos ciudades	207—245
6. Nadia y Némesis: la economía política de una cultura muscular	246—296
7. Re-Imaginación: El <i>Mofussil</i> ‘Auténtico’ y el <i>folk</i> en Nadia	297—330
Epílogo	331—340
Bibliografía	341—366
Mapas	367—377

Introducción

Creando espacio para una raza emergente

La parte oriental del Sur de Asia contemporáneo, predominantemente de habla bengalí, fue la primera en caer bajo el dominio del colonialismo británico del siglo XVIII. En tanto que la colonia británica en el sur de Asia se expandía a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la presidencia de Bengala llegó a constituir una enorme extensión de territorio desde Rangún, en el este, hasta Peshwar, en el noroeste. Los innumerables pueblos que entonces vivían en esta presidencia, no podían ser considerados como bengaloparlantes o bengalíes. Así pues, para identificar y señalar a los bengalíes y su región, los británicos acuñaron una nueva frase: “Bengal Proper”, que es la región que era, en opinión de los administradores británicos, la tierra natal propia de los bengalíes. La nueva nomenclatura, sin embargo, dejó mucho que desear pues “Bengal Proper” era todavía hogar de muy diversos pueblos y lenguas que, desde antaño hasta hoy, no se identifican con los bengalíes. Estos últimos, pienso, ganaron gracias a su población mayoritaria y al favoritismo británico hacia ellos. A lo largo de la presente tesis, pues, me parece conveniente, usar “Bengala” para referirme a “Bengal Proper” más que a la presidencia como un todo.

Calcuta era la capital de la presidencia y era la segunda ciudad más importante del imperio británico después de Londres. Por tanto, en el idioma imperial, Calcuta era la “Londres del Este”. Ésta era pues una nueva ciudad del origen colonial británico. Calcuta no podía compararse, digamos, con los *goliats* urbanos del norte de India como Delhi o Lucknow en términos de pedigrí histórico. No obstante, la repentina materialización de Calcuta en el bajo delta del Ganges tuvo consecuencias cruciales para la región.

Desde nuestro punto de vista, una de tales consecuencias fue la emergencia del *mofussil*. Todas las ciudades de los siglos XVIII y XIX tenían sus propias zonas de influencia, es decir, regiones de las cuales obtenían mano de obra y recursos naturales para su sustento y su crecimiento. Calcuta, al ser la única ciudad importante de la región y la capital de los dominios británicos del Este, atrajo hordas de gente venida de todas partes de Bengala que crearon una nueva clase de elite cultural y económica. El surgimiento de Calcuta en una Bengala predominantemente agraria dio como resultado el surgimiento de un esnobismo cultural, y esta elite comenzó a mirar con desprecio al resto de Bengala como inurbana y culturalmente repugnante. Reunió diversas geografías y pueblos de Bengala en una única entidad: el *mofussil*. Si éste era un escándalo urbano, también era una presencia íntima pues gran parte de dicho esnobismo cultural y urbano era mantenido por fincas en el *mofussil*.

El término *mofussil* fue, quizás, tomado del vocabulario británico. La *Hicky's Bengal Gazette*, el primer periódico en inglés, usa este término con mucha frecuencia. Pongamos dos ejemplos del uso cotidiano del término en 1781. El 31 de marzo, la *Gazette* reporta la llegada de un caballero “venido del *mo[f]ussel*”.¹ El 30 de junio, otra vez, la *Gazette* reporta lo que ahora parecería una historia divertida en torno a “[un] caballero en el *mofussil*, el señor P., [quien] cayó de su carroza y se rompió la pierna”². Los británicos, sin embargo, emplearon la palabra como una categoría locativa de coordenadas indeterminadas: quienquiera que no fuera de la ciudad de Calcuta era un “caballero *mofussil*”. Aún un siglo después, en 1886, encontramos en *Hobson-Jobson* una descripción del *mofussil* en el mismo tenor:

¹ “A gentleman lately arrived from the Mo[f]ussel” en *Hicky's Bengal Gazette*, 31st Marzo, 1781.

² *Hicky's Bengal Gazette*, 30 de junio de 1781.

Thus if, in Calcutta, one talks of the Mofussil, he means anywhere in Bengal out of Calcutta; if one at Benares talks of going into the Mofussil he means going anywhere in the Benares division or district (as the case might be) out of the city of Benares. And so over India. ³

Cuando los caballeros bengalíes o *bhadrolok* se apoderaron del término, dos cosas ocurrieron. La primera aplicación del término se redujo a significar exclusivamente “cualquier lugar en Bengala fuera de Calcuta”. Y, el segundo desarrollo de la palabra –más significativo— fue que el término, la idea del *mofussil*, dejó de significar únicamente al poseedor de una tierra y adquirió una potencia cultural y política, al tiempo que dejaba de ser una categoría para convertirse en una norma. De significar “cualquier lugar en Bengala fuera de Calcuta”, también se convirtió en todo aquello que era social, cultural y económicamente inferior a Calcuta y a todo aquello que se ubicaba “fuera” de ella. En otras palabras, además de describir el objeto (u objetos), el término *mofussil* pasó a ser designante, así como también asumió una cualidad adscriptiva y/o moral que podía entonces guiar su conducta. De forma más sencilla, yo sugeriría que históricamente el *mofussil* satisfizo sus raíces etimológicas. *Mufassal*, en árabe, es el participio pasado de *fa-sa-la*, y como tal significa “dividido” o “separado”, y en esta instancia, de la ciudad. ⁴

³ *Hobson-Jobson: a Glossary of Anglo-Indian Words and Phrases*, eds. Henry Yule y A.C. Burnell, primera impresión 1886; nueva edición 1985, p. 570. Ésta es sólo una parte de la definición contenida en el glosario. Regresaremos para completar la descripción en el primer capítulo para establecer las consecuencias complejas que esto tiene para la comprensión del *mofussil*.

⁴ *The Oxford English Dictionary*, Volumen IX, segunda edición, 1989. En sus comentarios Sudipta Sen me señaló oportunamente que la palabra inglesa *mofussil* proviene del persa *mufassal*, que denota algo que es dividido o separado, como en una división administrativa. En un contexto meramente administrativo se trata de la separación en el país del centro del gobierno – o más específicamente el centro de la recaudación de ingresos (entonces cultivo >*fasal*> lo que es dividido; los mogoles usaban más a menudo el término *ghalla*) el *sadr* (*sadar* en bengalí). La raíz es árabe *fase* or *fasala* que también significa división. En hindustaní (también en urdu) no sólo separa el pueblo del campo, también significa detalles o particularidades de un país: entonces *mufassal kahna* o *mufassal bayan karna*. A principios del siglo XIX el término *mofussil* significó ‘fuera de límites de Calcuta’; puesto que el límite fue durante un tiempo el Maratha Ditch cavado alrededor de Fort William en los 1740, los europeos (misionarios, comerciantes y plantadores) que vivían en Calcuta eran llamados *ditchers* y los que vivían afuera del Maratha Ditch *Mofussilites*. Esto también se volvió parte de la jurisdicción criminal separando las esferas de Nizamat Adalat de la Suprema Corte de Calcuta. Ver E.W. Madge, “The Maharat Ditch” en *Bengal Past and Present*, no. 27 (1924), y también “Maharatta Ditch: The Mofussil y the Ditch,” *Asiatic Journal*, vol. 38 (1839)

El paso de categoría a norma no era típico del uso vernáculo y popular. Las bitácoras de viaje británicas, los diarios y memorias de las décadas de mediados del siglo XIX, comenzaron a participar en el proceso concibiendo de forma sentimental –incluso a romantizar– el *mofussil* como un espacio de salud y de pacífica recuperación física que se encontraban más allá de la suciedad de la ciudad imperial. Así, en las manos de los viajeros y funcionarios europeos, el *mofussil* se convirtió en un espacio salubre a donde uno podía retirarse si se estaba enfermo para recobrar la salud. No llevaba la carga cultural negativa que caracterizaba el uso nativo. Sin embargo, esto no era, en perspectiva, una diferencia inocente. La diferencia había nacido de una gama de exigencias políticas sobre las que hablaremos en el sexto capítulo.

Sin embargo, para nuestros propósitos, baste decir que, como todos los constructos identitarios, la idea del *mofussil* se apoderó de las mentes incluso de aquellos que eran descritos como tales por los *bhadrolok* ciudadanos. Una vasta mayoría de bengalíes no calcutenses, de clase alta y media, comenzaron a pensar en sí mismos como gente del *mofussil*. Y esta nueva gente *mofussil* contraatacó devolviendo el desdén de la ciudad al describirla como un reservorio de solvencia moral, de lujuria y de un estilo de vida degenerado e impío.

En un tercer nivel, apareció en Bengala, desde mediados del siglo XIX, una nueva elite profesional indígena educada a la inglesa. Sus orígenes –económicos y geográficos– no eran fijos y su ubicación era inestable.

La descripción más general que puede hacerse de ellos es que en su mayoría no provenían de un pasado terrateniente y, por otra parte, habían ascendido de rango profesional en el mercado laboral colonial al tomar ventaja de la cultura diseminadora y, en un sentido profesional, habilitante de la

educación europea. Algunos de ellos habrían dejado los orígenes modestos del *mofussil* para dirigirse a la ciudad con el objetivo de obtener educación, habrían trabajado duro en sus días de estudiante, y finalmente habrían conseguido un trabajo en la administración británica. Ahora bien, las exigencias del servicio colonial recircularon en el *mofussil* al personal de diversas oficinas de la colonia: el abogado, el jefe de correos, el maestro, el médico, etc. Estos eran los *in-between men*, no sólo en el sentido más amplio de todos los sujetos coloniales, sino también en el sentido tangible de la situación. Ellos habitaban los dos mundos. Eran íntimos a las dos experiencias. A lo largo de esta tesis entrecruzaremos muchos de estos personajes.

Es importante notar la naturaleza esquemática de la descripción hasta el momento. Sin embargo, el desdén urbano, el *mofussil* mojigato y la gente que se encontraba a caballo entre esos mundos no eran distintos. Por el contrario, se superponían y se engranaban, a veces incluso en la misma persona, para establecer una interacción cultural que producía la narrativa, la perspectiva y la sensibilidad del *mofussil*. En el primer capítulo, por lo tanto, analizo una serie de textos supuestamente urbanos del comentario social para explorar la compleja interacción de la ciudad-*mofussil* y/o la interacción urbana-*mofussil* y su constitución mutua. El primer capítulo – en donde los actores principales son descritos a detalle y discutidos por extenso– puede servir como un complemento a la introducción.

La Construcción Colonial

La cuestión sigue siendo si el gobierno colonial se mantuvo como un observador neutral mientras que la consciencia *mofussil* se forjaba y movilizaba. ¿Acaso no jugó un papel más significativo que el de suministrar el término ‘*mofussil*’? Para nada. De hecho, la participación colonial en la preparación del terreno sobre el cual surgiría el *mofussil* forma la idea central de esta tesis.

Como ya hemos aludido, el gobierno colonial identificó a la “patria de los bengalíes” como “Bengal Proper”. Sin embargo, la contribución británica fue más allá de una función de mera onomástica: nombrar “Bengal Proper”; nombrar el *mofussil*. Antes de la llegada del colonialismo británico, “Bengal Proper” no existía. La idea de Bengala, en el mejor de los casos, era una conciencia muy limitada que excluía a vastas zonas de tierras y gente que más tarde llegarían a ser incluidas en “Bengal Proper”. En seis capítulos, indagaré cómo Bengala fue producida. El martilleo hegemónico - las racionalidades políticas de la gubernamentalidad colonial – re-unieron diversas geografías y pueblos esparcidos en la conciencia unitaria de ser bengalí. Sobre este paisaje política y económicamente unificado, los nuevos bengalíes (en su mayoría hindúes) de clase media y alta educados a la inglesa podrían entonces circular en sus múltiples avatares, como médicos, maestros, abogados, nuevos propietarios, y así sucesivamente. Y, en el proceso, se generó la idea monolítica de un *mofussil* bengalí una conciencia identitaria tanto socio-espacial como psico-geográfica.

Dicho de otro modo, aquí voy a explorar la construcción colonial de una región, Bengala. La ‘construcción colonial’ tiene un contenido muy específico en mi aplicación: connota un entrelaje multiforme entre diversos actores en escenarios institucionales, económicos, sociales, políticos y culturales en un contexto colonial. Región, en mi uso particular, sigue a la conceptualización de la geografía regional y como tal, representa no sólo distintas geografías y la organización social, sino también formas de producir una identidad espacial y política que caracteriza a un lugar.⁵ El término ‘región’ me permite abarcar diferentes escalas espaciales y sociales de análisis. Para mí, el *mofussil* a menudo denota Bengala, porque hemos visto que, con la excepción de la ciudad de Calcuta, el *mofussil* de la conciencia *bhadrolok* abarcaba la totalidad de Bengala. Además, el *mofussil* estaba en

⁵ Para el uso de geografía regional, ver Alan Pred, ‘Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places,’ *Annals of the Association of American Geographers* 74: 279-97, 1984; y John Urry, ‘Society, Space and Locality,’ *Environment and Planning D: Society and Space* 5: 435-44, 1987. El valor de estar acorde con la variabilidad geográfica está demostrado por muchos ensayos en Ann Godlewska y Neil Smith (eds), *Geography and Empire* (Oxford: Basil Blackwell, 1994).

el corazón de la cultura de Calcuta, seguramente por el siglo XIX, porque mucho de lo que Calcuta se enorgullecía en términos del históricamente exagerado “florecimiento cultural” en este siglo fue alimentado por la población no-urbana que iba y venía de la ciudad en busca de educación, trabajo y diversión.⁶

Sin embargo, es imposible abarcar cada área o sector de la región en cuestión - de Chittagong a Burdwan, de Darjeeling a Midnapore, de Dhaka a Sylhet - e indagar su articulación gubernamental como Bengala bajo el dominio colonial. En una muestra representativa, por lo tanto, tomo, en mi opinión, dos casos ejemplares: el de Jalpaiguri en el Norte y el de Nadia en Bengala central. En muchos sentidos, los dos casos son muy diferentes. Jalpaiguri era la zona de frontera forestal de Bengala, en gran medida regida por la realeza de Bhután y en su mayoría poblada por no bengalohablantes. Este fue el último territorio que se convirtió en Bengala hacia finales del siglo XIX. Nadia, en cambio, era durante siglos una zona de agricultura sedentaria, la cuna de la lengua bengalí, el corazón de una ‘conciencia Bengalí’ pre-colonial, si se puede en absoluto hablar de tal cosa.

Al yuxtaponer dos zonas con orígenes históricos muy distintos, recurro a lo que Foucault ha llamado “la posibilidad de hacer mezclas peligrosas”, una vez que “entidades fantásticas” son yuxtapuestas en el “no-lugar del lenguaje”.⁷ Una de las posibilidades productivas que surge de esta “mezcla peligrosa” específica es un entendimiento más amplio de la construcción estatal colonial o, simplemente, de la construcción del estado, tal como K. Sivaramakrishnan propone en su trabajo sobre bosques y silvicultura colonial en Bengala.⁸ En *Modern Forests*, Sivaramakrishnan coloca a la

⁶ Para ver un ejemplo (y tendremos la oportunidad de ver más) de una obra clásica en este respecto, consultar Pradip Sinha, *Nineteenth Century Bengal: Aspects of Social History. A Study in Some New Pressures on Society and in Relation between Tradition and Change* (Calcuta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1965).

⁷ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Nueva York: Vintage Books, 1973), p. 3.

⁸ K. Sivaramakrishnan, *Modern Forests: State-Making and Environmental Change in Colonial Eastern India* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 1999).

construcción del estado en el centro de sus indagaciones críticas. *Modern Forests* es una aguda respuesta “posestructuralista” a “historias ambientales homeostáticas” que están estructuralmente determinadas y, por lo tanto, tienen limitaciones conceptuales. Esta tendencia queda ejemplificada en el trabajo de Ramchandra Guha, *The Unquiet Woods*.⁹

Modern Forests abre la caja negra de un estado dominante y opresivo que se coloca en contra de la sociedad campesina tradicional, cuya existencia está en armonía con la naturaleza. El objetivo es desvelar procesos específicos a cada momento histórico, a cada lugar y mutuamente constitutivos, en los que la silvicultura forestal como un cuerpo de prácticas impuestas y las prácticas locales son transformadas e hibridizadas. La distinción entre estado y sociedad no es tomada como un hecho dado. Esta distinción es comprendida como uno de los elementos de la construcción del estado moderno. La visión de Sivaramakrishnan no es dicotómica, sino genealógica y procedural. Este libro busca traer luz a las “formas cotidianas de construcción estatal”.¹⁰

Una de las ideas que mueren con esta crítica es aquella de la resistencia “pura”, misma que comienza a transmutarse para convertirse en complicidad estratégica, negociación defensiva. Las estructuras de poder local forman parte de esta historia casi en la misma medida que las estructuras coloniales. Más aún, progresivamente avanza de lo que sucedió en los bosques de Bengala a un capítulo sobre la historia global de la construcción estatal. Como ha dicho Anna Lowenhaupt-Tsing,

⁹ Ramchandra Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, (Delhi: Oxford University Press, 1999). Como el subtítulo sugiere ‘ecological change and peasant resistance in the Himalaya’, Guha usa la noción de James Scott de ‘everyday forms of peasant resistance’ como un marco analítico. En este modelo, el estado dominante y la sociedad campesina en resistencia están delimitados. El sistema científico occidental de silvicultura se confronta con la cultura tradicional y provoca la resistencia de los campesinos del tercer mundo, que viven armoniosamente con la naturaleza. Esta imagen de un estado aplanadora es también central en James C. Scott, *Seeing like the State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

¹⁰ Sivaramakrishnan, *Modern Forests*. The idea is developed and discussed in pp. 4-13.

“la política de los pequeños pueblos contribuye a la construcción del estado; las categorías del poder estatal se actualizan en las políticas locales”.¹¹

Claramente, mi trabajo debe mucho al libro de Sivaramakrishnan. Sin embargo, yo sitúo esta idea y este entendimiento de la construcción del estado en un contexto más amplio. Sivaramakrishnan analiza únicamente las zonas fronterizas forestadas de Bengala. Es en este sentido que su trabajo puede clasificarse como historia ambiental. En contraste, en esta tesis la frontera forestada de Jalpaiguri es yuxtapuesta a una zona “central” de Nadia con menor movilidad. Se espera que esto nos permita no sólo hacer más compleja la idea y el entendimiento de la construcción del estado colonial, sino enriquecer esta noción al colocar las dinámicas operativas en registros asimétricos. De hecho, a pesar de la divergencia y aparente incompatibilidad de los desarrollos históricos de Nadia y Jalpaiguri, en aquel momento ambos formaron parte de una misma “conciencia estatal” de Bengala y eventualmente, fomentarían un fuerte nacionalismo bengalí, a finales del siglo XIX y principios del XX.

Porque, en efecto, no importa cuán divergentes o aparentemente incompatibles de sus procedencias históricas. Nadia y Jalpaiguri con el tiempo se sueldan entre sí en el estado singular “la conciencia” de Bengala y, eventualmente, podría fomentar un nacionalismo bengalí muscular en los siglos XIX y XX finales. Quisiera señalar a la inspiración y el coraje para esa ampliación del ámbito conceptual de la toma de estado de los Estados de la imaginación, una colección de ensayos editada por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat.¹²

Hansen y Stepputat sostienen que el Estado-nación en el mundo contemporáneo es asediado por una “paradoja de la insuficiencia y el carácter indispensable”. Se ha expuesto como insuficiente

¹¹ Anna Lowenhaupt-Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 26.

¹² Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durham y Londres: Duke University Press, 2001).

por los órganos supranacionales, tanto como por dentro de los géneros nacionales, regionales, comunitarios, étnicos, ambientales, y de otros derechosafirmando los movimientos. Sin embargo, es el Estado-nación que, en última instancia, los recursos para el mantenimiento de la paz, la liberación de los derechos, y la imposición de la identidad política y cultural, sin embargo rebelde, mentira. Para entender esta paradoja, Hansen y Stepputat afirma, es necesario entender la formación del Estado como una construcción histórica y contingente.

El Estado debe ser desnaturalizado. Es decir, hay un mito, ‘Language of Universal Stateness’ que plantea el estado-nación como eterno y originario, incluso uniformemente global. Este metalenguaje ha de ser desestabilizado a través de una búsqueda cuidadosa de los muchos ‘languages of stateness’. La construcción del estado debe ser entendida como un proceso continuo de construcción, y esta construcción se lleva a cabo a través de la “invocation of a bundle of widespread and globalized registers of governance and authority”, que Hansen y Stepputat llaman ‘languages of stateness’.¹³

Dicho de otra manera, el Estado debe ser historiado en sus diversas manifestaciones históricas y geográficas, así como entendida como un proceso continuo de construcción. Este proceso de continua construcción sucede no sólo a través de la prosa estatal de la auto-legitimación, sino también de la apropiación y uso del estado en la esfera cotidiana de sitios etnográficos locales. Si fuéramos a aproximarnos a esa posición, entonces las ambigüedades inherentes en la idea del estado - tanto como algo ilusorio, como un conjunto de instituciones concretas, tanto como ideas distantes e impersonales como instituciones localizadas y personificadas; tanto como violento y destructivo al mismo tiempo que benevolente y productivo - tendrán sentido para nosotros.

¹³ Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, ‘Introduction: States of Imagination’ in Hansen and Stepputat (eds), *States of Imagination*, p. 5.

Si el estudio de Hansen y Stepputat parece sugerir a cierto nivel que el 'estado-nación' es, después de todo, un mal necesario que ha existido durante mucho tiempo y que, por lo tanto, tenemos que aceptarlo, entonces Mrinalini Sinha, en un ensayo reciente ofrece un desnaturalización de incluso esa suposición del sentido común. En su estudio del ideal imperial de *Civis Britannicus*, Mrinalini Sinha ha intentado desnaturalizar los orígenes del estado-nación, así como la idea de la ciudadanía nacional a través de un estudio histórico de formas contendientes de pertenencia política durante la última mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XVIII.

En esta narrativa, el estado-nación no es la única e inevitable forma de pertenencia política y legitimidad que se remonta al Tratado de Westfalia de 1648. El período comprendido entre el Tratado y la ONU de posguerra no ha sido testigo de una saga de una historia lineal e ininterrumpida del estado-nación. Incluso hasta la primera mitad del siglo XX, argumenta Mrinalini Sinha, hubo nociones de ciudadanía y pertenencia política que competían dentro del mismo ámbito territorial del imperio británico.¹⁴ Frederick Cooper y Ann Laura Stoler llevan más lejos el argumento. Tan pronto como 1848, argumentan, las autoridades holandesas en las Indias se mostraron abiertamente preocupadas de que criollos blancos se vieran a sí mismos más como parte de una nueva “Indische fatherland,” y a veces incluso como “world citizens,” en lugar de como miembros de los Países Bajos y del dominio holandés.¹⁵

La perspectiva global de los autores es bien recibida. Sin embargo, en la presente disertación acoto las mismas preocupaciones a escala regional para estudiar, por así decirlo en un microcosmos, las muchas ‘languages of stateness’ y la histórica y contingente creación del estado en Bengala a través de los dos casos de Jalpaiguri y Nadia. El primer ensayo en *States of Imagination* de Mitchell

¹⁴ Mrinalini Sinha, ‘The Strange Death of an Imperial Ideal: The Case of Civis Britannicus,’ en Saurabh Dube (ed.), *Modern Makeovers: the Oxford Handbook of Indian Modernity* (en imprenta).

¹⁵ Ann Laura Stoler y Frederick Cooper, ‘Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda,’ en Cooper y Stoler (eds), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 1997), p. 9.

Dean hace algo similar. Puesto que la historia de la formación del estado europeo sigue proporcionando poderosas imágenes de lo que un estado adecuado debe ser, Mitchell Dean, a través de una discusión del trabajo de Foucault sobre la soberanía y la biopolítica, nos insta a enfrentarnos a las especificidades y contingencias históricas que formaron la experiencia histórica europea de la creación del estado. En Bengala por supuesto, a diferencia de en Europa, la formación de estado más allá del régimen colonial permaneció como un sueño no realizado. Partes de la región fueron para el estado-nación de la India y gran parte para el estado-nación de Pakistán en 1947.¹⁶

Sin embargo, la creación del estado colonial ha fomentado un poderoso sentimiento de una nación bengalí. A diferencia de Dean, hago un seguimiento de las primeras articulaciones de lo que iba a ser una historia de la pérdida en este intento temprano de provincializar Europa. Sin embargo, como Dean, intento enfrentarme a las especificidades y contingencias históricas que conformaron la experiencia histórica de la creación del estado en una región particular – Europa en el caso de Dean; en mi caso Bengala. El enfoque regional me permite literalmente ejemplificar la afirmación de Lowenhaupt-Tsing citado anteriormente. Todo esto se realiza a través de la óptica del *mofussil*. La ventaja de tal óptica se elaborará gradualmente a medida que avancemos más en la introducción.

Economía Política, El Estado Colonizador, y La Sociedad

Los intentos de comprender el momento del contacto colonial están plagados de intensos debates. En breve, ha habido dos tendencias que han animado este debate. Por un lado, historiadores tales como Ranajit Guha, ven la lógica fundacional de la colonia/colonización como esencialmente violenta y coercitiva. Uno recuerda aquí la acusación de Ranajit Guha de que la imagen de sí mismo del Raj como ‘sweet and sanitized’ como hegemónica no puede enfrentarse al re-cuestionamiento histórico:

¹⁶ Mitchell Dean, “‘Demonic Societies’: Liberalism, Biopolitics, and Sovereignty” en Hansen y Stepputat (eds), *States of Imagination*.

en ella la coerción superó a la colaboración.¹⁷ Por otra parte, los teóricos de la cultura y la colonia, tales como Homi K. Bhabha, han insistido en la interacción y la constitución mutua de las identidades coloniales. Bhabha está incondicionalmente preparada contra las conceptualizaciones binarias (¿esencialistas?) del colonizador y los colonizados, el dominador y dominado; – y esta actitud se extiende a cómo entiende los problemas de compromiso político, la resistencia y la agencia.

Bhabha sitúa la zona de lo político no tanto en la ‘public sphere’ de las relaciones materiales entre colonizadores y colonizados como en un desplazado y a menudo inconsciente área afectiva ‘in-between’ de las culturas dominantes y subordinadas, a través del cual queda en evidencia un tráfico inestable de identificaciones psíquicas y políticas (re) negociadas y (re) posicionadas. Esto ha recibido desahogo más claramente en la discusión de Bhabha sobre ‘mimicry’ en las relaciones coloniales.¹⁸ Ni es lo político necesariamente una cuestión de modos de interacción en confrontación. Al interrogar el modelo de maestro-esclavo convencional de las relaciones coloniales, ‘Articulating the Archaic’ argumenta: “In [the] instances of social and discursive alienation there is no recognition of master and slave, there is only the matter of the enslaved master, the unmastered slave”.¹⁹

Ambas posiciones, nosotros sostenemos, tienen su cuota de peligros y placeres. El imperativo de Guha ofusca la potencia creativa de los colonizados para negociar y adaptarse a la idea central de coerción colonial; mientras tanto, el énfasis de Bhabha genera una imagen aséptica de mezcla cultural que obstruye la ferocidad frecuente con que el Estado colonial podría oprimir a sus sujetos. Recientemente, ha habido intentos fecundos de conciliar los dos aspectos. El presente estudio está profundamente endeudado con los conocimientos adquiridos de tales observaciones. Cooper y Stoler,

¹⁷ Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

¹⁸ Homi K. Bhabha, ‘Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse,’ en *The Location of Culture* (Londres: Routledge, 1995).

¹⁹ Homi K. Bhabha, ‘Articulating the Archaic: Cultural Difference and Colonial Nonsense,’ en *The Location of Culture*, p. 131.

en su introducción perspicaz a *Tensions of Empire*, argumentan simultáneamente contra ‘the bounded universality of metropolitan political culture’ y el concepto de la población colonizada como receptor manso y silencioso de dicha cultura monolítica. Hablan de ‘a grammar of difference’ que “was continuously and vigilantly crafted as people in colonies refashioned and contested European claims to superiority.”

Además, “with a founding premise that social transformations are a product of both global patterns and local struggles,” insisten en tratar “metropole and colony in a single analytic field, addressing the weight one gives to causal connections and the primacy of agency in its different parts.”²⁰ Para Cooper y Stoler, el examen conjunto de la metrópoli y la colonia en el mismo campo analítico es acompañado por una más profunda reorganización metodológica. En lugar de dar énfasis a la colusión cultural durante el enfrentamiento político y económico o viceversa, requieren un movimiento paralelo hacia la interdependencia de ambos. “The current focus on the cultural and representational features of colonial authority powerfully underscores that we can understand little about the political economy of colonialism without attending to culturally constructed and historically specific notions of ‘labor,’ of ‘trade,’ of ‘freedom,’ and of practices and perceptions in which relations of domination were lived.”²¹

Un año más tarde en 1998, el importante libro de Sudipta Sen *Empire of Free Trade* parece funcionar con aproximadamente el mismo ‘research agenda’, tal como señalan Cooper y Stoler. Sen presenta a la India del norte del siglo XVIII como una sociedad de mercado tanto como se caracterizó por el campo y la agricultura. En sus consideraciones, el comercio y el mercado no se reducen a la mono-dimensionalidad económica de ‘the market with capital *M*, viewed solely as an economic phenomenon’, y como tal enmascarando importantes relaciones sociales y políticas. Él “undertakes a

²⁰ Ann Laura Stoler y Frederick Cooper, ‘Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda,’ pp. 3-4.

²¹ Ibid. p. 18.

detailed exploration of the cultural meanings inherent in market exchange, tributes, and gifts under the auspices of traditional political regimes in late eighteenth-century India.”²²

Como nos dice Sen, "en lugar de ser sólo una estructura mecánica de la dominación económica y la subordinación inevitable entre el núcleo de industrialización y la periferia subdesarrollada, los resultados de la [global] expansión [del capital mercantil europeo, en este caso la relación entre Gran Bretaña y la India] puede considerarse legítimamente a la luz de la confrontación política y cultural, los conflictos, y el compromiso que establecen el contexto para el cambio económico.”²³

Sen prefiere utilizar la expresión "Estado colonizador" en lugar de el "Estado colonial". El empleo del adjetivo gerundio resiste el congelamiento de pensamiento en un concepto monolítico del Estado en el siglo XVIII, y promueve una comprensión más procesual. Esto es más o menos en sintonía con lo que se ha descrito como "toma de la colonia." Sin embargo, nunca el "estado de colonización" de la narrativa de Sen pierde su aguijón coercitivas. En otras palabras, puede decirse que la co-constitución y el carácter procesual de la situación de colonización se entiende más en términos de una dialéctica de la formación de un diálogo. Como Sen ha dicho en otro lugar, "la ideología de la formación del estado colonial, a horcajadas sobre la línea divisoria entre los actos de dominio y las ambiciones de hegemonía.

Es difícil separar el aparato coercitivo esencial del Estado colonial, su violencia instrumental, su necesidad de reconocimiento y vigilancia, y sus intentos de persuasión, de sus expresiones cotidianas funcionales, o social-las formas históricas de su legitimidad moral".²⁴ Tal cooperación conflictiva constitución es evidente en el siglo XVIII, al norte la India. Se manifiesta en la

²² Sudipta Sen, *Empire of Free Trade: The East India Company and the Making of the Colonial Marketplace* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), p. 4.

²³ Ibid. p. 3.

²⁴ Sudipta Sen, 'Uncertain Dominance: The Colonial State and its Contradictions' en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (Nueva Delhi: Social Science Press, 2006), pp. 150-151

interpretación (o discursivas) de conflictos generados por la concesión de la Farman (un orden imperial o anuncio) por el emperador mogol Farrukhsiyar en 1717. O bien, los conflictos materiales que perseguía a los pasos de la fundación de un estado fiscal-militar que poco a poco empujando los acuerdos pre-colonial y las costumbres de cada lugar del mercado. Estos conflictos pueden ser simples, pero más a menudo tomó la forma de subterfugios que la población local recurre a las trampas, prevaricación, falsificación de documentos, pecadillos y tal, para mantener el orden familiar. El énfasis en la política económica y disparó los aspectos coercitivos del colonialismo, aunque a través de negociaciones con aspectos socio-culturales, continúa sin interrupción en las consideraciones recientes de Sen de la soberanía, sus paradojas fundamentales y el cambio en la cultura política y económica de la dominación británica en el sur de Asia. ¿Cómo el mundo entremezclado de las identidades se mezclan mangle de la época colonial temprana se fue reconfigurado en términos de nuevas categorías de la distancia racial y el Estado imparcial en los últimos tiempos forma el impulso de la soberanía a distancia..²⁵ Sen pone de relieve la importancia de "reflexiones de Bhabha," en la diferencia colonial / diferencia para articular una "sociología histórica más matizada de la dominación colonial". Sin embargo, sigue hasta la afirmación de inmediato mediante la descripción de su libro como "... un estudio de la correspondencia desigual entre el conquistador y los conquistados, donde las paradojas de la identidad de ambos afectados, pero en medida muy desigual."²⁶ ¿Sería temerario suponer que el declaración sugiere que "los vencidos" tiene el peor final de la aflicción tan desigual?

Cuando el Estado colonizador vino a regular y dominar esos mercados, siguió principios contemporáneos de la economía política y desarrollo doctrinario con problemas y soluciones en su misión de regular las prácticas comerciales entre sus recién ganados súbditos. Esto tiene

²⁵ Sudipta Sen, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India* (Nueva York y Londres: Routledge, 2002).

²⁶ Ibid. p. xxvii, énfasis en el original.

consecuencias trascendentales, no sólo para los mercados y los mercados de la India del norte, sino también para todo el espectro que abarcaba la metrópoli y la colonia. “The extension of the state in Georgian England” no puede ser entendida como “just in relation to the reigning [metropolitan] concepts of political economy” but must also be understood in relation to “the definitive technologies of rule: cartography, quantification, finance, documentation, and so on.”²⁷

Ahora, Sen no ha sido el único en enfatizar la importancia de la interrelación de la política económica y los imperativos de las reglas coloniales. En lo que ella señala “un rompimiento socioepistemológico radical de recibir concepciones de historicidad, espacio, subjetividad política, y soberanía,” Manu Goswami ha estudiado cómo el espacio colonial se reconfiguró como un espacio nacional a finales del siglo XIX. En *Producing India*, Goswami coloca su énfasis directo en determinantes político económicas de tales procesos de transformación de “economía colonial a espacio nacional”, aunque explora las articulaciones interrelacionadas de lo social con lo político, lo cultural con lo económico. Su “trabajo explora la determinación recíproca entre la producción de economías políticas particulares y espacios sociales y la construcción de tales categorías como un espacio nacional y la economía en una coyuntura histórica específica y el campo mundial.”²⁸ Así, de nuevo en una consideración de conjunto de la metrópoli y la colonia en el mismo campo analítico, y un compromiso involucrado con la economía política y la cultura en el mismo campo metodológico, Manu Goswami no dice la historia de cómo la India fue *producida*.

La “determinación recíproca” de la que Manu Goswami habla se aproxima a lo que Althusser había conceptualizado sobredeterminación: una termino equivocado, tal vez, pues parece automáticamente sugerir la sobre-determinación de ciertos procesos por uno (o algunos) metaprocesos. En nuestra lectura, sin embargo, éste no es el caso. De hecho, Althusser habla de

²⁷ Ibid. pp. 16-17.

²⁸ Manu Goswami, *Producing India: from Colonial Economy to National Space* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2004), p. 7, el énfasis es mío.

procesos sociales y políticos, pero también culturales y económicos, los cuales perfilan y fueron perfilados recíprocamente. Sólo que Althusser imaginó estos procesos de mutua constitución como sucediendo dentro de una estructura vinculante. Sin embargo, esto no significa que Althusser diera primacía a cualquiera de los procesos sobre los otros dentro de una estructura histórica. Es decir, Althusser tejió lo social y lo político, lo cultural y lo económico, limpiamente dentro de la misma tela analítica. Es decir que Althusser trató algunos aspectos de la experiencia humana como fenoménicos y otros como epifenoménicos, puede argüirse, es para ir en contra del más recalcitrante antiesencialismo y antiteleologista pensamiento Althusseriano.²⁹

La idea de sobredeterminación, tal y como ha sido tratada y usada en el presente contexto, necesita un poco más de elaboración. La noción de sobredeterminación significa observar conceptos, procesos, eventos, agentes, y así, en términos de sus condiciones de existencia y efectos de su interacción. Este concepto especifica que cada proceso humano es un sitio único constituido por la interacción de todos los procesos humanos en una formación humana. Ningún proceso puede ser reducido a los efectos de un solo proceso o a un subconjunto de procesos. Cada proceso único humano participa en la sobredeterminación de todos los otros procesos humanos. Un proceso humano sobredeterminado no es una transparencia de la cual cada uno de sus constituyentes pueda ser simplemente identificado y leído. Es decir, un proceso humano no expresa (o representa) ningún o todos sus aspectos constituyentes; al contrario es el producto de un proceso complejo de transformación, donde las determinaciones surgidas de cada proceso de cambio social son alteradas en el mismo acto de interacción. La sobredeterminación es un concepto que hace énfasis en una descentralización del discurso e historia en su negación de todas las formas de esencialismo. En

²⁹ Para su amplia dedicación al establecimiento de nociones marxistas antiesencialistas y antiteleológicas, ver Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, traducido por Ben Brewster (Londres: New Left Books, 1975); Louis Althusser, *For Marx*, traducido por Ben Brewster (New York: Vintage, 1970); y también Louis Althusser, *Essays in Self-Criticism*, traducido por Grahame Lock (Londres: New Left Books, 1976).

sentido estricto al concepto seguido por Althusser, podemos afirmar que todos los procesos humanos, incluyendo todos los conceptos (sin exceptuar la sobredeterminación) usado para construir estos procesos en el discurso. En breve, la sobredeterminación es la ineluctable interefectividad de procesos en cualquier situación humana y de los conceptos en articulación de la misma situación humana.³⁰

Pero ¿cómo tal articulación interefectiva juega un papel en una situación histórica? En práctica, un momento sobre determinado, evento o estructura se ajusta a lo que Pierre Bourdieu llama el *capital étatique* o “capital estatal”: este *ensemble* de cuatro tipos de capital que legitima al Estado —violencia, capital económico —impuestos y regulación—, capital informacional —currícula, validación de conocimiento, etc.—, y capital simbólico —discurso judicial, nominación, validación—. ³¹ Ninguno de estos capitales puede sobreponerse o imponerse sobre los otros. Es este ensamblaje —o para insertar nuestra terminología, esta articulación interefectiva— de capitales que habilita al Estado para sentar sus exigencias como su suprema posición esperada de y en la punta de la sociedad. Esto es, sin embargo, lo que el Estado desea y exige que ha logrado, porque una realidad sobredeterminada dicta este estado como un proceso que debe sobredeterminar y ser sobredeterminado por la sociedad como un proceso. Así, el pensamiento Althusseriano expone el

³⁰ Lo que ofrezco aquí es una apropiación particular de Althusser. Es verdad que en Althusser, hay un énfasis en lo social; pero éste no valida la exigencia de la primacía social en Althusser ni nos incapacita para apropiarnos de los pensamientos de Althusser en una forma específica. Para el señalamiento de primera mano de Althusser, ver Louis Althusser, ‘Contradiction and Overdetermination’ en *For Marx*, pp. 89-128. El concepto de sobredeterminación inicialmente emergió como un concepto en la teoría freudiana de la interpretación de los sueños. Podría ser que Lukács era el primer marxista en tratar de apropiarse y reformular este concepto para la teoría marxista. Ver György Lukács, *The Tasks of Marxist Philosophy in the New Democracy* (1948), p 12, citado bajo la entrada ‘Totality’ por István Mészáros en Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell, 1983), p. 536. Sin embargo, Althusser era el primer marxista en señalar que el propio concepto marxista de causalidad histórica y la epistemología era sobredeterminación. Ver Louis Althusser, ‘Contradiction and Overdetermination’. Dada esta larga historia de apropiaciones múltiples y multimodales y usos, es seguro asumir que no infligimos un daño epistémico violento al concepto de sobredeterminación en nuestra insignificante reapropiación.

³¹ Pierre Bourdieu, ‘Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field’ en G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), p. 67.

límite evanescente entre el estado y la sociedad, una evanescencia que marca y pone nerviosos a los archivos de la colonia mientras los estudiamos en los casos de Jalpaiguri y Nadia.

El borroso límite entre el estado y la sociedad ha sido enfatizado por Michel Foucault. En una afirmación muy citada, Foucault dice “what is really important for our modernity – that is, for our present – is not so much the *étatisation* of society, as the ‘governmentalization’ of the state”³². Lo que interesa a Foucault es la emergencia en una Europa tempranamente moderna de una nueva forma de racionalidad política que combina simultáneamente dos modalidades aparentemente contradictorias de poder: la primera, totalitaria y centralizadora; la otra, individualizadora y normalizante. En su frase inimitable, *omnes et singulatim*, todos y cada uno.³³ Por tanto, él exploró cómo la modernidad era marcada por la emergencia de un campo más amplio de gobierno de conducta –del uno mismo, de la familia, de las instituciones, del cuerpo y demás—. Foucault entonces, saluda la unión social y política en la misma fábrica de construcción del estado en tanto que rechaza la perspectiva del poder como emanando de una fuente única y autoritaria, pero enfatiza los trabajos dispersos del poder que se escurren de, circulan a través de y mutuamente constituyen instituciones e individuos, públicos y privados. Es decir, Foucault ve el estado como una formación discursiva, donde el discurso significa” cualquier sistema semiótico como practicado”³⁴. Como él mismo ha dicho:

³² Michel Foucault, ‘Governmentality,’ en Graham Burchell, Colin Gordon, y Peter Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 103.

³³ Michel Foucault, ‘*Omnes et Singulatim*: Towards a Criticism of Political Reason,’ *Tanner Lectures on Human Values* 2 (1981): 225-54.

³⁴ Así es como Timothy Reiss lo comprende en *The Discourse of Modernism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 28.

Expressing their thoughts in words of which they are not the masters, enclosing them in verbal forms whose historical dimensions they are unaware of. Men believe that their speech is their servant and do not realize that they are submitting themselves to its demands.³⁵

Invocar a Foucault, sin embargo, tiene sus problemas inherentes. Primero, las historias que he seguido en el despertar del turno Foucauldiano, dice Sumit Sarkar en un ensayo publicado en 1995, ha frecuentemente minimizado y aún ignorado los aspectos económicos de una formación social. Sarkar escribe que “Interests and empathies for rebellions and transformations ‘from below’ now appeared excessively romantic, and attentions shifted towards studies of power-structures and assumptions of inexorable, all-pervasive cultural hegemony: a mood expressed most profoundly by Foucault ... The necessary rejection of economic reductionism that Thompson had inaugurated was transformed into a holy fear of matters ‘economic’ and avoidance of questions of production and production relations.”³⁶ . El ensayo de Sarkar, por supuesto, podría ser visto en contraste con otro ensayo como parte de un proyecto de crítica de la gravitación gradual del colectivo de los *Subaltern Studies* desde un diálogo productivo entre posiciones gramscianas y foucauldianas para una persuasión desconcertantemente foucauldiana (en su comprensión, culturalista) ³⁷ . Sin embargo, el punto que Sarkar señala no es significativo. Es verdad que los estudios de Foucault sobre las instituciones modernas del poder disciplinario —asilos, clínicas, la armada, las escuelas, las prisiones— mencionaban factorías sólo de pasada, y permanecieron significativamente en silencio

³⁵ Michel Foucault en *Les mots et les choses*, citado en Timothy Reiss, *The Discourse of Modernism*, p. 8.

³⁶ Sumit Sarkar, ‘A Marxian Social History beyond the Foucaultian [sic] Turn,’ *Economic and Political Weekly*, xxx 29th julio, 1995.

³⁷ Sumit Sarkar, ‘The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies,’ en *Writing Social History* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp. 88-102. Este artículo fue originalmente desarrollado y entregado en tres conferencias en 1995. Para una reciente reafirmación y rearticulación de la posición gramsciana en la investigación histórica, ver Sudipta Sen, ‘Uncertain Dominance.’

sobre las compañías de negocios y las corporaciones multinacionales. Segundo, y más importante para nuestras consideraciones, ¿cuáles son las consecuencias de situar a Foucault en la colonia?

El presente estudio trata de lidiar con el problema doble a través de una consideración del *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* de Deleuze y Guattari. Los autores desarrollan una poderosa crítica de la centralidad de la vida en familia y del complejo de Edipo en el desarrollo de la psique por llamar una conceptualización del ser extrafamiliar.³⁸ Ellos hacen esto por medio de una consideración de una idea de Lacan de la función del “nombre-de-el-padre” en el orden simbólico del lenguaje. Pero la cuestión crucial que ellos plantean más tarde podría ser parafraseada como sigue: ¿Qué si el nombre-de-el-padre funciona diferentemente en diferentes sociedades (sin excluir las sociedades coloniales)? Esta es la cuestión que Gilles Deleuze y Félix Guattari plantean en *The Anti-Oedipus*, como ellos van más allá de Lacan para firmemente poner sobre la mesa la vida síquica del individuo en una matriz de determinaciones ampliamente sociales más que estrictamente familiares.³⁹ Desde exploraciones de amplio rango antropológicas e históricas, Deleuze y Guattari muestran que el nombre-de-el-padre funciona como una moda edípica clásica sólo en ciertos tipos de y en casi todos los tipos en Europa – formación social y, más significativamente, este capitalismo avanzado no es una formación social. Ellos demuestran cómo las diferentes dinámicas del orden simbólico pueden estar en diferentes sociedades presentando una tipología de formas sociales basadas en la interacción de dos categorías derivadas de Nietzsche y Marx: poder y economía. Las tres formaciones sociales

³⁸ Debería notarse que el mismo Freud provee los medios para socavar lo que parece ser un axioma básico de la teoría freudiana –la centralidad de la vida familiar y el complejo de Edipo en el desarrollo psíquico –bajo la rúbrica *Nachträglichkeit*. Freud introduce este importante concepto en ‘Project for a Scientific Psychology,’ en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts, 1-411*, traducido del alemán bajo el General Editorship of James Strachey (Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1966), pp. 356-58; es importante también el aspecto de su discusión del caso del “Hombre lobo”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works*, especialmente pp. 37-38.

³⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia 1*, traducido por R. Hurley, M. Seem, y H. Lane (Nueva York: Viking, 1977).

están delineadas en *The Anti-Oedipus* –salvajes, bárbaros y civilizados⁴⁰) – no deben ser comprendidos como estadios concretos e históricos de evolución social pero más como tipos ideales, como las lógicas permutaciones de la organización social básica.

El salvajismo, en este esquema, representa el “comunismo primitivo”, una sociedad con pre-clases donde el poder circula a través de la comunidad y no permanece en un solo grupo o individuo. Esto no es una Utopía rousseauística, sin embargo, dado que la sociedad salvaje es la más gobernada por códigos de conducta, creencia y significado –códigos que Deleuze y Guattari considera inherentemente represivos. Y dado que el deseo auténtico e inconsciente es radicalmente indeterminado –o “esquizofrénico”, en sus términos, cualquier determinación fijada de esto tal como ha sido impuesto por los códigos lingüísticos y sociales, desde las inevitables distorsiones y representaciones equivocadas.

Por mucho que los códigos simbólicos de la sociedad salvaje puedan fijar de manera irrevocable y por lo tanto distorsionen el deseo, la codificación del salvaje, sin embargo, actúa de una manera relativamente igualitaria a fin de evitar activamente e incluso desactivar el poder acumulado. Bajo el despotismo, por el contrario, las representaciones de distorsión son promulgadas precisamente para establecer las divisiones de clase y jerarquía, mientras las distorsiones inherentes a todas las formas de codificación son dobladas al servicio del poder político explícito y la dominación social directa. Sólo que aquí viene el nombre-de-el-padre - o, más apropiadamente, el nombre-de-el-

⁴⁰ Capítulo 3 del *Anti-Oedipus*. Sería muy natural traer el disgusto del antropólogo para tales términos como “salvaje”, “bárbaro” y “civilizado” a fin de reflexivamente sopesar los términos usados por Deleuze y Guattari. *Caveat lector*. Deleuze y Guattari usa estos términos completamente vacíos de su carga semántica, como meros place-holders, que entonces ellos empaquetan con su muy particular estilo. Esto es lo que garantiza las traducciones aparentemente absurdas al inglés. Tomemos, por ejemplo, el término crucial “esquizofrenia”. Deleuze y Guattari distinguen absolutamente entre el proceso de esquizofrenia y la entidad clínica “la esquizofrenia”. La segunda es un producto de la recodificación forzada de la psiquiatría de una característica energía libidinal de fluir libre del proceso de la esquizofrenia. Eso es lo que garantiza las aparentemente absurdas traducciones al inglés. Tómese por ejemplo, el término crucial de ‘schizophrenia’. Deleuze y Guattari no condonan la producción institucional y el confinamiento de los “esquizofrénicos”, ni idealizan su condición. De ahí que se origine su famosa afirmación sobre la esquizofrenia tomando un paseo en el sol como estando mejor que un neurótico tendido en el diván de un psiquiatra.

déspota – que regulan el orden simbólico entero, sólo que aquí son el nombre-de-el-padre y de la dominación patriarcal en la familia nuclear, homóloga con el nombre-de-la-dominación del déspota y con la política en la sociedad en su conjunto. Aquí están todos los códigos sociales en el orden simbólico subordinados a la sobrecodificación todo-imperial "poderosos" del déspota. Como una fuente privilegiada de todo significado “autorizado” y verdadero poseedor de toda riqueza social, el déspota representa y ocupa el centro fijado del orden simbólico en la poderosa sociedad precapitalista.

Bajo el capitalismo, en contraste, no hay un centro fijo de este tipo, ni significado trascendental, ni figura autoritativa establecida; más aún, el intercambio de valores y el mercado debilitan y eliminan todos los significados tradicionales y los códigos sociales preexistentes⁴¹: la fábrica de la sociedad capitalista está construida no con concreto, relaciones cualitativas sino por cuantitativas y abstractas -por el nexo del efectivo. La base de la sociedad capitalista no es el territorio, ni el sacerdote, ni el rey ni dios, como bajo el despotismo, sino el cálculo abstracto del capitalismo mismo. El Capital, como un cálculo cuantitativo abstracto, no provee códigos universales capaces de organizar y comprender el todo de la vida social. En oposición a la codificación salvaje y a la sobrecodificación despótica, entonces, el proceso semiótico gobernante bajo el capitalismo es decodificante, la eliminación agresiva del mercado de la sociedad de todos los significados y códigos preexistentes.

Como ya hemos mencionado, las etapas históricas no son etapas históricas concretas; son tipos ideales weberianos o, más acertadamente, las tendencias ideales como a las que se refieren

⁴¹ En un proyecto cercanamente alineado a la perspectiva de Deleuze y Guattari, Foucault distingue la forma centralizada de un poder característico de despotismo francés desde el cuantificador y diseminado poder de apropiación de la dscodificación capitalista. [Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducido por A. Sheridan (Nueva York: Vintage, 1977).] La segunda es una forma de poder que Foucault mismo dice que es integral al desarrollo del capitalismo industrial. [Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, editado por Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980), p. 105.] El argumento de Foucault, como un historiador, es sin embargo un caso específico y por tanto eurocentrista, mientras el trabajo teórico de Deleuze y Guattari va más allá, como veremos más adelante.

Deleuze y Guattari. Es la superposición y la interacción entre estas tendencias ideales que dan lugar a un momento histórico. Además, cada tendencia ideal no puede ser reducida a un actor ideal específico o a un portador. Es decir, en un contexto colonial, no hay manera de que podamos reducir el colonialismo a la decodificación capitalista, mientras que las casas reinantes indígenas permanecen en las garras de la sobrecodificación despótica, a pesar de que a veces puede ser el sesgo histórico predominante. Todas o algunas de estas tendencias ideales pueden marcar las actividades del mismo actor, por ejemplo el colonialismo, mientras que una tendencia ideal particular puede invertir las actividades de una serie de actores a la vez, como la familia gobernante indígena y el gobierno colonial.

Tomemos el caso del levantamiento de los cipayos británicos en 1857. Como Kolff y Gommans argumenta, bajo el sistema de los mogolos, éstos eran relativamente hombres libres que ofrecían sus servicios militares bajo su propio acuerdo en el mercado laboral militar abierto. Ellos actuaban de una manera cercana a la alemana *Gefolgschaften* en que una banda de hombres otorgaban su lealtad a un líder de una banda. El líder entonces mediaba entre el reclutador militar del imperio o de otros pretendientes por un lado, y los miembros de la banda por el otro, para conseguir reclutas para su banda a fin de realizar el servicio militar en caso de guerra. En tiempos de paz, estos hombres frecuentemente azotaban sus tierras como campesinos y granjeros.⁴² Con el establecimiento del gobierno colonial y las actividades de los aventureros británicos tales como James Skinner, estos hombres en bandas reclutaban gente rápidamente y la incorporaban en posiciones asalariadas inflexibles del sistema militar burocrático británico –la armada india británica.⁴³ Estos hombres perdieron su libertad de elección y de ocupación. Esto fue agravado por la aceleración de los

⁴² Jos J.L. Gommans y Dirks H.A. Kolff, 'Introduction,' in Gommans and Kolff (eds), *Warfare and Weaponry in South Asia, 1000-1800* (Delhi: Oxford University Press, 2001), pp. 1-44.

⁴³ ver Seema Alavi, 'The Makings of Company Power: James Skinner in the Ceded and Conquered Provinces, 1802-1840,' *The Indian Economic and Social History Review* 30, 4 (1993), 457-66. Para mayores detalles sobre la discusión, ver Seema Alavi, *The Sepoys and the Company: Tradition and transition in Northern India 1770-1830* (Delhi: Oxford University Press, 1995). También, Gommans y Kolff (eds), *Warfare and Weaponry*.

procesos de decodificación colonial burocrática de las costumbres sociales existentes en términos de la discriminación de castas, pureza y contaminación, y la pertenencia religiosa y comunitaria, y los cipayos reaccionaron en el aumento de un motín contra el gobierno colonial en algunas partes del norte de la India.⁴⁴

Cuando los soldados se amotinaron, no sólo se hablaba en términos de codificación de los salvajes como peligro de las costumbres sociales y comunales y las costumbres religiosas, pero al mismo tiempo se invocaba la sobrecodificación despótico familiar, y se elogiaba al emperador mogol - Bahadur Shah Zafar, medio ciego, no quiere al hombre en más de noventa años, cuya autoridad territorial real se extendió un poco más allá de los alrededores de Delhi - como su líder y comandante supremo. Una vez que el motín fue sofocado por la fuerza bruta, Raj británico - como se desprende de la denominación en sí - trataron de establecerse como el déspota nuevo sobrecodificado a través de las anclas simbólicas como la Proclamación de la reina Victoria como nueva Emperatriz de la India en 1858 y el Ensamblaje Imperial de 1877. A continuación se puede ver un juego completo y la interpenetración de las diversas tendencias ideales en las actividades de los diversos actores en la coyuntura histórica de 1857 y después.

En su célebre y brillante ensayo "que representa la autoridad en la India victoriana," Bernard Cohn había explorado las consecuencias de la proclamación y el Ensamblaje posterior Imperial. La brillantez de percepción de Cohn es evidente cuando dice: "In conceptual terms, the British, who started their rule as 'outsiders', became 'insiders' by vesting in their monarch the sovereignty of India through the Government of India Act of 2 August 1858."⁴⁵ En su celebrado y brillante ensayo "Representing Authority in Victorian India", Bernard Cohn había explorado las implicaciones de la

⁴⁴ Eric Stokes, *The Peasant Armed: the Indian Rebellion of 1857*, editado por C.A. Bayly (Oxford: Clarendon Press, 1986). También ver Eric Stokes, *The Peasant and the Raj: Studies in Agrarian Society and Peasant Rebellion in Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), especialmente los capítulos 5-8.

⁴⁵ Bernard S. Cohn, 'Representing Authority in Victorian India,' en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing in India* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2004), p. 47

proclamación del subsecuente Imperial Assemblage. La brillantez perceptiva de Cohn es evidente cuando dice: Él caracteriza la proclamación como “una afirmación cultural que comprende dos teorías contradictorias divergentes del gobierno.”⁴⁶ A estos Cohn los llama modos feudal y modernistas; los nombramos la sobrecodificación despótica y la decodificación capitalista. Lo más revelador en nuestro contexto es la declaración de Lord Lytton, el virrey de la India y la persona bajo cuya supervisión el Ensamblaje Imperial de 1877 se había previsto. Es de esperar que tal conjunto sería visible el “place the Queen’s authority upon the ancient throne of the Moguls, with which the imagination and tradition of [our] Indian subjects associate the splendour of supreme power!”⁴⁷

Sin embargo, la complementariedad de los dos modos no fue consensuada naturalmente, pero obtuvo la ocasión para incesantes disputas y enfrentamientos tanto en la metrópoli y en la colonia. Cohn estudia la historia de la constitución de tan combativa y contradictoria “teoría de la autoridad” en el post-motín de la India. Entonces, ¿Sudipta Sen se encuentra en la localización de una narración brillante de lo que puede llamarse el concurso sobre el nombre-de-la-soberana en el orden simbólico colonial?⁴⁸

En nuestros casos de estudio, en Nadia, los miembros de la familia real de Krishnanagar invirtieron las estrategias paralelas de descodificación (la sobrecodificación religiosa de Nabadwip) y la sobrecodificación (en términos de la persona del rey Krishna Chandra y sus descendientes). Similar es el caso del gobierno colonial, que trata de descifrar (la sobrecodificación real de Krishna Chandra y su familia) y la sobrecodificación del orden simbólico en términos del Raj británico. Así, encontramos las mismas tendencias ideales de inversión diferentes, incluso antagónicas. En Jalpaiguri, por otro lado, encontramos que la “codificación salvaje” se traslada directamente bajo el impulso de “descodificación coloniales”, sin “sobrecodificación despótico” significativa en la

⁴⁶ Ibid. p. 48.

⁴⁷ Lytton a la reina Victoria, 21 Abril 1876, citado en Ibid. p. 54.

⁴⁸ Sudipta Sen, ‘Introduction,’ en *Distant Sovereignty*.

relación de mediación, estableciendo así la formulación de Deleuze y Guattari. Estos procesos se discuten en mayor detalle en los capítulos 2-4 (para Jalpaiguri) y 5-7 (de Nadia) de esta tesis.

Es en este sentido que podemos hablar de las racionalidades políticas de la gubernamentalidad colonial, en el sentido más plural de la frase.⁴⁹ En Nadia, por lo tanto, podemos tener racionalidades políticas de dos fuentes diferentes - la familia real indígena y el gobierno colonial – a fin de trabajar hacia un fin similar. Considerando que de Nadia y Jalpaiguri tenemos la misma racionalidad política que emana de la administración colonial, obtener refracta y ayuda a renegociar con la participación indígena, la resistencia, la complicidad y su concurso.

Un apunte sobre la cultura

A lo largo de la tesis, ha habido un intento de adherirse a las restricciones establecidas anteriormente. El ejemplo de Sivaramakrishnan, Hansen, Stepputat, Cooper, Stoler, Sen y Goswami, de llevar la colonia y la metrópoli, la economía política y la cultura al campo analítico mismo ha sido aprobado y reelaborado. Para lograr este fin, y los créditos de determinados aspectos particulares de la idea de una tendencia específica del pensamiento social en Francia (Althusser, Foucault, Deleuze y Guattari) han sido empleados. Aunque, indiscutiblemente, el estudio ha tendido más a menudo a un énfasis en la política económica, como en el caso de Sen y Goswami. Tal vez de esto se derive la preocupación de que, en los últimos tiempos, la 'cultura' se ha extendido y ha dominado gran parte de las actividades académicas a través de disciplinas. El crecimiento exponencial de los "estudios culturales" además, el énfasis primordial en la cultura ha marcado actividades de la historia, estudios

⁴⁹ David Scott ha hablado similarmente de las racionalidades políticas de la gobernabilidad colonial en su libro *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), ver especialmente pp. 23-52. Scott, sin embargo, se acerca al punto desde la orientación enfáticamente foucauldiana. Como hemos aludido, tal orientación tiene un considerable traslape con la nuestra.

literarios, la sociología y la teoría política⁵⁰ ; y yo, aunque paradójicamente el custodio convencional de la cultura, la antropología puede ser vista como retirada de aquella en el medio del aguacero cultural reciente.⁵¹

Sin embargo, es difícil para nosotros, para esquivar la cultura, para el *mofussil*, si se entiende de manera restrictiva como un campo de fecundación de identidades cruzadas, de las no-urbanas de imaginación de sí mismos y otras urbanas de imaginarse, de hecho puede ser interpretada como un discurso cultural, sea cual sea su sistema político o procedencia económica. Esto no es negar los matices de la cultura con nudos de pensamiento, sino aseverar, como James Clifford hace, “culture is a deeply compromised concept that I cannot yet do without.”⁵²

Además, el argumento ha sido que no puede haber política sin economía de la cultura - un punto que ya se ha sugerido, y trabajado en la discusión anterior. Esto no es un movimiento contrario a la intuición, ni un dilema difícil de resolver argumentativamente, porque “la codificación” después de todo, supone una simbología así como se practica, un sistema de signos. En todas las versiones de la cultura, el pensamiento, o bien los signos o las prácticas son las principales preocupaciones. Aquí, nos esforzaremos en desarrollar un método de análisis que no se incline para un lado, sino que tome

⁵⁰ Para historia, ver Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989). Los nuevos críticos historicista Stephen Greenblatt y Louis Montrose reconocen que el estudio literario se está volviendo un estudio de la cultura. Por su punto de vista y también para una buena discusión del nuevo historicismo, ver Stephen Greenblatt, ‘Towards a Poetics of Culture,’ y Louis A. Montrose, ‘Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture,’ en H. Aram Veeser (ed.), *The New Historicism* (New York: Routledge, 1989), pp. 1-14 & 15-36. Para una orientación hacia una sociología cultural, ver Ann Swindler, ‘Culture in Action: Symbols and Strategies,’ *American Sociological Review* 51 (1984): 273-86. En ciencia política, el interés en las cuestiones culturales es evidente en la reciente prominencia del fundamentalismo religioso y etnicidad, que han asumido la estatura de muchas fuentes potentes de conflictos políticos en el mundo contemporáneo. Para un ensayo que creativamente combina todas estas tendencias en la teoría política, ver Faisal Devji, ‘Imitatio Muhammadi,’ en Dube (ed.), *Modern Makeovers*.

⁵¹ Ver Lila Abu-Lughod, ‘Writing against Culture,’ en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, NM: School of American Research, 1991), pp. 137-62. Robert Brightman ha descrito este comportamiento disciplinario como un ‘lexical avoidance behavior’ – siempre poniendo “cultura” entre comillas, o estrictamente restringiéndolo a su uso adjetival (‘historia cultural,’ ‘importancia cultural,’ ‘cálculo cultural,’ etc.), o reemplazarlo con lexemas alternativos tales como “habitus”, “hegemonía” o “discurso”. Brightman, ‘Forget Culture: Replacement, Transcendence, Rerelocation,’ *Cultural Anthropology* 10 (1995): 509-46, p. 510.

⁵² James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p. 10. Raymond Williams, en 1983, dijo que “culture is one of the two or three most complicated words in the English language.” Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Glasgow: Fontana, 1976), p. 76.

los signos y la práctica en relación creativa en el sentido de la cultura. Para decirlo sumariamente, si una cultura es un sistema de signos; para que tenga sentido y sea operativo, sería necesario que firmaran los portadores, los registros encargados de hacer cumplir, que firmaran los creyentes y así sucesivamente - una gama completa de una muestra de agentes. Esto porque los símbolos no aparecen *ex nihilo* y operan en el éter no humano y feliz. La significación es la práctica humana que da forma y se forma por el desordenado mundo cotidiano de la política, economía y economía política.

Cultura es, pues, a la vez una categoría de la práctica social y política y una categoría de análisis social y político, donde los dos modos de actuar en complicidad categórica y complementariamente⁵³ se han visto como una demanda muscular de toma de dispositivo para los sujetos, grupos y todos los pueblos. Ellos viven su vida diaria en términos de culturas específicas, que imaginan su personalidad en términos de las identidades culturales específicas. Conjuntamente, varias disciplinas académicas también han llegado a participar de manera crítica y la cultura se ubica en el centro de sus preocupaciones. Como una categoría de análisis, sin embargo, la cultura ha seguido una trayectoria bifurcada de desarrollo. Hay quienes ven la cultura como un sistema (los más eminentes, Clifford Geertz, David Schneider, la escuela durkheimiana de la sociología británica representada por Víctor Turner, Claude Lévi-Strauss y sus seguidores, muchos de ellos con un modelo alternativo de toda la cultura como un sistema de símbolos y significados – conceptualizada, según Saussure, respectivamente, con los significantes y significados).⁵⁴

⁵³ Los conceptos “de categoría de práctica” y “categoría de análisis” han sido derivados de Pierre Bourdieu. Sin embargo, no están puestos como binario sino como categorías complementarias: una conexión recíproca históricamente cercana y la mutua influencia entre los usos prácticos y analíticos de cultura es presupuesto. Esto es quizá verdad de todos los conceptos que están en medio del mundo académico y los usos ordinarios. Como Loïc Wacquant señala de raza, el “continual barter between folk and analytical notions, the uncontrolled conflation of social and sociological understandings of ‘race’ ... has always mixed science with common sense and traded on the complicity between them.” Loïc Wacquant, ‘For an Analytic of Racial Domination,’ *Political Power and Social Theory* 11 (1997): 222-23.

⁵⁴ Clifford Geertz, ‘Religion as a Cultural System’ e ‘Ideology as a Cultural System,’ en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (Nueva York: Basic Books, 1973), pp. 87-125, 193-233; ‘Common Sense as a Cultural

Entonces están aquellos que ven la cultura como práctica. Ha habido una reacción profunda contra el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados, que ha tomado lugar en varias locaciones disciplinarias y en tradiciones intelectuales y bajo muchos y diferentes slogans, por ejemplo práctica, resistencia, historia, política o cultura como un conjunto de herramientas. Analistas que trabajan bajo todas estas pancartas objetan un retrato de la cultura como lógico, coherente, compartido, uniforme y estático. En lugar de eso, ellos insisten en que la cultura es una esfera de actividad práctica desempeñada por acción voluntaria, relaciones de poder, lucha, contradicción y cambio. Guiando la ola de práctica, Sherry Ortner en 1984 remarcó la política, historia y agencia, sugiriendo el término clave de Pierre Bourdieu, “práctica”, como una etiqueta apropiada para esta sensibilidad emergente.⁵⁵ Subsecuentemente, la colección de James Clifford y George Marcus, *Writing Culture*, anunció la crisis antropológica del concepto cultura.⁵⁶ Este notable trabajo en antropología ha argumentado en torno al carácter contradictorio, cargado políticamente, mutable y fragmentado de significados –ambos significados producidos en las sociedades que son estudiadas y significados que quedan en textos antropológicos. La cultura tuvo una resurrección como término performativo.

Esta batalla entre el concepto de cultura como un sistema de símbolos y significados, por un lado, y el concepto de cultura como práctica, por el otro, es, desde mi punto de vista, perverso. Sistema y práctica son conceptos complementarios: cada uno presupone al otro. Relacionar en la práctica cultural, significa utilizar símbolos culturales existentes para alcanzar un fin. El empleo de

System’ y ‘Art as a Cultural System,’ en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983), pp. 73-93, 94-120; David M. Schneider, ‘Notes toward a Theory of Culture,’ en Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds), *Meaning in Anthropology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976), pp. 197-220; Victor W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967); y *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975).

⁵⁵ Sherry Ortner, ‘Theory in Anthropology since the Sixties,’ *Comparative Studies in History and Society* 26 (1984): 126-66; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, traducido por Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

⁵⁶ James Clifford y George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

un símbolo puede ser esperado para completar una meta particular sólo porque los símbolos tienen más o menos significados determinados –significados específicos por sus relaciones estructuradas sistemáticamente con otros símbolos. De aquí que la práctica implica el sistema.⁵⁷ Pero es igualmente verdadero que el sistema no tiene existencia aparte de la sucesión de prácticas que instancian, reproducen o –más interesantemente—lo transforman. Aquí el sistema implica práctica. Sistema y práctica constituyen una dualidad indisoluble, dialéctica y dialógica: la cuestión importante no es si la cultura debería ser conceptualizada como práctica o como un sistema de símbolos y significados, sino cómo conceptualizar la articulación de sistema y práctica.

En esto, sigo a William H. Sewell Junior y su argumento sobre la coherencia de la cultura que él hace. Asume que la práctica humana, en todos los contextos sociales o esferas institucionales, está estructurada simultáneamente tanto por significados como por otros aspectos del ambiente en que ellos ocurren, por ejemplo, las relaciones de poder o la espacialidad o distribución de recursos. La cultura no es un tipo particular de práctica ni una práctica que tiene lugar en una locación social particular. Es, más aún, la dimensión semiótica de la práctica humana social en general. Él, también, asume que estas dimensiones de práctica mutuamente forman y contienen a cada una pero también que son relativamente autónomas de cada una.⁵⁸ Es en esta última formulación que Sewell se mueve muy cerca de la idea de Althusser de sobre determinación: los procesos humanos son interefectivos en práctica y articulación pero tienen una autonomía teorizable.

Podríamos pensar también en la cultura como un sistema de consideraciones de autonomía de la dimensión cultural de práctica. Tal dimensión podría pensarse como autónoma de otras dimensiones de práctica en dos sentidos. Primero, la cultura tiene un principio estructural semiótico

⁵⁷ Marshall Sahlins hizo un argumento similar en 1985 en *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 136-56.

⁵⁸ William H. Sewell, Jr., 'Toward a Post-Materialist Rhetoric for Labor History,' en Lenard R. Berlanstein (ed.), *Rethinking Labor History: Essays on Discourse and Class Analysis* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1993), pp. 15-38. Para un ejemplo de su teoría en trabajo, ver William H. Sewell, Jr., 'Political Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille,' *Theory and Society* 26 (1996): 841-81.

que es diferente de los principios estructurales políticos, económicos o geográficos que estructuran los principios que también informan la práctica. De ahí que incluso si una acción fuera por entero determinada por, digamos disparidades avasallantes en recursos económicos, aquellas disparidades tendrían todavía que ofrecer un significado en acción acorde con la lógica semiótica –esto es, en lenguaje o alguna otra forma de símbolos. Por ejemplo, el súbdito indígena empobrecido y desposeído en Jalpaiguri que enfrenta al gobierno colonial como el único empleador que busca trabajadores en las plantaciones de ese distrito, no tienen oportunidad más que de aceptar. O ellos enfrentaban la amenaza de sustitución completa por la fuerza de trabajo de Bengala del Este. Sin embargo, aceptando el empleo ella o él no simplemente se presentan ante el empleador sino entrando a una relación definida culturalmente como un trabajador de plantación.

Segundo, la dimensión cultural es también autónoma en el sentido de que los significados que la construyen –aunque influenciada por el contexto en que ellos son empleados— son conformados y reformados por una multitud de otros contextos. El significado de un símbolo siempre trasciende un contexto particular, porque el símbolo es cargado con sus usos en una multitud de otras instancias de práctica social. Así, nuestro trabajador entra en una relación de “trabajador de plantación” que conlleva ciertos significados reconocidos –de una pérdida relativa de libertad de autoempleo, de deferencia, pero también de independencia de un empleador y quizá de solidaridad con otros trabajadores de plantaciones. Estos significados son a veces sacados de otros contextos en que el significado de trabajo de plantación está determinado –no sólo de otras instancias de contratación pero de estatutos, argumentos legales, huelgas, cargas socialistas y tratados económicos. Ellos entran importantemente en definir las posibilidades locales de acción, en este caso quizá garantizando el

gran poder trabajador para resistir al empleador más que las circunstancias locales que se han dictado.⁵⁹

El significado completo de esta segunda suerte de autonomía podría volverse más clara si notáramos que la red de relaciones semióticas que construyen cultura es no isomórfica con la red de relaciones económicas, políticas, geográficas, sociales o demográficas que construyen lo que llamamos comúnmente una sociedad. Un símbolo dado o un conjunto de símbolos –digamos, el *mofussil*—es probablemente para mostrar no sólo en muchas locaciones diferentes en un dominio institucional particular (*mofussil* como un espacio sanitario de salud y recuperación física como compartido por oficiales europeos, viajeros y observadores) pero en una variedad de diferentes dominios como también (el inculto *mofussil* de imaginación urbana e indígena; el *mofussil* como el receptáculo de la auténtica y tradicional bengalidad de imaginación indígena y no urbana; el ambivalente *mofussil* de imaginación profesional e indígena; etcétera). La cultura podría pensarse como una red de relaciones semióticas a través de la sociedad, una red con una forma diferente y una espacialidad diferente más que, por ejemplo, redes económicas o políticas, aunque constituye y es constituida por estas otras redes.⁶⁰

Si la cultura tiene una lógica semiótica distinta, entonces por implicación debe ser coherente en algún sentido. Pero es importante no exagerar o no especificar correctamente la coherencia del sistema de símbolos. La coherencia del sistema cultural podría considerarse semiótico en un burdo sentido saussuriano: esto es, que el significado de un signo o símbolo es una función de su red de oposiciones o distinciones de otros signos en el sistema. Esto implica que los usuarios de cultura

⁵⁹ Para Jalpaiguri, este proceso cultural de “radicalización” de labor de plantación ha sido estudiado por Ranajit Das Gupta, *Economy, Society and Politics in Bengal: Jalpaiguri 1869—1947* (Delhi: Oxford University Press, 1992). Enfocándose en el periodo precedente a la formación del distrito colonial de Jalpaiguri en 1869, esta tesis no va hacia este aspecto de su historia. También, una toma crítica y perceptiva sobre el problema se encuentra en un film de Tapan Sinha, *Sagina Mahato*.

⁶⁰ El aspecto espacial de la cultura ha sido discutido por Claudio Lomnitz-Adler, ‘Concepts for the Study of Regional Culture,’ *American Ethnologist* 18 (1991): 195-214.

formarán una comunidad semiótica –en el sentido de que ellos reconocerán el mismo conjunto de oposiciones y por tanto serán capaces de relacionarse en una acción simbólica significativa mutua. Para usar la analogía lingüística ubicua, ellos serán capaces de usar la gramática del sistema semiótico para hacer comprensibles las palabras.

Debería señalarse, sin embargo, que esta concepción actualmente implica sólo una coherencia cultural mínima –William Sewell, Jr. la llama una *thin coherence*. El hecho de que los miembros de una comunidad semiótica reconocen un conjunto dado de oposiciones simbólicas no determina que tipo de afirmaciones o acciones ellos construirán sobre la base de su competencia semiótica. Ni significa que ellos formen una comunidad en un sentido más amplio. Ellos no necesitan estar de acuerdo en sus evaluaciones morales o emocionales de símbolos dados. El *mofussil*, por ejemplo, podía evocar en actores emociones ampliamente dispares—de enojo a orgullo, romanticismo, sentimentalismo, apatía, desdén y repugnancia. El campo semiótico que ellos comparten podría ser reconocido y usado por grupos e individuos engarzados en una fiera enemistad más que ligados por la solidaridad o por gente que siente una indiferencia relativa hacia cada uno. La existencia de coherencia cultural no dice nada sobre si los campos semióticos son grandes o pequeños, superficiales o profundos, generales o especializados. Simplemente se requiere que si el significado es existir de algún modo, debe haber relaciones sistemáticas entre signos y un grupo de personas que reconocen aquellas relaciones. En este sentido, la *Thin coherence* de la que Sewell habla complementa y enriquece la idea de Stephen White que requiere afirmaciones que sostengan en conceptos de uso ordinario y precisamente porque son conceptos corrientes en uso ordinario, necesitan ser sostenidos. White requiere una “weak ontology” de conceptualizaciones fundamentales en teoría política –como la “thin coherence” de la cultura de Sewell— e insiste que debemos

continuar el trabajo con ciertas nociones, aspectos y conceptos aunque su naturaleza maleable y contingente está ya reconocida.⁶¹

Hasta ahora hemos considerado la cultura como un sistema. ¿Cuál es la implicación de esta discusión sobre cómo podríamos conceptualizar cultura como práctica? Relacionar en práctica cultural es hacer uso de un código semiótico para hacer algo en el mundo. La gente que es miembro de una comunidad semiótica es capaz no sólo de reconocer afirmaciones hechas en un código semiótico pero de usar también el código y de ponerlo en práctica. Usar el código significa alcanzar en lo abstracto símbolos disponibles para cosas concretas o circunstancias y por tanto para plantear algo sobre ellas. Puede argumentarse que ser capaz de usar un código significa más que ser capaz de aplicarlo mecánicamente en situaciones estereotipadas –esto también significa tener una habilidad para elaborarlo, a fin de modificar o adaptar sus reglas a las nuevas circunstancias.

¿Qué cosas hay en el mundo es nunca completamente determinado por una red simbólica que arrojemos sobre ellas –esto también depende de las características preexistentes, las relaciones espaciales en que ellas ocurren, las relaciones de poder con que ellos son invertidos, su valor económico y, por supuesto, los diferentes significados simbólicos que podrían ser atribuidos a ellos por otros actores. El mundo es recalcitrante para nuestras predicaciones de significado. De esto, como Marshall Sahlins ha señalado, cada acto de atribución simbólica pone el símbolo en riesgo, lo que hace posible que los significados de los símbolos se vean declinados o transformados por las consecuencias inciertas de la práctica. Usualmente, tales atribuciones resultan en sólo pequeñas inflexiones del significado de los símbolos. Pero en algunas ocasiones –por ejemplo, cuando los jefes Hawaianos usaron la categoría de tabú para respetar su monopolio en el comercio con los mercaderes

⁶¹ Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

occidentales –atribuciones nóveles pueden tener el resultado de transformar el significado de un símbolo en formas históricamente cruciales.⁶²

Parte de lo que da a la práctica cultural su potencia es la habilidad de actores de jugar con múltiples significados de símbolos –por tanto, redefiniendo las situaciones en formas que ellos creen que favorecerán sus propósitos. La acción creativa cultural, comúnmente involucra la importación motivada o espontánea de significados desde una locación social u otro contexto. Los campesinos y los cultivadores de índigo, por ejemplo, que agresivamente resistieron la plantocracia en Bengala en 1859-61, eran incuestionablemente caracterizables como “la gente” en el sentido común del populacho o pobres rurales. Pero los intelectuales y los periodistas de Calcuta, tales como Harish Chandra Mukherjee, jugaron en la ambigüedad del término para designar a aquellos que pelearon contra la plantación del índigo como la concreta instancia de la categoría abstracta de “la gente” y el campesinado de Bengala, y exigieron representar su apremiante situación en las columnas de los periódicos. Importar la asociación de gente y la *jati* bengalí desde su propia imaginación de sí mismos hacia la violencia campesina localizada y resistencia en los distritos de Nadia y Jessore que tuvieron un importante efecto de acomodarse en una conciencia nacionalista en ciernes. Pero, más importante para nuestros propósitos, tuvo el efecto no inconsecuente de acomodamiento en una nueva orientación del *mofussil*.⁶³

Cierre: diversas notas suplementarias

La introducción presenta las dos orientaciones principales de la disertación: economía, política y cultura. Han sido discutidas en partes separadas aunque su articulación mezclada en una realidad

⁶² Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), especialmente pp. 67-72; también, *Islands of History*, pp. 136-56.

⁶³ Una discusión de la idea polivalente de *jati* será retomada en la siguiente sección.

diversa ha sido enfatizada. Una introducción no debería y no puede comprender y agotar cada pequeño detalle que el texto eventualmente compromete. Ni puede anticipar ni predecir todas las cadencias y matices de los argumentos. En el fluir de la narrativa sin embargo las estructuras seccionales se disuelven completamente. De vez en vez el fluir se detiene permitiendo la fluidez narrativa para dar lugar a la reflexión: estos pasajes reflexivos entonces, son los nodos que corresponden a las coordenadas de la introducción cartográfica.

Además no hay un hilo narrativo que guíe a través de la disertación como una sola característica unificante; más bien hay muchas distintas fibras que comprenden esta disertación “a complicated network of similarities overlapping or crisscrossing, sometimes overall similarities, sometimes similarities of detail,” que son interrelacionadas “as in spinning a thread we twist fiber by fiber⁶⁴”. En palabras de Ludwig Wittgenstein,

The strength of the thread does not reside in the fact that some one thread runs through its whole length, but in the overlapping of many fibers. But if someone wished to say: ‘there is something common to all these constructions – namely, the disjunction of all their common properties’ – I should reply, Now you are only playing with words. One might as well say, ‘Something runs through the whole thread – namely, the continuous overlapping of those fibers.’⁶⁵

La introducción no agota todas las implicaciones críticas que puntualizan el cuerpo de la disertación. Sólo toma y elabora dos implicaciones que no han encontrado un fácil acomodo en la narrativa. Consideraciones de localidad, modernidad, clase, entre otras han sido ajustadas a la narrativa donde quiera que se ha presentado la ocasión (la oportunidad se ha presentado por sí

⁶⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, traducido por G.E.M. Anscombe (Nueva York: Macmillan, 1958), p. 32e.

⁶⁵ Ibid.

misma). Sin embargo, es necesario señalar unas cuantas indicaciones preliminares que se requieren como para no abreviar la insistencia de estar en deuda con otros.

Yo había empezado por establecer el geoespacio en que Bengala había adquirido su existencia. Entonces en la discusión siguiente sobre el *mofussil* he enfatizado la localidad como una propiedad fenomenológica de la vida social, una estructura de sentimiento que es producida por formas particulares de actividad intencional y que plantea una suerte especial de efectos materiales. “Yet [the] dimensional aspect of locality,” Arjun Appadurai nos dice, “cannot be separated from the actual settings in and through which social life is reproduced. To make the link between locality as property of social life and neighborhoods as social forms requires a more careful exposition of the problem of context. The production of neighborhoods is always historically grounded and thus contextual.”⁶⁶. El argumento anima muchos de mis esfuerzos de investigación en contextos planteados históricamente de Jalpaiguri Inadia. El *mofussil* de Bengala como una forma social está abierta a una exposición cuidadosa del problema del contexto y su planteamiento histórico en el estudio de la construcción colonial de Jalpaiguri Inadia, donde la construcción colonial connota una interacción multiforme entre varios factores en varias estructuras institucionales, económicas, sociales, políticas y culturales.

Además en la comprensión del *mofussil* he encontrado la idea de Appadurai sobre el *ethnoscape* muy útil. Appadurai lo usa como una formulación ajustable a los hechos en bruto sobre el mundo del siglo XX. “Central among these facts,” él dice, “is the changing social, territorial, and cultural reproduction of group identity. As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic projects, the *ethno* in ethnography takes on a slippery, nonlocalizable quality, to which the descriptive practices of anthropology will have to respond. The

⁶⁶ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1996), p. 182.

landscapes of group identity – the ethnoscares – around the world are no longer familiar anthropological objects, insofar as groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogenous.”⁶⁷. Sin embargo, en la Bengala del siglo XIX no existía un caso escalofriantemente similar, hordas de *bhadrolok* bengalíes separados de sus casas auspiciosas ritualmente y ancestrales pusieron en vilo una vasta extensión de Bengala por las exigencias de educación y profesión coloniales —¿Estos no se aproximaron mucho a un *ethnoscape* en que la idea del *mofussil* se forjaba? Sólo aquí la escala global era limitada a lo que el colonialismo había formulado como Bengala. .⁶⁸

Unos puntos de aclaración son necesarios. La sensibilidad *mofussil* no comprende todo. Era predominantemente una idea *bhadrolok*. Es decir, era la obsesión particular de los hindúes de casta alta, es decir, las tres castas de brahman, vuaidya y kayasth que dominaban la escena del trabajo y la educación de la Bengala de los últimos años del siglo XIX. Esta gente estaba en circulación hacia y desde Calcuta y entre cada región. Hablo aquí de los hombres en servicios pactados, los doctores, abogados, maestros, y el resto de esta clase de personas. El gobierno colonial y las exigencias de educación y profesión los habían extirpado de su hogar ritual en las aldeas, las *bari*, y los habían condenado a una vida de circulación de una residencia a otra, las *bashas*. (La distinción entre *bari* y *basha* es hecha con mayor utilidad por Dipesh Chakrabarty en su *Remembered Villages*⁶⁹). El estado tangible de no pertenencia con miedo al exilio forzado, tal es mi argumento, estas clases para conceptualizar y formular un sentido de pertenencia en términos de una pertenencia unitaria y

⁶⁷ Ibid. p. 48.

⁶⁸ Para ser justos, Appadurai provee para tal punto una apropiación del *ethnoscape*.. Ibid. p. 183.

⁶⁹ Dipesh Chakrabarty, ‘Remembered Villages: Representations of Hindu-Bengali Memories in the Aftermath of the Partition,’ en Mushirul Hasan (ed.), *Inventing Boundaries: Gender, Politics and the Partition of India* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002). Escribe que “The Bengali language has preserved this sense of distinction between a temporary place of residence and one’s foundational home, as it were, by using two different words for a house: *basha* and *bari*. *Basha*, no matter how long one spends in the place, is always a temporary place of residence; one’s sense of belonging there is transient. *Bari*, on the other hand, is where one’s ancestors have lived for generations. ... *Bari* would also be exchangeable with the word *desh*, signifying one’s native land.” p. 323.

coherente al *mofussil*, un proceso doble estaba en la mesa aquí: primero el sentido de desposesión y la pérdida de la identidad requeridos para definir los límites internos de identidad, a través de la invocación de la idea ya disponible de *jati* (una palabra, un concepto, como Partha Chatterjee nos muestra, que puede comprender los registros múltiples de nacionalidad, regionalidad, casta, clase, religión y raza)⁷⁰ que era entonces retomado para corresponder a esta nueva sensibilidad del *mofussil*, el espacio orgánico para la *jati bangali* organicista. Una referencia a las raíces antiguas de las aldeas podría hacer que la identidad *mofussil* se ubicara como la verdadera representatividad de lo rural y contra la nueva ciudad colonial de Calcuta, con sus marcadores sociales y culturales no tradicionales. El *mofussil* fue entonces proyectado a la inversa: antiguo como los cerros se volvió el repositorio de valores tradicionales el cual era original y eterno en torno al ser bengalí. En contra del continuo recibido y popularmente aceptado ciudad-*mofussil*-aldea propongo una formulación alterada, un no continuo entonces: ciudad-aldea-*mofussil* en que la aldea operaba como el opuesto, la disyuntura que mantenía las dos entidades aparte. Era también la conjunción en el sentido oblicuo del ser el terreno en que las exigencias de representación y custodia del verdadero bengalí. La genealogía del *mofussil*, por tanto, es confusa en su ramificación. Comenzó más o menos como un término peyorativo para el individuo rural, inculto; gradualmente una actitud ambivalente hacia él era articulada mientras algunos vieron el *mofussil* como el repositorio del verdadero bengalí, una actitud no se sobrepuso a la otra y la dinámica era más complicada por las percepciones europeas del *mofussil*.

¿Era esta nueva imaginación del sí mismo en términos del *mofussil* el resultado de la modernidad colonial. Este tema es retomado en el quinto y en el último capítulo de la tesis. Pero unas cuantas observaciones son necesarias aquí para complementar la discusión en el último capítulo.

⁷⁰ Partha Chatterjee, 'Communities and the nation,' en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, especialmente pp. 116-117.

Ranajit Guha sostiene “the Raj was a dominance without hegemony – an autocracy that ruled without consent.”⁷¹. Los sentimientos que subyacen a dicha afirmación forzada son difíciles de perder de vista y más difíciles de no simpatizar con ellos. En este respecto colonialismo y modernidad son dos grandes bestias malvadas que vienen y devoran al inocente y a los involuntarios súbditos indígenas, mucho como lo muestra el poema de A. E. Housman, *Infant innocence*:

The Grizzly Bear is huge and wild;

He has devoured the infant child.

The infant child is not aware

It has been eaten by the bear.⁷²

Pero el poema nos dice más, el acto de violencia fundamental y en todo sentido absoluto sobre el niño pequeño, sin embargo, no es notado por la víctima en cuestión como si fuera un distraído suicida. De hecho, él puede pensarse como partícipe del acto en tanto que se vuelve una parte central de la estructura anatómica del oso (y del poema). Los sustantivos que abren y cierran el poema son oso mientras las dos frases intermedias se refieren al pequeño infante: el niño domina el escenario central, pero es englobado por el oso. La estructura lógica del verso puede funcionar sólo poniendo juntos al niño y el oso como una entidad singular e indistinguible. Es en este sentido quizá que la afirmación de Saurabh Dube es tan opuesta: “[I]t is patently inadequate to conflate the *subject of modernity* with the *modern subject*. ... [I]n speaking of subjects of modernity, I am referring to historical actors who have been active participants in processes of modernity, both subject to these

⁷¹ Ranajit Guha, ‘Not at Home in Empire,’ en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, p. 40; para una elaboración del tema, ver Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony*.

⁷² Alfred Edward Housman, *Infant Innocence* (n.d.).

processes but also subjects shaping these processes.”⁷³. De aquí podemos pensar siguiendo a Saurabh Bube y a Ishita Banerjee Dube en las ‘conjoin[t] questions of colonialism [and] issues of modernity to produce and endorse the hybrid figure, colonial modernities.’⁷⁴.

Pero siguiendo a Guha un poco más, podríamos señalar que la modernidad incluso cuando es comprendida como un proceso ha concluido en términos un tanto monolíticos. La modernidad ha sido frecuentemente definida por su causa: el capitalismo o alguna combinación de capitalismo, imperialismo y una modernidad promovida por una construcción del Estado. El antropólogo Charles Piot nombra la modernidad “those everyday forms of culture, politics, and economy associated with the rise of industrial capitalism in Europe of the sixteenth, seventeenth, or eighteenth centuries and disseminated globally by European imperial expansion – forms, however, which have no essence and whose content is unstable and shifting.”⁷⁵. Timothy Mitchell, el teórico, político e historiador declara:

We should acknowledge the singularity and universalism of the project of modernity, a universalism of which imperialism is the most powerful expression and effective means; and, at the same time, attend to a necessary feature of this universalism that repeatedly makes its realization incomplete ... If the logic of the movement of history—or of capitalism, to use an equivalent term—can be produced only by displacing and discounting what remains heterogeneous to it, then the latter plays the paradoxical but unavoidable role of the ‘constitutive outside’.⁷⁶

⁷³ Saurabh Dube, ‘Modernity and its Enchantments: An Introduction,’ en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization* (Londres, Nueva York y Nueva Delhi: Routledge, 2009), p. 9, énfasis en el original.

⁷⁴ Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, ‘Introduction: Critical Questions of Colonial Modernities,’ en Dube y Banerjee-Dube (eds), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (Nueva Delhi: Social Science Press, 2006), p. 4.

⁷⁵ Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 179 n. 1.

⁷⁶ Timothy Mitchell, ‘Introduction,’ en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), pp. xii-xiii.

Un acercamiento próximo viene desde un grupo de teóricos modernistas que creen que la modernidad es después de todo de origen capitalista (y como tal colonial), pero creen que los efectos de este proceso global y unitario de desarrollo capitalista e imperialismo europeo eran múltiples: esto produjo *modernidades*. Así tenemos a Donald M. Nonini y a Aihwa Ong usando el plural: “global capitalism and its *modernities*.”⁷⁷ El uso del pronombre posesivo es revelador porque indica que las modernidades son completamente derivadas del capitalismo global. En otro ensayo Aihwa Ong permite un grado más amplio de variación en el tema de las modernidades. Ella enfatiza “how non-western societies themselves make modernities after their own fashion, in the remaking of the rationality, capitalism and the nation in ways that borrow from but also transform western universalizing forms.”⁷⁸ Lisa Rofel, otra académica china hace una señalización similar: “Modernity enfolds and explodes by means of global capitalist forms of domination in conjunction with state techniques for normalizing its citizens.’ But ‘if one relocates modernity by viewing it from the perspective of those marginalized or excluded from the universalizing center, then it becomes a mutable project developed in unequal cross-cultural dialogues and contentions.”⁷⁹

El presente trabajo no discute la idea del desarrollo capitalista global y las ambiciones imperiales proveen el momento original para que una modernidad o modernidades emerjan, sólo con el *caveat* que el crecimiento de las sociedades industriales y de la modernidad capitalista en Europa tiene que ser entendida como un desarrollo históricamente contingente, impugnado y contraintuitivo. En cuanto a modernidad contra modernidades el presente trabajo encuentra una gran simpatía hacia las últimas, pero con un cambio significativo de énfasis. Aproximándonos a la posición de Rofel y Ong se argumenta que la articulación de modernidades es un producto de las dinámicas constituidas

⁷⁷ Donald M. Nonini y Aihwa Ong, ‘Chinese Transnationalism as an Alternative Modernity,’ en Nonini y Ong, *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism* (Nueva York: Routledge, 1997), p. 4.

⁷⁸ Aihwa Ong, ‘Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge,’ en Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge, 1996), p. 64.

⁷⁹ Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 12-13.

mutuamente entre el colonizador y el colonizado en contextos específicos histórica y geográficamente. Sin embargo el argumento en esta tesis impulsa su caracterización para probar un punto de vista descaradamente historicista. De acuerdo con lo que cada instancia de modernidad colonial e híbrida es ultra específico, a veces subyacente al actor individual. Y cada instancia debe ser estudiada en su propio derecho en tanto que es no teorizable bajo cualquier plano conceptual y general. Este no es un rechazo a la modernidad como una categoría de análisis sino un indicador de los límites de su teorizabilidad. La modernidad en otras palabras no es una garantía bajo la cual una o todas las narrativas históricas pueden ser subsumidas con impunidad. Además mientras cualquiera o todos los súbditos coloniales participan activamente en el devenir moderno. El aspecto inapropiado de esto voltea su mirada cuando nos apropiamos de todas las estrategias del ser en el mundo colonial para las exigencias y la garantía conceptual de la modernidad, por tanto incurrimos en un serio error de categorías y, digamos, especificamos erróneamente la creatividad y el enfoque de la subordinación colonial.

Termino con un último punto. Sudipta Sen argumenta que las “identities of the colonizer and colonized, the observers and the observed were much more fluid, historically contingent, and vulnerable to caprice” en el “early moment in the formation of imperial rule in India.”⁸⁰ Pero el presente estudio parece indicar de otro modo especialmente en el contexto de los últimos años del siglo XIX, la formación del distrito del Jalpaiguri. Es decir la transformación del estado colonizador procesual en el estado colonial procesado es presentada como un proceso inherentemente diferido y poco sistemático donde las partes de la colonia podían desarrollar trampas metropolitanas con relación a otras partes que eran vistas como silvestres, márgenes habitados por lo incivilizado. Todo esto registró y perpetuó la fluidez, la contingencia histórica y el capricho del gobierno colonial a través de su existencia histórica pasando su carga a su descendencia, la nación-estado que sigue

⁸⁰ Sudipta Sen, *Distant Sovereignty*, p. xxix.

siendo hostigado por las exigencias de autonomía y nacionalidad de origen provincial. No sorprende pues que la nación-estado aparecía en la imagen del estado colonizador mientras sus provincias mostraban aspiraciones nacionalistas para su independencia, un patrón establecido por Bodhisattva Kar en relación con el estado de *Assam* en India del este⁸¹. El *continuum* no sólo reitera la importancia de encuadrar todas las críticas de colonia e imperio con iguales consideraciones críticas y cautas de la nación-estado, como Saurabh Dube correctamente insiste, pero también subrayando la importancia de probar el persistente complot de la historia como una saga del progreso donde realmente los pueblos y las culturas son mapeados con autoridad en términos de temporalidades jerárquicas. Para citar a Dube:

Frequently articulated by the Ur-opposition between the primitive and the civilized, in place here nonetheless was neither a singular Western 'self' nor an exclusive non-Western 'other'. Rather, at play in this terrain were the cultural severalty of Western selves and the *historical hierarchies of non-Western otherness*.⁸²

Si lo poscolonial no puede comenzar entonces ni siquiera lo colonial ha colapsado completamente tan seguro como el crepúsculo, ni siquiera podemos pensar en un momento histórico específico cuando el estado colonial materializó la fluidez, contingencia y capricho seguros como un amanecer. Se ha quedado por siempre un proceso ansioso de colonización, es esta ansiedad de su propia no materializabilidad que dio al estado colonizador su violencia por decirlo así en Jalpaiguri, y continúa proveyendo a la nación-estado con su potencial violento digamos en Assam. Para reiterar un

⁸¹ Bodhisattva Kar, 'Coda: Can the Postcolonial Begin? Deprovincializing Assam,' en *Framing Assam: Plantation Capital, Metropolitan Knowledge, and a Regime of Identities, 1790s-1930s* (PhD Dissertation: Center for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 2007).

⁸² Saurabh Dube, 'Modernity and its Enchantments: An Introduction,' en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*, p. 4, énfasis mío.

lugar común en cualquier relación asimétrica de poder las ansiedades del dominante son capaces de causar gran dolor a los intereses del subordinado.

Disposición del terreno

El primer capítulo abre en la ciudad de Calcuta con consideraciones de textos urbanos del siglo XIX con comentario social. Explora la actitud urbana de desdén hacia el no urbano *mofussil*, pero al mismo tiempo expone cómo el *mofussil* hubo penetrado subrepticamente y conformado esta misma actitud —estos mismos textos— de origen urbano. El *mofussil* era un escándalo, íntimo. No podía ser evitado fácilmente. El capítulo introduce ciertas categorías clave que son tratadas en los siguientes capítulos.

Pero, ¿qué sobre el desarrollo histórico del *mofussil* que estamos discutiendo? Esto forma la estructura de la tesis. A manera de flashback cinemático, me concentro en dos locaciones geográficamente dispares para explorar la problemática. Primero, en un conjunto de tres capítulos, me enfoco en la construcción del espacio del distrito de Jalpaiguri en el norte de Bengala y entonces, en un segundo conjunto de capítulos, mi interés se centra en la reconfiguración del espacio distrital de Nadia. El uso de dos palabras diferentes como “construir” y “reconfiguración” son no sólo un prolema de estilo y vocabulario. La cuestión es interesante. Jalpaiguri estaba hecha por los trabajos de los intereses económicos coloniales en las fronteras de Bengala en las postrimerías del siglo XIX mientras Nadia había sido, por siglos, el asiento del aprendizaje y de la cultura sánscrita, el lugar natal de Chaitanya, el reino de varias dinastías ilustres. Este último tenía que ser reconfigurado y por tanto articulado con respecto a los intereses del nuevo gobierno colonial.

Evidentemente, entonces, los tres capítulos sobre Jalpaiguri están más relacionados con los imperativos económicos, aunque nunca ignorando su nexo ineludible con cuestiones de cultura. Los siguientes capítulos sobre Nadia hacen una transición hacia un énfasis mayor sobre la cultura,

identidad, identidad cultural, aunque igualmente el caótico desorden con racionalidades políticas de gobierno nunca será evitado. Aquí, la introducción imita el texto en discusión de la política económica primero y después la cultura, aunque la interpenetración de los temas nunca son quitados.

Los capítulos sobre Nadia se enfocan en el surgimiento de una consciencia pro-*mofussil* estridente en la ciudad de igual modo que el *mofussil* en las últimas décadas del siglo XX. Esto nos involucra en consideraciones de modernidades coloniales estrategias de la construcción de uno mismo de diferentes hilos que se encuentran en Jalpaiguri. Todo este río desemboca en el hecho de que no hay una onto-historia singular del *mofussil* –o para usar el término equivalente en mi comprensión, Bengala. Sin embargo, la consciencia *mofussil* como vino a ser articulada a fines del siglo XIX, tuvo fuertes dejos monolíticos. ¿Cómo esto fue posible es tema recurrente de investigación a través de la tesis?

Al final no hay resoluciones o enunciaciones fáciles, porque éste es un estudio de la construcción colonial del *mofussil* donde éste es entendido simultáneamente como una estructura de sentimientos y un proceso de articulación bengalí no urbano y multiforme. Tales conceptos de uso ordinario inevitablemente eluden los rigores de la estructuración definicional. Como tal, la conclusión trata de elucidar la cuestión crítica del por qué, aunque *mofussil* y Bengala son a veces usados intercambiabilmente, no han sido confrontados sino mantenidos como conceptos sustantivos separados. Además, la discusión que concluye plantea las implicaciones varias de esta tesis, sucintamente discutiendo temas que fueron tocados pero no elaborados debido a presiones de la consistencia narrativa y argumentativa, por un lado, y sugiriendo un guión para las direcciones que este proyecto podría tomar después de la construcción colonial del *mofussil*, por el otro lado. Si después de todo, sólo conceptualizaciones tentativas del *mofussil* son ofrecidas antes yo cierro mi labor. En otras palabras, no hay esfuerzos que muestren la pluralidad irreducible de las posibilidades de pensar en torno al *mofussil*. “In truth, it is not enough to say ‘Long live the Multiple,’ difficult as it

is to raise that cry; No typographical, lexical, or even syntactical cleverness is enough to make it heard,” dice Deleuze y Guattari. En lugar de eso, ellos responden “The multiple *must be made*.”⁸³

⁸³ *Le multiple, il faut le faire*. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2*, traducido por Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

Haciendo Tabula Rasa

Narrativas no-urbanas en las *Nakshas* de la Calcuta del siglo XIX

Permítanos suponer que dos familias de Calcuta han ido de vacaciones a Benaras. Se han registrado en el mismo hotel situado a la orilla del río sagrado, Ganga; y, por casualidad, los jefes de las familias se encuentran en el vestíbulo de dicho hotel. El intercambio de cumplidos empieza:

— ¿De dónde es usted?

— De Calcuta.

— ¿Dónde vive en Calcuta? ¿En el norte o el sur?

— En el norte.

— ¿Qué parte de Calcuta Norte: *Hatibagan?* *Phoreypukur?* *Shyambazaar?*

— No, en realidad vivo un poco más al norte.

— Ya veo. Entonces, ¿vives en *Belgachhia* o *Patipukur?*

— No, no. Vivo en *Kalindi* pasando la Avenida Bangur.

Ahora, le toca al otro señor hacer las mismas preguntas. Las normas de caballerosidad y comportamiento bengalí lo exigen. “¿Y usted, dónde vive?” le pregunta a su interlocutor.

— Yo vivo fuera de Calcuta.

— ¿Pero dónde?

— Bhabanipur

Un silencio incómodo resulta.¹

¹ Sudhir Chakrabarti. *Sadar-Maphashshal*, Calcutta: Papyrus, 1990. p. 49. *Bhabanipur* es una de las partes ‘nativas’ más antiguas de la ciudad, mientras que lugares como *Kalindi* han mejorado sólo últimamente, en las últimas tres o cuatro décadas. Típicamente, los habitantes del *Bhabanipur* tradicional consideran que lugares como *Kalindi* están en el quinto pino; de ahí su comentario sarcástico. Hay que apuntar que

Abundan semejantes cuentos. La risa que estas anécdotas – al margen de que sean verdaderas o ficticias – engendran nos hace pensar en donde la ciudad termina y donde el *mofussil* empieza. Por supuesto, la mayoría de los paladines de Calcuta tiene una solución sencilla de este problema: Calcuta es la ciudad; y el resto es rural. Pero, no. Al fin y al cabo, no es tan fácil. El anecdotista del presente cuento nos narra más: “Mi amigo, Sachin, me dice que hay una sola ciudad en Bengala Poniente, y esa es Calcuta, y el resto es un conjunto de aldeas y aldehuelas. Pero esto es una exageración. Si pensamos detenidamente, es seguro que nos daremos cuenta de que el *mofussil* tiene una forma completamente distinta.”²

SITUATING THE TERMS OF THE DISCUSSION: *ties that bind*

La anécdota arriba mencionada nos introduce al primer término de nuestro tema, el *mofussil*. Tomando el sentido amplio de *mofussil* como un autoconcepto no urbano articulado vis-a-vis Calcuta, mi indagación trata de rastrear la presencia activa y la influencia moldeadora de dicho concepto en una tradición literaria bengalí del Siglo XIX— la *naksha*. Así pues, es necesario que dedicamos tiempo al esbozar la acepción básica y el alcance de cada uno de estos dos conceptos – lo no urbano (es decir, el *mofussil*) y la *naksha* – y que los situamos en su contexto histórico.

Lo no urbano

Hay que notar que *Bhabanipur* a finales del siglo XVIII y a principios del XIX fue considerado como fuera de la ciudad, el área limítrofe de ésta. The punch of the sarcasm inheres partially also in invoking that past. Keya Dasgupta cita un mapa británico de Calcutta del año 1796, titulado: ‘A Survey of the ground to the Southward of Chowringhy and the General Hospital including the whole of Bowaneepore, performed in October, November’. Ver Keya Dasgupta. “Genesis of a Neighborhood: The Mapping of Bhabanipur”. *Occasional Paper* 175. Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta, March 2003. pp. 1 & 25 n. 2.

² *Ibid.*, p.49. Seguramente Sachin iba a ser un amigo calcutense del supuesto autor mofussilita.

Los empeños de definir el *mofussil* han fracasado frecuentemente a causa de su carácter contradictorio. En 1824, Bhabanicharan Bandyopadhyay – escritor, editor, periodista, uno de los líderes de la asociación conservadora de los hindúes de Calcuta, la *Dharmasabha*, un políglota quien solía hablar bengalí, inglés, sánscrito, y persa con la misma desenvoltura, y además un viejo empleado de la *Compañía Británica de las Indias Orientales* – intentó abordar una de las primeras definiciones del *mofussil* en la lengua bengalí en su libro *Kalikata Kamalalaya*.³ Él explicó: El *mofussil* significa *gopan* ó *aprakash*, es decir ‘secreto’ o ‘sin revelar’.

La siguiente aportación viene posteriormente en *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases* (1886). En este caso, no sólo tenemos una sino dos definiciones las cuáles de hecho son nebulosas e incluso contradictorias. El *Glossary* declaró que el *mofussil* es: “ ‘the provinces,’—the country stations or districts, as contra-distinguished from ‘the Presidency’; or, relatively the rural localities of a district as contra-distinguished from the *sudder* or chief station, which is the residence of the district authorities.”⁴ Así las cosas, tanto el lingüista como el administrador nos dejaron sin cualquier indicio. Entonces no es asombroso que David Ludden en su libro *An Agrarian History of South Asia* cita de *Hobson-Jobson* la/s misma/s definición/es

³ Bandyopadhyay, Bhabanicharan, *Kalikata kamalalaya*, en Sanat Kumar Gupta (ed.). *Rashorachonashamogro* (henceforth *KK*). Naboparto Prokashon: Calcutta, 1987. p. 12. Para una detallada discusión sobre la vida y trabajo de Bhabanicharan, ver la introducción del libro de Sanat Kumar Gupta “Bhabanicharan Bandyopadhyay: 1787-1987”, pp. v-x. Todas las traducciones del bengalí son mías, a no ser que se mencione otra cosa.

⁴ Si la totalidad de las ‘provincias’ tiene que ser designada como el *mofussil*, entonces el segundo tablón de la definición no puede sostenerse en la medida en que ‘the *sudder* or chief station’ cannot resist its non-*mofussil* identity from collapsing into the ‘rural localities’. *Hobson-Jobson: A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases*, eds. Henry Yule and A.C. Burnell, first published 1886; nueva edición 1985, p.570.

ambigua/s del *mofussil* al inicio de un capítulo titulado ‘The Mofussil’ y no explica nada más.⁵

¿Qué vamos a hacer ahora? Ciertamente podemos recurrir a Ranajit Guha. En 1974, Ranajit Guha publicó un ensayo largo: “Neel-Darpan: The Image of a Peasant Revolt in a Liberal Mirror”.⁶ En su glosario también el *mofussil* importuno se ha metido a hurtadillas. Guha dice el *mofussil* es “the country, as distinct from Calcutta”. Uno tiende a estar de acuerdo con él, particularmente porque Guha refiere a Dhaka, la capital actual de Bangladesh y el antiguo centro de comercio y del poder político, como lejos de la metrópoli y *mofussil*. En cierta manera, pues, venimos de regreso al punto de partida.

El *mofussil* es por fin cualquier lugar afuera de Calcuta. Lo ‘afuera de Calcuta’ es imprescindible para un entendimiento del *mofussil*: en otros términos, todo lo que no es Calcuta no es *ipso facto* el *mofussil* de Bengala. Es decir, Ulán Bator o las Islas Malvinas no es parte del *mofussil* de Bengala. Este último puede ser considerado sólo en conjunción con Calcuta, la ciudad colonial. Se definía sí mismo a contraposición de la ciudad. La ciudad era el exterior, ‘lo afuera’ – a la vez constitutivo y disyuntivo – del autoconcepto *mofussil* y viceversa.

Sigilosamente hemos dejado el intento de definir el *mofussil* y ahora estamos abordando las consideraciones sobre la que Sudhir Chakrabarti había descrito como ‘la forma distinta de *mofussil*’, es decir un complejo de sensibilidad, autoconcepto y ubicación social que pertenece al *mofussil*.

Recientemente, ha surgido una tendencia corriente y de sentido común que equipara el *mofussil* con el barrio residencial o el suburbio. Este mismísimo ‘sentido común’ que

⁵ Ludden, David, *The new Cambridge history of India*, vol. IV.4: An Agrarian History of South Asia, Cambridge University Press: Londres, 1999.

⁶ Guha, Ranajit. ‘Neel-Darpan: the image of a peasant revolt in a liberal mirror’ en David Hardiman (ed.) *Peasant resistance in India, 1858-1914*. Delhi: Oxford University Press, 1993. pp. 60-110. *Neel-Darpan* fue escrito por Dinabandhu Mitra a finales de 1860 condenando las atrocidades de los ‘plantadores de índigo’ que provocaron un levantamiento general campesino en nueve distritos de Bengal hacia principios de 1860.

apuntala dicha tendencia es sospechoso. Podamos seguir los pasos de Gramsci al decir que su radicación en la esfera de ‘sentido común’ es precisamente la que debemos interrogar con el fin de que sus efectos – diríamos ‘valores’ e ‘ideologías’ – sean enfatizados.⁷ Desde mi punto de vista, la interpretación del *mofussil* como el suburbio está basada en el afán urbano de Calcuta que trata de describir el *mofussil* como una forma social, cultural e incluso políticamente subordinada a la ciudad ‘gloriosa’. Debería ser el *sub-urbio*— subordinado a lo urbano. Regresaremos dentro de poco al asunto porque este esfuerzo urbano para subordinar y el proceso de subordinación constituirían la parte medular del presente capítulo. Por el momento, mantengamos la idea del *mofussil*-como-suburbio en mente para (poder) historiarla.

El suburbio no lo era, al menos como un concepto del Siglo XIX. En su libro *The Condition of the Working Class in England*, Frederico Engels analizó la planificación urbana por la cual se les hizo invisible los ‘sucios’ a la burguesía. Él argumentó que Manchester estaba distribuida en tres círculos distintos: el círculo interior de comercio, donde los bloques de oficina y los almacenes ya estaban parcialmente ocultos tras las tiendas de moda de las avenidas principales; un segundo círculo de la vivienda de la clase obrera; y el último círculo exterior del suburbio donde residía la burguesía. El círculo interior y el círculo exterior se conectaron por las avenidas principales a lo largo de las cuales desarrollaban tiendas de un ‘buen’ tipo para servir a la burguesía en su camino. En el intento, la vivienda obrera ‘desapareció’ detrás de la fachada respetable.⁸ Así el barrio bajo fue separado del suburbio: “the undrained clay beneath the slums oozed with cesspits and sweated with fever; while gravelly heights of the suburbs were

⁷ Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971. p. 323f.

⁸ Engels, F. *The Condition of the working class in England*, traducido por W.O. Henderson and W.H. Chaloner. Oxford: Blackwell, 1971.

dotted with springs and bloomed with health.”⁹ Pues, en la lógica de las ciudades británicas del siglo XIX, el suburbio fue la morada de los ricos – es decir, fue el refugio del poder y riqueza burguesa. Ése fue el círculo exterior de la ciudad, mientras que en el círculo interior habitaban los pobres rodeado por ‘barrizales de suciedad’ y ‘charcos de orina rancia y excremento’.¹⁰ El suburbio, en este sentido, era un espacio *físicamente* construido y existente; además, era contiguo a la ciudad. El *mofussil* de nuestra consideración era ninguno de estos. Una onto-narración completa del *mofussil* está fuera del alcance de este capítulo y tiene que esperar por el momento. Basta señalar, si bien provisoriamente, que el *mofussil* era y todavía sigue siendo algo psico-geográfico.¹¹ Propiamente dicho, él no podría ser trazado cartográficamente sobre la escala impasible de Mercator. Siguiendo la misma lógica podemos afirmar que él nunca podría tener una contigüidad *física* con la ciudad de Calcuta: es decir, un hombre del *mofussil* podría aparecer tanto en Cooch Behar del norte de Bengala como en Bhadreswar ó Bali, justo al costado de Calcuta.¹² Según mi entendimiento, el *mofussil* era una actitud de pertenencia no urbana, un espacio psico-social del autoconcepto contra-Calcuta. Eso es

⁹ Dyos, H.J. and D.A. Reeder, ‘Slums and suburbs’ in H.J. Dyos y M. Wolff (eds.) *The Victorian city*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1973. Vol. I, p. 370.

¹⁰ Engels, 1971. p. 75, 58.

¹¹ “*Psychogeography* could set for itself the study of the precise laws and specific effects of the geographical environment, consciously organized or not, on the emotions and behavior of individuals. The adjective *psychogeographical*, retaining a rather pleasing vagueness, can thus be applied to the findings arrived at by this type of investigation, to their influence of human feelings, and even more generally to any situation or conduct that seems to reflect the same spirit of discovery.” Guy Debord, ‘Introduction to a critique of urban geography’ en Ken Knabb (ed. y trad.) *Situationist International anthology*; traducción en colaboración de Nadine Block y Joël Cornuault. Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 1981. p. 6. Expando la idea de conectarla con las condiciones materiales del colonialismo que rearticulaba en sus propios términos la localización geográfica de ‘Bengal Proper’ y por lo tanto obligando a la población a re-imaginarse a sí mismos. Ciertamente, esto está dentro del escrito de Debord, pues escribe: “[Psychogeography] does not contradict the materialist perspective of the conditioning of life and thought by objective nature.” p. 5-6. No estoy completamente cómo con tal formulación. Pero por ahora es todo lo que tengo.

¹² Estos no son ejemplos arbitrarios. Sobre el carácter *mofussilite* de Cooch Behar, ver Tekchand Thakoor (Pearychand Mitra). *Mad khawa baro day, jaat thakar ki upay* en Kanchan Basu (ed.) *Dushprapyo Shahityo Shangroho*. Calcutta: Reflect Publication, 2002. vol. 3, pp. 200-202. Sobre Bhadreswar y Bali, ver Tekchand Thakoor (Pearychand Mitra). *Aalaaler gharer dulal* [Henceforth, AGD]. Calcutta: Kamini Prakashaloy, 2005. El libro entero gira alrededor de una familia de Bhadreswar.

solo un aspecto de la mente *mofussil*, como indicamos en la introducción. En el presente capítulo orientaremos a este aspecto al margen de lo demás.

Al seguir, ahora podemos regresar al asunto de la subordinación urbana del *mofussil*.

La discusión sobre el autoconcepto *no urbano* anticipa la posibilidad de un discurso *urbano* que se acerque la imaginación de un Otro no urbano. Las mito-historias originarias de Calcuta abundan en los cuentos de las higueras de bengala, los comerciantes ingleses y en la saga de un ‘no-lugar’ lo cual, casi de la noche a la mañana, se convirtió en una ciudad colonial bulliciosa – en la Londres del este. La historia procesual de la formación urbana necesitaba que Calcuta se construyera por atraer a – y ubicar en – sí mismo una población desde ‘los alrededores’. Estas personas acudieron a la ciudad en la búsqueda de educación, trabajo, y mejor sustento. Esperaban que el nuevo gobierno colonial les diera la oportunidad. Ellas olvidaron sus raíces fácil y rápidamente; y, en la ciudad, nació el grupo de los paladines rabiosos de Calcuta, los Corleone de la cultura de Calcuta. Entre los ricos y ‘urbanos’, surgió una sensibilidad grupal o, en las palabras de Frederick Cooper, una grupalidad urbana (inglés: *groupness*). Es decir, la convergencia categórica debido a la procedencia de la ciudad, por una parte, y la conectividad relacional debido a la presencia en la ciudad, por otra parte, alimentaron un sentimiento de ‘pertenencia juntos’ (‘belonging together’ o el *Zusammengehörigkeitsgefühl* de la terminología de Max Weber) lo cual, a su vez, englobó dicho sentido de grupalidad urbana.¹³

Ahora bien si una formación urbana es un proceso, continúa. Cuando ondas subsiguientes de personas continuaron desembocar en Calcuta, el ente recién nacido de los Calcutanos elaboró para sí mismo una distinción entre lo fino urbano (eso es, sí mismos) y lo inurbano tosco (el rústico). Ésta distinción podría funcionar a base de un

¹³ Cooper, Frederick (with Rogers Brubaker). ‘Identity’ en F. Cooper. *Colonialism in question: theory, knowledge, history*. Berkeley y Los Angeles, California: University of California Press, 2005. Para una discusión detallada, ver pp. 75-77.

sentimiento de desconocimiento lo cual los habitantes de la ciudad sentían en esta multitud no urbana. El forastero en la ciudad no es una persona que pertenece a un mundo ajeno el cual es más allá de cercanía o lejanía. “El forastero, como los pobres y como diversos ‘enemigos internos’, es un elemento del mismo grupo. Su estatus como un miembro de pleno derecho implica que está a fuera del grupo y, al mismo tiempo, que se enfrenta con el grupo.” Siguiendo el pensamiento de Simmel, podríamos decir que la figura del forastero representaba una ‘unión de cercanía y lejanía,’ porque ser forastero significa que “él, que ... esté lejos, está en realidad cercano.”¹⁴ El *mofussil* se radicaba en el corazón de la autoconciencia urbana. Al forjar su propia grupalidad por el medio de rechazar (y alejarse de) lo no urbano, la ciudad estaba confesando la contigüidad contagiosa del *mofussil*. Si el *mofussil* fuera un escándalo, era uno demasiado íntimo— grosero, ribaldo, y el fundamento del derretimiento moral y todo lo que era ilícito para el ser urbano. La posibilidad de polución próxima produjo paranoia en papel: así nacieron las *nakshas*.

La *naksha*

En el entendimiento general, las *nakshas*¹⁵ son los comentarios sociales del siglo XIX que criticaban la supuesta decadencia moral de la ciudad de Calcuta. La crítica es generalmente expresada a través de una prosa humorística e incluso sarcástica. Al criticar la cultura y la vida urbana, las *nakshas* se convirtieron en textos fuertemente urbanos. Al contrario de esta tendencia de leer las *nakshas* como comentarios urbanos, yo propongo una lectura a contrapelo: una lectura a través de la óptica del *mofussil*.

¹⁴ Simmel, Georg. ‘The Stranger’ en K.H. Wolf (ed. y traducido.) *The sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950. p. 402.

¹⁵ La palabra *naksha* en otros idiomas de la India, especialmente en Hindi, significa un mapa. Dada la confusión, es menester mencionar que en bengalí del siglo XIX, la palabra significa un comentario social, generalmente humorístico.

Además, propongo que el género literario de la *naksha* debe ser reconsiderado completamente para re-articarlo en una manera bastante diferente. ¿Cómo lo hago?

Cabe mencionar dos aclaraciones. Primero, las *nakshas* eran solamente una manera de negociar con el Otro identitario. En segundo lugar, cabe precisar que estos textos no eran los únicos tratamientos de negociación y cuarentena del Otro identitario. Concebido estrictamente como comentarios sociales del siglo XIX sobre la ciudad y la vida citadina, las *nakshas* son bastante generalizables en sus preocupaciones. Comparten, por ejemplo, con *Report ... on an enquiry into the sanitary conditions of the laboring population of Great Britain* de E. Chadwick, o con *London labor and the London poor* de H. Mayhew, la misma proclividad de construir una cadena o serie metonímica de contagio social con la ‘prostituta’, el ‘pobre’, etcétera como algunos de sus eslabones privilegiados. Quizá por su contexto histórico, las *nakshas* refieren a la casta baja como un eslabón adicional e importante. Sin embargo la diferencia entre estos dos géneros parecidos de obra literaria se basa en la observación de mientras que en los textos ingleses la cadena metonímica de contagio social siempre se conduce a la clase obrera, en las *nakshas* la infaliblemente conduce al *mofussil*. Al menos, eso es lo que intento a demostrar.

No obstante, hay otras similitudes entre estos textos. Comparten una obsesión gárrula con el cuerpo del Otro. La relación de la división y exclusión social con la producción del deseo en el siglo XIX emerge con gran claridad de los retratos sensuales, e incluso táctiles, del cuerpo del Otro. Consideran el párrafo inicial de *Hutom Pyanchar Naksha*:

Everywhere in the city of Calcutta one can hear the roll of the *dhaks*; the back of the *charkees* are itching for activity; the ironsmiths are forging the *ban*, *dashloki*, *kanta* and *bonti*. People of the *chbutor*, *goyla*, *gandhobeney*, and *kanshari* castes—adorned with ornaments, with *nupur* on their feet, *chandrahar* around their waists, wearing *sipai-perey saris* from Dhaka as

dhotis, with *gamchas* of Tarekeshwar in hand, with threads around their necks from which *bilvapatro* dangled—are in a mood of celebration. “There’s to be *gajon* at our babus’ place”.

16

Éste no es de ningún modo un pasaje ocasional. La *naksha* de *Hutom* está repleta de tales descripciones marcadas por el exceso lingüístico: semejante pasajes se recrudecen y son constantes. Permitiéndonos una divagación juguetona, podemos citar de la descripción marxiana del lumpemproletariado— la ‘masa desintegrada e indefinida’ lo cual desplaza el proletariado emergente. En *The Eighteenth Brumaire*, él escribió:

Alongside decayed *roués* with dubious means of subsistence and of dubious origins, alongside ruined and adventurous offshoots of the bourgeoisie, were vagabonds, discharged jailbirds, escaped galley slaves, swindlers, mountebanks, *lazzaroni*, pickpockets, tricksters, gamblers, *maquereaus*, brothel-keepers, porters, *literati*, organ-grinders, ragpickers, knife-grinders, tinkers, beggars, —in short, the whole, indefinite, disintegrated mass thrown hither and thither, which the French call *la bohème*.

Marx peinó latín, francés, e italiano para lograr hacer una descripción que resulta barroca. Marx consideraba estos grupos como marginales a la producción. Sin embargo, paradójicamente, los describió casi por fuerza en los términos de sus ‘profesiones’: ‘carteristas, marrulleros, ... garañones, porteros, *literati*, organilleros, traperos, afiladores de cuchillos, reparadores de ollas, mendigos.’ Para *Hutom* también, tales inventarios detallados rayan en la sensibilidad barroca; él también enumera las personas

¹⁶ *Shatika Hutom Pyanchar Naksha*, editado por Arun Nag. Calcutta: Ananda Publishers, 2008. p. 41. (Henceforth, *HPN*). *Dhaks*: tambores. *Charkees* son personas que perforaban sus cuerpos, especialmente las espaldas, con instrumentos puntiagudos como parte de la celebración *Charok*. *Ban*, *Dashloki*, *Kanta* y *Bonti* eran instrumentos usados para rituales de perforación y auto-mutilación. *Chhutor*, *goyla*, *gandhobeney*, y *kanshari*: varias castas bajas; el carpintero, lechero, esparcidor de incienso, forjador de latón. *Nupur*, *chadrahar*: ornamentos. *sipai-perey sari*: un tipo particular de *sari* que los tejedores de Dhaka empezaron a producir después del motín de Sepoy de 1857. *Gamcha*: tipo de toalla.

por sus ‘profesiones’ y castas (lo que agrega a la narración una trascendencia social más amplia): el ferretero, el carpintero, el lechero, el perfumero, el latonero, etc. Y se unen los dos la repugnancia social por esta multitud ‘deshonrosa’. Además se comparten entre ellos el locus: las calles mezquinas del deseo urbano.

Las calles eran la ensaladilla, la mezcolanza donde el buhonero, el hombre de negocio, la prostituta, el oficinista, y las castas bajas se competieron entre ellos por espacio. Uno no experimenta la calle simplemente como un lugar de los forasteros, sino experimenta sí mismo como un forastero allá. El desconocimiento mutuo de estar juntos en la calle, se articulan en las páginas de las *nakshas*. Al ser los comentarios putativos sobre la vida urbana, las *nakshas* narran la calle como una metáfora de la ciudad.

Sin embargo, mientras que estos cuerpos eran observados y descritos por los escritores de las *nakshas*, la distancia física desde ellos tenía que ser garantizada también. Al fin y al cabo, los objetos de su observación eran cultural y socialmente nauseabundos. El observador – es decir, el escritor – los miraba desde un punto de vista *alto*, una ventana alta, un balcón elevado o cualquier percha superior. Hutom, por ejemplo, los observaba desde el firmamento (*antarikkho*), así estableciendo dicha distancia de vital importancia. La centralidad de *Hutom Pyanchar Naksha* caracteriza todas las discusiones sobre el tema. Ya sería evidente que la mía no es una anomalía. De verdad eso no impide nada en la medida en que el enfoque temático no produzca una marca particular de pensamiento ligado angostamente al concepto del *genre* (o el género, literariamente abordado) lo cual asiduamente demarca unos discursos literarios específicos y los destina a unas prácticas literarias específicas. Es decir, los poemas se ciñen a un ‘discurso poético’, las novelas a un ‘discurso de las novelas’, hasta que podríamos hablar de un ‘discurso de la *naksha*’ tomando la obra de Hutom como la mejor muestra de dicho discurso tanto como el poema ‘Canonization’ de John Donne se considera la

mejor muestra del ‘discurso poético’ por los ‘New Critics’.¹⁷ Sí, así es el ‘New Critical Approach’ derivado del formalismo ruso. Entre muchas de sus consecuencias analíticamente peligrosas, una se destaca por la inserción subrepticia de una jerarquía en el aprecio de los textos literarios. Allen Tate, por ejemplo, no podría apreciar la novela *Finnegans Wake* de James Joyce porque creyó que la obra estaba estilísticamente por todos lados: no era ni una novela, ni siquiera un poema. Sin embargo, al sugerir la existencia de una jerarquía de los discursos literarios en que ‘lo poético’ era superior al resto, por lo menos alabó ¡‘los momentos poéticos’ en la novela!¹⁸

Proponemos que dicha jerarquía – a veces tácita, algunas veces estridente – apuntala las discusiones sobre las *nakshas*.

Primero, el ‘género’ de la *naksha* está sometido a los imperativos de definición. Sus características principales tienen que ser lo siguiente: el humorismo suficiente (*hashyarah*); el sarcasmo contra las iniquidades sociales o contra individuos; sugerencia para la mejora de estas perversidades sociales; exageración para impartir un sesgo mordaz al humorismo; el coloquialismo; descripciones insinuantes; y tamaño corto.¹⁹ Uno puede añadir a la enumeración el concepto de *jugolakkhon* (o el *Zeitgeist*).²⁰ Una vez que la esfera literaria de las *nakshas* haya sido delimitada, uno podría elaborar incluso una taxonomía rudimentaria:

Las *naksha* tiene más o menos dos formas: la primera se expresa por esbozos fragmentarios de los caracteres o la narración de un acontecimiento social;

¹⁷ Para un tratamiento ejemplar, ver Cleanth Brooks. *The well-wrought urn*. New York: Harcourt Brace, 1947.

¹⁸ Para una discusión detallada, ver Paul A. Bové. ‘Discourse’ en Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin (eds.) *Critical terms for literary studies*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1990. pp. 50-65.

¹⁹ Ghosh, Jatindramohan. ‘Bangyasahitye naksha’ en *Panchopushpo*, 1930 (Ashwin, 1337 Ben).

²⁰ Bhaumik, Nirmalendu (ed.) *Unish shataker bangla naksha*. Calcutta: 1984.

Hutom Pyanchar Naksha pertenece a la ésta. La segunda forma se basa en un relato, por ejemplo *Alaler Gharer Dulal*.²¹

Después de establecer el ‘género’ así, el pensamiento jerárquico puede empezar a operar. Ahora los académicos pueden tomar partidos a favor o en contra del valor literario de las *nakshas*. Sudipta Kaviraj es uno de ellos. En un ensayo reciente, él indaga la tradición auto-irónica de la literatura bengalí a través de un estudio de una selección de las obras de Bankimchandra Chattopadhyay, Rabindranath Tagore, y Sukumar Roy. El argumento queda: “in th[e] historical construction of the Bengali self, a tradition of literary self-irony played an irreplaceable part.”²² Estoy de acuerdo con él; sólo, insertaría la frase clave ‘entre otros’ al principio de la oración principal. Sin embargo, el problema se pone de manifiesto gradualmente cuando nos damos cuenta de qué sea lo que Kaviraj describe como la ‘tradición de auto-ironía literaria’— es decir, cómo elabora el género de dicha ‘tradición auto-irónica’. Al discutir auto-ironía y humorismo, uno no puede esquivar el caso de *Hutom*. Tampoco lo hace Kaviraj. Él versa sobre el asunto de *Hutom* así:

... although the problematizing of the self is lightheartedly mentioned in Sinha’s agenda, it remains unrealized. And the tone of the entire piece is too frivolous to raise serious discussion, beyond acerbic social banter. In Kaliprasanna Sinha’s case the phrase ‘I have not forgotten to include myself in these sketches’ goes beyond the reality. He did not realize yet the gravity, and the tragic taste of turning banter towards the self. Sinha is speaking of an insignificant individual, personal self, which, while included in the collective portrait of the Calcutta

²¹ Bandyopadhyay, Chittaranjan. ‘Bhumika’ en Kedarnath Dutta (Bhanr). *Shachitro Guljarnagor*, editado por Chittaranjan Bandyopadhyay. Calcutta: Pustak Bipani, 1982. p. ii. (Henceforth, SG)

²² Kaviraj, Sudipta. ‘Laughter and subjectivity: the self-ironical tradition in Bengali literature’ en *Modern Asian Studies* 34, 2 (2000), pp. 381-2.

babu, must retain a certain distinctiveness from them for his utterance to become philosophically and formally possible.²³

Kaviraj está ordenando los argumentos a favor de la obra *Kamalakanta* de Bankimchandra. Al hacerlo, está haciendo eco del mismísimo desdén que desahogó Bankim contra el ‘lenguaje grosero y guasón’ de Sinha. Este lenguaje inculto él contrastó con el de Pearychand Mitra.²⁴ Sin embargo, Kaviraj está dirigiéndose a algo más que logró Bankim. Cualquier lector que ha hojeado la *naksha* de Hutom sabe que el escritor no hizo una promesa falsa. De verdad se incluyó sí mismo ampliamente en su *naksha*: los escritores de *nakshas* que vinieron después de Hutom lo reconocían – aunque la mayoría de ellos fueran acérrimamente antagónicos a Hutom. Tekchand Thakur, hijo, (alias Chunilal Mitra, el hijo de Pearychand) nos dice:

Hutom *pyancha* nos ha dado descripciones de *dol*, *durgotsav*, *charok* y otros festivales religiosos de la ciudad. No es que se omitió él mismo en su *naksha*. Además eso fue admitido por él.²⁵

Por tanto, no es una cuestión de no ser auto-irónico. Ni siquiera es una cuestión que le atañe exclusivamente a Hutom; porque Kaviraj no hace ningún caso a Pearychand Mitra, el nombre de quien aparece como uno de los antecesores de Bankimchandra en su discusión de la tradición de auto-ironía literaria. Lo que le importa es la carencia de gravedad o seriedad—su antipatía (tanto como la de Bankim) por ‘acerbic social banter’, la burla acerba social. Lo que le importa a Kaviraj, pues, es el estilo: el discurso literario con que encajan las *nakshas*. Aquí observamos el mecanismo y la función, tal vez inconsciente, del pensamiento jerárquico del género. Para Kaviraj, Bankim apela al

²³ *Ibid.* p. 384. Kaliprasanna Singha usaba el *nom de plume* ‘Hutom’ para escribir su *naksha*. La frase citada por Kaviraj aparece en ‘Bhumika upolokkhey ekti kotha’ escrita como una introducción a la segunda edición de *HPN* publicada en 1862. See, *HPN*, p. 33.

²⁴ Chattopadhyay, Bankimchandra. ‘Bangla Sahitye Pearychand Mitra’ en *Bankim Rachanaboli*, vol ii. Calcuta: Sahitya Samsad, 1968. p. 862-3.

²⁵ Thakoor Jr., Teckchand. *Kolikatar nukochuri*, en Sanat Kumar Gupta (ed.). *Rashorachonashamogro*, vol. i. p. 197. (Henceforth, KN)

‘gusto’ literario de un rango superior porque Bankim es un gran escritor capaz de invocar ‘el gusto estético trágico’ lo cual puede ‘dirigir la burla hacia uno mismo’. Al contrario, nos dice Kaviraj, las *nakshas* son demasiado frívolas para entablar una discusión seria más allá de ‘acerbic social banter’.

El desenmarañamiento del pensamiento jerárquico de Kaviraj está facilitada más por la siguiente argumentación: Si el lenguaje indocto obstaculiza el desarrollo de la auto-ironía seria (un oxímoron), ¿cómo, y adónde, pondremos la *Kalikata Kamolalaya* de Bhabanicharan? Arun Nag nos avisa:

Es dudable que la fuente de inspiración para Hutom fuera las *nakshas* publicadas anteriormente, es decir *Kalikata Kamolalaya* (1823), *Nabababubilash* (1825), etc., de Bhabanicharan. Eso es porque la claridad con que Hutom maneja el lenguaje coloquial, sus descripciones intrincadas, la abundancia de los detalles minuciosos, y su preocupación por los caracteres marginales, llegan a la altura de sólo *Alaler Gharer Dulal* (1858) escrito por Tekchand Thakoor alias Pearychand Mitra antes de la de Hutom.²⁶

De verdad, el estilo de Bhabanicharan es memorable por su risa adusta (otro oxímoron); a veces ¡ni siquiera es gracioso! Por otra parte, el mismo Bankimchandra tenía muy buena opinión de Pearychand y su prosa en vez de la de Hutom. El mero género, pues, está en crisis.

Entonces ¿qué es lo que evite el resquebrajamiento de la categoría de la *naksha*? ¿La *Kamalakanta* de Bankim representa una discontinuidad – un viraje literario – desde la tradición previa de las *nakshas*? O ¿Es simplemente una continuidad mutante? Sostengo que sí las *nakshas* *formaron* una entidad distinta de textos con tal de que sean mutuamente referenciales o *interreferenciales* (para acuñar una palabra abultada). No

²⁶ Nag, Arup. ‘Introducción’ a *HPN*. p. 10.

fue meramente el pensador – absorto en sí mismo – de Bankimchandra (o él de la poesía de Rabindranath) ni la auto-reflexividad de que Kaviraj habla, que constituyó la novedad de los textos humorosos y auto-irónicos del periodo post-*naksha*. Lo que sostiene las *nakshas* – podríamos decir, *materialmente* – como una categoría de análisis es que se refieren a una a otra literalmente.

Por ejemplo, se escribió *Alaler Gharer Dulal* exactamente en el formato y el modelo ofrecidos por *Nabababubilash*. Por otra parte, Hutom tomaron muchas de sus anécdotas de la *Mad khawa baro day, jat thakar ki upay* de Tekchand Thakur. Los contemporáneos de Hutom se dieron cuenta de eso. Tekchand Thakur, hijo, nos dice: “La *Naksha* de Hutom es muy bien escrito. Pero si la leemos detenidamente, veremos que después de todo es meramente una versión renovada de las sobras de Tekchand Thakur.”²⁷ Después de Hutom, todas las *nakshas* fueron escritos en contra de o a favor de (o de ambas maneras simultáneamente) la de Hutom. Las *nakshas* prosperaban en un ambiente de relatos compartidos y calumnia mutua. Se alimentaban de una a otra. A pesar de su estilo difamante, se presuponían una cierta tolerancia de sus víctimas. Para la época cuando Bhanr estaba escribiendo su *Shachitra Guljarnagar* en 1891, dicha tolerancia y mutualidad se estaban desplomando. Él nos dijo que en aquel tiempo si alguien escribía una *naksha* para reformar el carácter moral de una familia, ¡los miembros de ésta lanzaban perros al escritor! “La importancia de burlesquilla (*bhanramir gun*) y la diversión de las *nakshas* (*nakshar rash*) fueron apreciadas mucho mejor por los hombres de los tiempos anteriores ...”²⁸ La práctica de *naksha*, como un campo textual unido por la inter-referencialidad y la calumnia mutua, estaba cediendo el paso al pensador adusto y auto-reflexivo de Bankim.

²⁷ KN, p. 197.

²⁸ SG, p. 4.

NARRATING THE INURBANE: ties that blind

La discusión previa sobre *naksha* nos ha desviado ligeramente desde el enfoque declarado de este capítulo: es decir, el rastreo de la narrativa no urbana que se radica en el seno de los textos aparentemente urbanos. De ahora en adelante, enfoco sobre las *nakshas* para poner de manifiesto los matices subyacentes no urbanos de su movimiento narrativo. Lo que seguirá es un ejercicio descriptivo. Descripción, sin embargo, no es un acto ingenuo de la catalogación fiel. Depende de la casualidad (que nos acontece) y la elección (cómo organizamos y representamos el acontecimiento a los demás). Por lo tanto, al formular la descripción en el marco particular de lo no urbano, estoy promoviendo una lectura a contrapelo— un acto a través de que nos esforcemos por conmocionar la complacencia urbana de las *nakshas*.

En nuestro uso, lo no urbano corresponde aproximadamente al *mofussil*, aunque las *nakshas* emplean la palabra con moderación. Más común es el uso del adjetivo *paragenye* (rústico, inurbano) o el sustantivo *paragan* (la aldea). No obstante, eso no desestabiliza mi subsunción del *paragenye* bajo el signo del *mofussil*, particularmente si mantendremos la segunda parte de la definición de Hobson-Jobson en mente.

Cabe destacar que la conciencia urbana de la persistencia pestífera de lo no urbano no fue algo fijo sino solía tener varias formas. Para Bhabanicharan, era el *fons et origo mali* sin cualquier ambigüedad. Pues el escritor, a pesar de su desdén hacia lo no urbano, nunca negó su influencia moldeadora en la formación de la entidad urbana, si bien fuera perniciosa. La actitud de Pearychand es más ambigua. El escritor no podía ponerse ni de parte de un rechazo rotundo ni un respaldo reforzador. Para Hutom y su texto (que es el más ‘urbano’ de todo), la distinción fue clara. El cordón umbilical había sido cortado y

ahora lo urbano enfrenta con lo no urbano en la manera de que el refinamiento enfrenta con la vulgaridad. No obstante, hay momentos de ambigüedad para Hutom también.

Bhabanicharan Bandyopadhyay

Ya tuvimos un conocimiento fugaz de Bhabanicharan Bandyopadhyay. Como un miembro de la asociación conservadora de los hindúes – la *Dharmasabha* –, Bhabanicharan se consagraba a activismo social. Fue el director de la revista *Samachar Chandrika* desde 1822. Además, él redactó un sinnúmero de textos de sánscrito, por ejemplo *Srimadbhaagavat* (1830), *Manusamhita* (1833), *Sribhagavadgita* (1835), *Astavingshatitattva Navyasmriti* de Raghunandan Bhattacharya (1848), etc. En su lengua materna, Bengali, escribió *Kalikata Kamalalaya* (1823), *Hitopodesh* (1823), *Nabababubilash* (1825), *Dutibilash* (1825), *Nababibilash* (1831?) y mucho más.²⁹ Por todos estándares, Bhabanicharan fue una persona que rinde más de lo esperado cuando él fue sesenta y uno y muerto en 1848. No obstante, él habría desaparecido por el escotillón de la memoria popular. Bhabanicharan, el conservador hindú, no tenía ninguna posibilidad de la fama histórica entre tales contemporáneos como Raja Rammohun Roy y Vidyasagar los que pertenecieron al ‘público progresivo del renacimiento bengali’ y que son los favoritos de los historiadores. Pero, lo que le ha preservado a Bhabanicharan, en ciertos ámbitos por lo menos, es las cuatro *nakshas* que él escribió. Para nombrarlos otra vez, son *Kalikata Kamalalaya* (1823), *Nabababubilash* (1825), *Dutibilash* (1825), y *Nababibilash* (1831). Brajendranath Bandyopadhyay

²⁹ Bandyopadhyay, Brajendranath. *Sahitya Shadhak Charitmala*, vol. 4. Calcutta: Bangiya Sahitya Parishad.

escribió de Bhabanicharan: “Fue él que, por la primera vez, introdujo la sátira (*byango rachona*) en la literatura (bengalí).”³⁰

La fecha de publicación de *Nababibilash* es una fuente de controversia entre los especialistas. Según Sanat Kumar Gupta, esta *naksha* fue la primera de Bhabanicharan, y fue publicada en 1822 y no en 1831 como concluyó Brajendranath Bandyopadhyay.³¹

Sin embargo, el texto que consideramos es seguramente de un tiempo posterior. Al describir la escena en la que la mujer del peluquero trata de seducir la *kulakamini* o la mujer hindú casta en el libertinaje, Bhabanicharan se refiere a *Dutibilash*. Les dice a los lectores que todas las características – que distinguen una seductora como la barbera – ya han sido discutidas tendidamente en *Dutibilash*.³² No obstante, por difícil que sea, esquivaremos las cuestiones finas de cronología y enfocaremos en el tema de la discusión actual.

Kalikata Kamalaya es diseñado como un enquiridión de etiqueta para las personas que vengan de las aldeas o los pueblos. El texto – insiste Bhabanicharan – les ayudará a esas ‘personas aldeanas o pueblerinas’ a comportarse correctamente en Calcuta y a instalarse eficazmente en las costumbres urbanas. Se desenvuelve como un diálogo entre ‘el extranjero/el forastero’ (*bideshi*) y el ciudadano (*nagarbashi*). El *bideshi* hace las preguntas y el *nagarbashi* contesta. A través de este intercambio, el ciudadano trata de adiestrar al extranjero en las estrategias de supervivencia de la ciudad, Calcuta.³³ Cabe destacar que Bhabanicharan deja las coordenadas geográficas del ‘extranjero’ bastante vagos. Podría haber venido del otro pueblo; es decir “the country stations or districts, as contra-distinguished from ‘the Presidency’”. Relativamente, podría haber venido de una

³⁰ *Ibid.*

³¹ Para una detallada discusión del problema del fechado, ver Sanat Kumar Gupta. ‘Bhabanicharan Bandyopadhyay, 1747-1947’, p. viii-ix.

³² Bandyopadhyay, Bhabanicharan. *Nababibilash*, en Sanat Kumar Gupta (ed.) *Rashorachonashamogro*. p. 176.

³³ *KK*. p. 3.

aldea; es decir “the rural localities of a district as contra-distinguished from the *sudder* or chief station.” El interlocutor del Calcutano, pues, quepa a la definición del *mofussil* que *Hobson-Jobson* nos suministró. El lector sospechoso podría sentir que estoy estirando la identidad de dicho extranjero para representarlo como un carácter que pertenece a una locación *mofussil*. Sin embargo, Bhabanicharan no deja la posibilidad de duda. Durante la conversación, el carácter urbano se encoleriza con el partidismo de su interlocutor para el liderazgo brahmánico de la sociedad.

El aldeano: “Escuché que todos los grupos (*dal*) de Calcuta tienen líderes (*dalopoti*) de la casta *kayasth* y no tiene ni un solo líder brahmán ...”

El Calcutano: “Voy a contestarte después. Pero, primero ¿porqué no me avisas si vives en el territorio gobernado por Rajá Krishnachandra Roy? Te lo pregunto porque he escuchado que los brahmanes de esas partes no se ponen el pie en las casas de los *shudras* ni siquiera para aceptar guirnaldas y pasta de sándalo (*malyochandan*, ofrendas rituales) mucho menos para aceptar comida. Tengo la impresión que no te late la idea de un líder *shudra*.”³⁴

Maharajá Krishnachandra Roy (1710-82), como veremos en los siguientes capítulos, fue el rey ilustre de Nadia-Krishnanagar. Reinó durante cincuenta y tres años, fue un hindú conservador y asumió un gran prestigio simbólico como el restablecedor de Hinduismo tradicional (*sanatan hindudharma*) y como el revitalizador de varios festivales religiosos hindúes. La pregunta que el residente de la ciudad hizo nunca es contestada por su interlocutor. Pues, el lugar exacto de origen del extranjero nunca está afirmado. No obstante, Bhabanicharan nos lanza una indirecta potente.

Al explorar la dualidad semántica de la palabra bengalí ‘*bideshi*’, podríamos proponer que el aldeano es además *el forastero* en la ciudad. La figura del forastero, para Simmel,

³⁴ *Ibid.* p. 20.

presenta un acoplamiento entre las dos polaridades conceptuales de vagabundeo – entendido como la liberación desde cada punto dado en el espacio – y fijación a un semejante punto. Entonces, el forastero no es un vagabundo que viene hoy y se va mañana, sino es la persona que viene hoy y se queda mañana. “Él es ... un vagabundo *en potencia*: aunque no se haya marchado, él no ha superado la libertad de ir y venir. ... Su posición en el grupo está determinada esencialmente por el hecho de que él no ha pertenecido al grupo desde el principio, que él importa cualidades al grupo que no se derivan – y, no pueden derivarse – del mismo grupo.”³⁵ La ansiedad que esta potencia de vagar y de extrañeza genera en ‘el grupo’ (lo cual en nuestro contexto es la multitud urbana de Calcuta) da comienzo a *Kalikata Kamalalaya*.

Ahora, el extranjero, al haber alcanzado la metrópoli, engancha a una persona informada de la ciudad y le acosa a peticiones de ser enseñada las maneras de Calcuta. El ciudadano objeta. El dice, “Hermano, escucha. Puedo enseñarte las maneras de Calcuta pero tengo algunas objeciones en mente.”³⁶ Pues, ¿qué son las objeciones? El ciudadano las enumera como cinco. (La prosa de Bhabanicharan es muy difícil de traducir. Él escribe en el estilo clásico y no usa las puntuaciones, salvo el *purno biram* o el punto final. La sintaxis y una gran parte de su vocabulario se derivan del sánscrito y son bien más allá de mis habilidades de traducción. Lo que presento, entonces, es el quid de sus objeciones.)

El habitante de Calcuta le dice a su interlocutor que los aldeanos vienen a Calcuta, utilizan su estatus como la casta alta para encontrar alojamiento en la casa de alguien respetable, y luego se circulan por toda la ciudad para conocer a muchas personas. Sin tener que gastar un centavo, ellos adquieren el conocimiento de persa e inglés y se familiarizan con las maneras y el idioma de la ciudad. Lo logran por medio de la

³⁵ Simmel, Georg. ‘The Stranger’. p. 402.

³⁶ KK. p. 5.

adoración de los personajes bienhadados (*bhagyoban lokerdiger*) y además por asistir a las conversaciones eruditas de dichos personajes. Por supuesto, ellos trabajan duros y poco a poco se llenan de plata. No más pronto que esto sucede, los aldeanos empiezan a mofarse de las maneras y el idioma de la ciudad como algo ridículo y vil.

En segundo lugar, estas personas de las aldeas no tienen vergüenza a aceptar los trabajos que los ciudadanos consideran bajo su dignidad. Ellos no tienen temor de ser criticado porque sus familias y amigos no viven en la ciudad. En tercer lugar, ellos felizmente emprenden a hacer un trabajo para una remuneración más baja y las horas más largas que cualquiera de la ciudad aceptaría. Según Bhabanicharan, esto causa una gran desventaja para la gente de la ciudad. Cuarto, estos rústicos consiguen trabajos como los gerentes de los hombres acaudalados de la ciudad (Bhabanicharan usa las palabras *sarkar* y *mohurrir*) y hacen todas clases de tareas impropias a requerimiento de sus jefes. Consecuentemente, gradualmente se congradan con la familia empleadora. Con el tiempo, cuando la cabeza de la familia se muere, ellos les dan el consejo vicioso a los herederos y les implican en disensión. Si hay una viuda o un heredero menor a la propiedad, ellos toman invariablemente ese lado y arrastran la familia en litigaciones ruinosas. Últimamente, destruyen la familia de su patrón y se enriquecen a sí mismo. Algunos de estos aldeanos amontonan riqueza considerable y empiezan a vivir en Calcuta permanentemente con sus familias. No obstante, cuando tienen que realizar ceremonias religiosas o rituales, ellos siempre regresan a sus propias aldeas. Si un amigo pide una explicación, ellos hablan de las tradiciones ancestrales. Con frecuencia hablan de su *zamindari* y el arrendamiento de allí que financia tales ceremonias. Si se piden explicaciones plausibles con insistencia, ellos mudan de táctica y desdeña con sarcasmo la inutilidad de tales festividades en Calcuta. “¡Escucha! Nada puede ser hecho correctamente en Calcuta.” —dicen entonces— “La celebración de *Durgotsav* en

Calcuta puede ser descrito como un festival de los candelabros, de fulgor, de poetas, de las chicas bailarinas, o como un festival de joyería, y de alta costura de las esposas de los organizadores.”³⁷

Ésas son las razones por las cuales el citadino está indeciso de ser el tutor del aldeano novato. No ve ninguna ventaja para él mismo o para los de su índole en impartir tal educación.³⁸ El aldeano, sin embargo, resulta ser un hombre bastante informado. Se refiere a *Hitopodesh* para defender su causa. El ciudadano concluye que su interlocutor es después de todo un buen hombre (*tumi lok bhalo*) y se suaviza. Así empieza la conversación.

Desde el principio, la relación entre los dos oradores es asimétrica. Aparte de hacer la observación más sutil acerca de la altivez que caracteriza la actitud de nuestro citadino a lo largo del texto, cabe precisar que además hay otro indicador obvio: el aldeano siempre y a lo largo del intercambio verbal se refiere al citadino deferentemente en los términos de ‘apni’ (‘usted’). El citadino, por su parte, siempre usa ‘tumi’ (‘tú’). No tenemos razón para identificar al citadino con el escritor de la *naksha*. Bhabanicharan no lo describe con amabilidad. De hecho, lo que genera la risa en este texto – la mayor parte del cual es rematadamente sermoneo y moralizante – es la impaciencia y la ira expresadas por el citadino hacia el fin del texto cuando él ya no podía contestar las preguntas desafiantes del aldeano.

El residente de la ciudad, resuelto a defender Calcuta, se pone furioso cuando el aldeano aborda el asunto de la hipocresía intelectual. ¿Porqué los ricos urbanos compran libros en inglés, persa, y árabe que nunca leen? ¿Son sólo para adornar los estantes de sus bibliotecas? ¿Sirven como objetos de exposición? Eso exaspera al calcutano. “¡Estoy volviéndome loco a causa de tu estupidez!”—Él grita—. “Es un asunto que hasta el tipo

³⁷ *Ibid.* p. 6.

³⁸ *Ibid.* pp. 5-6.

más rudimentario de inteligencia puede entender.” Los ricos compran muchas cosas – joyas preciosas y otras cosas parecidas – no porque quieran usarlas inmediatamente sino que las guardan para cuando sean necesarias. Por la misma razón, los señores de la ciudad compran libros y los guardan. Los usarán cuando los necesiten.

Obviamente, es un desaire. El aldeano lo entiende. “Tengo miedo de hacer más preguntas porque usted es descortés. Aun así, voy a preguntar lo que tengo en mente.”

Él pregunta— ¿Porqué, a pesar de la cultura boyante de la publicación de los libros bengalíes, los caballeros de Calcuta no quieren comprar libros? Su insistencia no es bien acogida. El citadino se enfurece. “¡Ay, tosco campesino! El dios no te ha dado nada de inteligencia. Me parece que nunca has visitado las partes donde vive la gente inteligente. ... Eres un bufón de la aldea. No sabes siquiera cómo se ve un reloj. Si alguien quiere venderte un reloj que vale 100 rupias al precio de 5, ¡tú lo rechazarías!”

Y, luego, nuestro amigo urbano se embarca en un discurso bastante extenso que resulta ser un sermón sobre las castas. A través de ejemplos innumerables, trata de establecer que la posición de una persona en el sistema de casta determina cuáles son los libros que esta persona tiene que comprar y leer. Un tejedor de casta no tocaría el *Hitopodesh* igual que sería tonto tratar de vender un volumen de *Jyotihshargrantho* a un peluquero de casta.³⁹

La mayoría de las veces el carácter urbano no sabe cómo explicar las cosas. De ahí viene su irritación y rabia. La mayoría de las preguntas que el aldeano hace es contestada difícilmente – muchas veces, por raciocinio inverosímil – o es completamente esquivada. Aun así, es difícil inferir que la intención de Bhabanicharan sea auto-irónica o auto-reprobatoria. Es importante mantener en mente que *Kalikata Kamalalaya* fue escrito principalmente para los lectores urbanos. Pues, es perfectamente

³⁹ *Ibid.* pp. 22-26.

posible que muchos lectores contemporáneos descubrieran tanto la comicidad como el donaire en los ultrajes verbales que le hizo el citadino al aldeano.

La ambivalencia que caracteriza *Kalikata Kamalaya* desaparece totalmente en la *Nabababubilash* y la *Nababibibilash*: en éstas lo no urbano se convierte en la irrefutable raíz de la corrupción moral y vital de los individuos urbanos.

Estas dos *nakshas* están centradas más definitivamente en la ciudad. Narran las historias de las vidas del *naba babu* (el *nouveau* caballero) y la *naba bibi* (la *nouvelle* dama). Las narrativas siguen la metáfora arborescente, la imagen de un árbol creciente: nos conduce en secuencia desde el brote, la ramificación, la floración, hasta que sale el fruto. Narratológicamente también, se dividen en cuatro secciones o *khandas*: *ankur* (el brote), *pallab* (la hoja), *kusum* (el flor), y *phal* (la fruta; en bengalí, la palabra *phal* tiene significado doble de ser un producto de los árboles, ‘la fruta’, y también el resultado de las acciones, ‘el fruto’), y en ese mismo orden. Las *nakshas* describen un proceso de malformación desde la niñez que conduce al despilfarro y el libertinaje atolondrado de la juventud y finalmente resulta en un desastre absoluto, la indigencia y la miseria extrema de la vejez. Por supuesto, el mensaje moral es contundente y el escritor trata de restañar el disipamiento moral en la ciudad de Calcuta a través del ejemplo. Si las tomamos juntos, estas dos *nakshas* forman partes alícuotas las que se juntan para presentar una totalidad social. Bhabanicharan lo afirma persuasivamente. *Nababibibilash* comienza con esta premisa:

La naturaleza de los *naba babus* ha sido descrita en *Nabababubilash*. Sin embargo, la razón principal por la que ellos sufren este destino (*phal*) – como fue descrito en el *phal khanda* – tiene que ver con la *bibi*. Pero, hasta ahora, la historia de la *bibi* – desde la etapa de su brote hasta la de la maduración del fruto – no ha sido contada extensivamente. Por lo tanto, estoy escribiendo

Nababibilash para compensar esta carencia. Si vemos la ‘raíz’ de este libro, entonces podemos ir a la ‘raíz’ del otro. (*e .granther mool dekhilei shey mooler amool porjyonto bodh hoibek*).⁴⁰

La oración citada arriba entre paréntesis hace patente que, en la opinión de Bhabanicharan, lo importante es la ‘raíz’ (*mool*) del problema la que debemos comprender. Si nos permitimos cierto grado del literalismo aquí, podríamos decir, pues, que estructuralmente las primeras dos *khandas* de ambos textos asumen una importancia mayor que las últimas. De hecho, en estas *khandas* Bhabanicharan nos relata el proceso de la perversión paulatina de los *babus* y las *bibis* – es decir, como se pervierten desde la infancia hasta la juventud. El resto de los textos se limitan a una descripción de la vida desenfrenada que ineludiblemente resulta a la perdición y a la contrición. Además, en estas *khandas* vinculadas con la formación juvenil aparece lo no urbano. Según Bhabanicharan, el ‘mujeriego’ y la ‘mujerzuela’ juntos comprenden una categoría privilegiada de la cadena metonímica de contagio social la que últimamente conduce a lo no urbano.

En el esquema general, el *naba babu* nace en una familia honorable y a un padre *nuevo rico* que prefiere mimar su hijo y nunca quiere ver los defectos de su niño consentido. En vez de proporcionar una buena educación a su hijo, el padre encarga la educación de su hijo a maestros de credenciales dudosas. Eso es el pecado original. Pero ¿por qué las credenciales académicas de estos maestros son sospechosas? Escuchen a Bhabanicharan:

Recientemente, unos *Kaivartyas* (la casta de los labriegos) han adquirido la educación básica y les da vergüenza a seguir con su profesión tradicional de labranza. Se han convertidos a los *gurumohashoys* (los maestros). Hay algunos

⁴⁰ *Nababibilash*. p. 172.

Kayasthas también que están pasando mal y, por consiguiente, trabajan como los *gurumohashoys*. Y, finalmente, hay esta muchedumbre de los *gurumohashoys* brahmanes que vienen de las aldeas de Anaipur, Adabpur, Hayera, Hubushpur, Koiyor, Kamalpur, Shanui, Shibpur, Begut, Jugut, Raipur, Chhandor, Kandor, Belepur, Shomshor, Shanamui, Shonpur, Jara, Dhiyara, Kolachhora, Dewra, Shewra, Nawpara, Dhakchhara, Dhopapara, Amra, Jamra, Jampan, Jaugan, Kulingan, Kagan, Nawgan, Notungan, Bongan, Belegan, Raigan, etc.⁴¹

Bhabanicharan esgrime el argumento que dichos *gurumohashoys* brahmanes son los más dañinos de todos: no les atañe en lo más mínimo la mejora de sus estudiantes. Todo el día, se dedican a los ‘placeres mundanos’ y a la ejecución de los rituales complicados de la religión. El niño encaminado a convertirse en el *naba babu* del futuro recibe tales maestros y no aprende nada. Sin embargo, el padre, que es por su parte analfabeto, está convencido que su hijo ha conseguido el dominio completo del sánscrito y procede a nombrar a un *munshi* para enseñarle persa. El *munshi*, según Bhabanicharan, es un imbécil a la altura de su antecesor. ¿De dónde viene el *munshi*? Del *mofussil* de Bengala – Jessore.⁴²

Dada esta banda de mentores tan ilustres, la malformación del infante es un hecho consumado: él es firmemente encaminado a convertirse en el *naba babu*.

El desarrollo de la *naba bibi* sigue un sendero idéntico. Los actores participantes son de nuevo derivados de las dos categorías privilegiadas de la cadena metonímica de contagio social de Bhabanicharan: la casta baja y lo no urbano. La *naba bibi* empieza como una esposa honorable y casta de una familia hindú quien, desafortunadamente, está casada con un *naba babu* libertino y juerguista. Ella está insatisfecha con su vida sexual. El *babu* nunca regresa a la casa en las noches. Movida por la urgencia, cae en las

⁴¹ Bandyopadhyay, Bhabanicharan. *Nabababubilash*, en Sanat Kumar Gupta (ed.) *Rashorachonashamogro*. p. 35.

⁴² *Ibid.* p. 39.

maquinaciones inmorales de la *Napitini* (la mujer del peluquero, representante de la casta baja otra vez) quien le promete a la *bibi* una vida satisfecha y activa sexualmente si ella decide escaparse de su familia. La esposa encaminada a convertirse en la *naba bibi* huye en la noche y la *napitini* le da alojamiento en su casa. Aquí, conocerá a su amante secreto: el “cobarde y mujeriego *Kayasth babu* de una aldea.” (*ek palligramostho kapat lampat babu*)⁴³ La *napitini* le avisa al *babu* de su éxito. “Ya tengo una chica que es propia para tu personalidad pintoresca. Es una mujer joven y casta de una buena familia a la que he seducido para que te satisfaga. No tengo palabras adecuadas para describirla. No tienes que vagar más por la ciudad en busca de placer. Ahora vas a encontrar todo el placer de esta ciudad en su cuerpo.”⁴⁴

La luna de miel – desgraciadamente – no dura tanto y los dos son aprehendidos por la policía. Mientras el esposo se dio cuenta de su estupidez y equivocación. Carcomido por el remordimiento, él quiere aceptar vivir con su esposa de nuevo. Pero, la esposa ya ha roto sus grilletes familiares para siempre. Se niega a regresar a su casa y se aloja con una prostituta anciana. La prostituta decide adiestrarla en los trucos de su oficio. Ahora, la *naba bibi* debe tener un *ustad* que le enseñará a bailar y cantar. La prostituta organiza una entrevista para nombrar al *ustad*. Esto marca el segundo paso de la intervención de lo no urbano en la formación de la *naba bibi*. Bhabanicharan narra las entrevistas de cinco candidatos. El primero es de Ichlapur de Bengala Oriente. Habla con una entonación de esa parte y todo se le refiere como el *bangal gayak* (el cantante *bangal*). Paso a paso, el escritor nos presenta a cada uno de ellos reunidos: uno es de Chandrakona del Oeste (*paschimdeshiya Chandrokona-nibashi*); otro es de Seunti Jajpur del Sur; y todos son igualmente patéticos. Todos los cantantes se presentan en

⁴³ *Nababibilash*. p. 182. Cabe precisar que la casta de los Kayasthas, que generalmente se considera como una casta bastante alta, son en comparación con la de Bhabanicharan, el brahmán, una casta baja.

⁴⁴ *Ibid.* p. 182.

términos de su pertenencia regional y además hablan en las modulaciones regionales muy particulares.⁴⁵ La verdadera babel de las lenguas que resulta de esta situación anticipa las carcajadas urbanas de los lectores.

Exactamente como en el caso del *naba babu* antes, estamos ante un hecho consumado: la *naba bibi* sería forjada a través de la intervención de lo no urbano.

Tekchand Thakoor (Pearychand Mitra)

Después de la *Nababibilash* de Bhabanicharan, las *nakshas* pasaron por un periodo infértil. En los veintiséis años entre 1831 y 1857, todo quedó callado en este ámbito. Es un poco asombroso en vista del hecho de la popularidad de las obras de Bhabanicharan. Luego, en 1858, Pearychand Mitra escribió *Alaler Gharer Dulal* con el seudónimo de Tekchand Thakur. El 'Prólogo' (escrito en inglés por Tekchand) al libro merece ser citado extensamente porque éste aborda la mayoría de los asuntos claves de una manera sucinta mas precisa:

The above original Novel in Bengali, being the first work of the kind, is now submitted to the public with considerable diffidence. It chiefly treats of the pernicious effects of allowing children to be improperly brought up, with remarks on the existing system of education on self-formation and religious culture, and is illustrative of the condition of Hindu society, customs &c., and partly of the state of things in the Moffussil. The work has been written in a simple style, and to foreigners desirous of acquiring an idiomatic knowledge of the Bengali language and acquaintance with Hindu domestic Life, it will perhaps be found useful.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.* pp. 187-192.

⁴⁶ *AGD.* p. 3

Tekchand logra realizar una tarea laudable al apuntalar el terreno sobre cual su ‘Novela’ desenvolvería. Él toma y adapta el modelo proveído por Bhabanicharan sin cambios. Sólo, lo sitúa en el *mofussil* – o, mejor diríamos, que lo *mofussiliza*. Por lo demás, exactamente imita el movimiento narrativo de *Nabababubilash*. Hay un niño consentido de un padre advenedizo en Bhadreswar. Se llama Motilal. Las posibilidades iniciales del ‘brote’ de convertirse en una persona honorable marchitan a causa de un padre ciegamente cariñoso y una serie de tutores indignos. Luego, el joven Motilal empieza a conducir una vida desenfrenada en compañía de amistades poco sinceras. Las malas compañías le pierden; Némesis le asola invariablemente; y Motilal va a parar a la miseria y sufre una penitencia profunda.

La narrativa de *Alaler Gharer Dulal* está rellena de los pasajes que tratan sobre las lecciones y las advertencias morales. Éstas siempre toman la forma del diálogo que evoca potentemente la memoria de *Kalikata Kamalalaya* de Bhabanicharan. La similitud no se limita meramente a la estructura. A veces los diálogos parecen haber sido arrancados del texto de Bhabanicharan.⁴⁷

Los recorridos principales de Motilal por Calcuta suceden dos veces: la primera vez en la adolescencia, cuando es enviado a Calcuta para educación. Ahí, él descubre los placeres de la ciudad – fumar cannabis, jugar naipes, hacer volar a las palomas, pasar noches inolvidables con las mujeres bailarinas, ludopatía, y más. Al final, él es encarcelado por sus delitos. Pero, su padre le alcanza puntualmente para rescatarlo de las garras de la ley.

La segunda vez que Motilal visita Calcuta su padre ya ha muerto. Él va a la ciudad para hacer negocios y volverse rico. Se aloja en *Shonagachhi*, la infame ‘zona de tolerancia’

⁴⁷ Cuando Ramlal, el hermano menor de Matilal, pregunta a Barodaprasad Biswas acerca de los beneficios morales de viajar fuera del país, el último dice: “This is not a very easy question—one has to think properly before answering.” *Ibid.* p. 73. Los diálogos en *KK* a menudo empiezan con exactamente la misma línea inicial.

de Calcuta. Pearychand, como Bhabanicharan antes y Hutom después de él, explora los lazos entre la gente de *mofussil* y las prostitutas. Por supuesto, su empresa acaba en desastre y Motilal regresa a Bhadreswar quebrado.

Sin embargo, la *naksha* de Pearychand no sigue la irreversible cuesta abajo como ocurre en la narrativa de Bhabanicharan. Hay momentos de alivio cómico y el final es bastante sentimentaloides y cinematográfico: el hijo pródigo se arrepiente de sus actividades anteriores y se reconcilia con su familia. Eso probablemente tendría que ver con la vida propia de Pearychand. Un Deroziano apasionado en la juventud, el radical, el crápula, el alcohólico, Pearychand se arrepintió a mediados de su vida y abrazó primero la vida Brahma y luego el modo hindú de vida virtuosa. Tal vez, eso explica porque la *naksha* está titulada *Alaler Gharer Dulal*; es decir, porque Pearychand pone a su *naksha* el nombre del antihéroe (si seguimos con la metáfora de la película). Este título – podemos decir de forma aparte– anticipa e incorpora en sí mismo la reacción del lector por medio de plantear a Motilal como el foco de la atención fija del lector. Aunque hay muchas tramas de la narrativa, *Alaler Gharer Dulal* es al fin y al cabo la historia de la vida de Motilal.

No obstante, otros caracteres participantes de *Alaler Gharer Dulal* son legendarios; son caricaturas también, cada uno de estos. Los buenos como Barodaprasad Biswas de Badarganj, Beni-*babu* de Bali, y Ramlal, el hermano menor de Motilal, son tan buenos que se convierten en caracteres insulsos e irreales. Los malos y los feos – como Banchharam y Thakchacha – son rematadamente viles. En un escenario tan polarizado, la identificación del lector con Motilal se fortalece, dado que Motilal es una combinación de ambos extremos de la caracterización general de Pearychand. Él tuvo una juventud desenfrenada (e ¿interesante?) y una vejez serena.

Además, *Alaler Gharer Dulal* está repleta de los fragmentos que describen el *mofussil*. Hay la descripción del bazar en Baidyabati.⁴⁸ Más impactante es la descripción del ‘cucherí’ (el tribunal) del Magistrado de Hooghly.⁴⁹ La última corresponde exactamente con la descripción de otras magistraturas y sus actividades, misma que aparece en otras fuentes contemporáneas en inglés.⁵⁰

Si *Alaler Gharer Dulal* es una descripción ‘en parte de la condición de las cosas en el Mofussil’, *Mad khawa baro day, jat thakar ki upay* (1859) trata en parte de la condición de las personas del *mofussil* en Calcuta. La esperanza de un mejor sustento anima a estas personas a dejar sus pueblos para ir a Calcuta. Pero, Calcuta no es el paraíso de sus sueños – nada semejante. La vida difícil y el fracaso de su esperanza les sumergen en un cenagal moral cada vez más profundo. Así es la historia de Joyhari *babu* de Jessore. Él aprendió un poco de inglés y, después de la muerte de su padre, vino a Calcuta con su familia para conseguir un trabajo y mejorar su vida. En una sección extensa, Pearychand narra la vida de Joyhari en Calcuta. Al fracasar repetidamente en su esfuerzo de conseguir un trabajo, se acerca al grupo notorio de los *pakphis* de Baghbazar en el norte de Calcuta. Sus principales actividades durante el día y también en la noche se vuelven fumar *ganja* y cantar canciones lascivas. Se pierde la motivación original para que hubiera venido a Calcuta y se empantana progresivamente en los placeres oscuros del grupo de *pakphi*. Es un suceso demasiado lamentable desde el punto de vista de Pearychand. Finalmente, como todos los caracteres errantes de Pearychand, él va a parar a la cárcel y recibe consejos morales de camino a ésta.⁵¹

⁴⁸ *Ibid.* pp. 52-53.

⁴⁹ *Ibid.* p. 76-78.

⁵⁰ Cf. *The confessions of Meajahn, darogah of police, dictated by him and translated by a mofussilite*. Calcutta: Wyman & Co. Publishers, 1869. Ver en particular, pp. 8-13.

⁵¹ Thakoor, Tekchand (Pearychand Mitra). *Mad khawa baro day, jat tacar ki upay* en Kanchan Basu (ed.) *Dushprapyo sahityo sangraho*, vol iii. pp. 176-189.

Pero la mejor sección que recalca la opinión del *mofussil* sobre la ciudad viene más adelante en la *naksha*. Esta sección lleva el título: ‘Ki ajob dekhilam shahor Kolkatay’ (¡Qué cosas raras vi en la ciudad de Calcuta!).⁵² Se refiere a un hombre de Cooch Behar. Es un brahmán de casta. Desafortunadamente quedó huérfano y, a partir de entonces, se ha dedicado a una vida itinerante. Durante uno de sus viajes incesantes, se queda dormido bajo un árbol. En el sueño, *Dharma* (el dios de la justicia) aparece ante él – sorprendentemente, no en su forma popular de un perro sino en la encarnación de un hombre santo de edad. *Dharma* le otorga la visión divina a nuestro huérfano. Y ya él ve la ‘verdad’ de Calcuta. La descripción de Calcuta que nos da entonces es una del desplome total de moralidad. La sociedad urbana, nos dice, se ha hundido completamente en hipocresía, iniquidad y duplicidad. Los caballeros de la ciudad, los que comen la carne prohibida de res y beben alcohol en secreto, denuncian a las personas honestas que hacen las mismas cosas abiertamente, y las excomulgan de la sociedad impunemente. Los brahmanes que no tocarían ni el agua de las casas de la casta baja pasan noches estrepitosas en los prostíbulos. Algunos otros *babus* critican su propia cultura y religión sin inmutarse sólo para tener a su favor a los ingleses. Hay otros más que fingen ser hindúes piadosos a la vez que su adicción principal es tener relaciones sexuales con las esposas de otros caballeros. En algunos patios [*dalan*], celebran la religión con mucha pompa y sin embargo, en sus oficinas confabulan contra otros, reprimen sus *ryots*, planean malversación de fondos y otras chicanerías legales. Todo esto es observado desde una posición elevada y segura del cielo; el contagio de la ciudad tenebrosa y decaída allá abajo no puede tocar al espectador. Este pasaje puede ser leído como el resumen de lo que los pasajes anteriores de la *naksha* habían contado: es lo esencial de la *naksha*. Además, es importante hacer notar que la conciencia

⁵² *Ibid.* pp. 200-204.

mofussil estaba experimentando la cristalización de las sensibilidades hindúes a mediados del siglo XIX. El yo *mofussil* estaba empezando a concebirse sí mismo como el repositorio de los valores tradicionales hindúes a diferencia de la ciudad moderna y colonial con sus características sociales y culturales no tradicionales.

Este proceso eventualmente culminaría con Bangabashi – el periódico popularmente conocido como el portavoz del *mofussil*. Durante las últimas décadas del siglo XIX, Bangabashi popularizaba la expresión más articulada del *mofussil* hindú. Pero, eso es otro cuento. Por el momento, podemos concluir nuestra consideración de las *nakshas* de Pearychand al notar – con no poco asombro – que el escritor, a pesar de su crianza completamente urbana, expresó las mismas preocupaciones que la gente del *mofussil* expresaban en aquella época.

Kaliprasanna Sinha (Hutom Pyancha)

Hutom publicó su *naksha* en 1862. La segunda edición (aumentada) fue publicada en 1868. Con él, nos acercamos a una forma fieramente urbana de las *nakshas*. Se ha sugerido que Hutom conocía las obras de Charles Dickens y sus esbozos de Londres. No es improbable. Arun Nag lo ha insinuado. En su segundo prólogo – es decir, el prólogo a la tercera edición de la *naksha*, porque la primera no llevó ningún prólogo –, Hutom usa la frase ‘Household Words’. Nag indica que Dickens publicaba una revista semanal del mismo nombre desde 1850.⁵³ Lo que es más, hay la descripción de un despacho de abogados llamado ‘Messrs. Artful Dodgers’ en la *naksha* de Hutom. Nag nos hace notar que Jack Dawkins, el ladrón artero de *Oliver Twist*, tuvo la notoriedad de ser un ‘artful dodger’.⁵⁴ No obstante, Nag no está dispuesto a establecer un nexo

⁵³ HPN, p. 35. Ver también la introducción de Arun Nag, pp. 10-11.

⁵⁴ *Ibid.* p. 158 y p. 286fn.

concluyente. Por nuestra parte, superamos la incertidumbre del historiador y hacemos un nexo directo aunque sigamos un rumbo ligeramente diferente. Esperamos que nuestra estrategia produzca repercusiones de amplio alcance.

La manera en que Hutom y Dickens abordan la ciudad revela un gran parecido entre sí que no puede ser ignorada. En el corazón de esta semejanza temática encontramos la figura del *flâneur*. Walter Benjamín presenta al *flâneur* como un producto característico de la vida urbana en la medida en que “el regocijo de observación es triunfante” en él. Para el *flâneur*, “the street becomes a dwelling ... he is as much at home among the façades of the houses as a citizen is in his four walls.” No obstante, “la aparición de la calle como un *intérieur*” produce una yuxtaposición de la familiaridad y la extrañeza visionaria. Al mirar la ciudad una vez como abierta y otra vez como encerradora, una vez familiar, otra vez fantasmagórica, el *flâneur* combina el ojo despreocupado del paseante con la mirada fija y determinada del detective. Su visión, pues, es de amplio alcance a la vez que es profundamente penetrante. Concebido así, los novelistas de la vida metropolitana del siglo XIX (por ejemplo, Dickens) pueden ser entendidos como los *flâneurs*-escritores. Sus paseos son nocturnos. El narrador impersonal de, por ejemplo, *Bleak House* puede ser descrito como un tipo de *flâneur* – la mirada amplia e indiscriminada pero penetrante de quien es capaz de navegar el laberinto urbano que desconcierta y espanta el vistazo inocente. Sin embargo, dar aclaraciones no es el motivo único de este narrador sino realizar la acción dialécticamente doble de la revelación y la mitificación. Él representa Londres como un mundo familiar y significativo y a la vez misterioso.⁵⁵

Sus paseos nocturnos, su mirada amplia pero penetrante, la maniobra dialécticamente doble de familiarización y mitificación— todo esto establece a Hutom firmemente en el

⁵⁵ Todas las citas de Walter Benjamin y la noción particular del *flâneur* han sido prestadas, casi verbatim, de John Rignall. ‘Benjamin’s *flâneur* and the problem of Realism’ en A. Benjamin (ed.) *Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*. Coventry: Warwick University Press, 1989. pp. 112-121.

papel de un *flâneur* clásico y, como Dickens, como un *flâneur*-escritor. El *flâneur*, aunque provenga del pensamiento Romántico, no es un carácter muy agradable. La imagen del *flâneur*, en términos concretos y descriptivos, nunca fue algo completamente admirable, en parte por su actitud esnob. Tampoco Hutom era alguien adorado por sus contemporáneos. Además, existe el asunto de la normatividad masculina del *flâneur* moderno.⁵⁶ Creo que no sería controversial declararle culpable a Hutom de semejante acusación. No obstante, es menester mencionar una condición: Hutom combinó sus observaciones desdeñosas – una actitud razonable para un *flâneur* – con un sarcasmo virulento que no caracterizaba a los *flâneurs* europeos.

La mayor parte de la *naksha* de Hutom describe los ‘eventos’ o los ‘acontecimientos’ en la ciudad de Calcuta. Sin embargo, al final de la sección titulada ‘Hothat Abotar’ (El avatar inesperado), Hutom promete cambiar su estrategia. Él declara: “Los hombres importantes de la ciudad existen en varias formas; cada *babu* es único. Los hemos descrito de la manera general en la *naksha* sobre *Charok*; desde ahora, ofrecemos las descripciones específicas y detalladas de estos personajes.”⁵⁷ Aunque Hutom cumple con su promesa, sólo lo hace ocasionalmente. Su enfoque, incluso después de su declaración, sigue siendo lo espectacular, el ‘evento’. Aun cuando su narrativa se expresa en los términos de lo espectacular, Hutom nunca pierde de vista lo cotidiano. Aparte de las descripciones abundantes de las actividades matinales de la ciudad o las del mediodía, la tarde o la noche, lo rutinario persigue los pasos de lo espectacular. Sus descripciones de los festivales se tejen íntima e intrincadamente con los hilos de las observaciones cotidianas, las anécdotas del pasado, los cuentos de lo prosaico; y con

⁵⁶ Para críticas feministas de la figura, ver Judith Walkowitz. *City of dreadful delights*. Londres: Virago, 1992; Susan Buck-Morss. *The dialectics of seeing*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989; Janet Wolff. ‘The invisible *flâneuse*: women and the literature of modernity’ en *Theory, Culture, and Society* 2,3 1985, pp. 37-46. Para una defensa vigorosa, ver Chris Jenks. *Visual culture*. Londres: Routledge, 1995. pp. 142-160.

⁵⁷ HPN. p. 133

frecuencia estas descripciones se quedan en suspenso, dejando al lector atónito y mareado por el frenazo repentino. Así pues, lo espectacular se convierte en lo rutinario; el espectáculo está expresado en los términos de lo cotidiano. El estafador, la moda pasajera, el farsante, el festival religioso, el rumor nuevo, el evento histórico— todos se presentan de la misma manera, con el mismo entusiasmo, en el mismo espacio. El texto de Hutom desestabiliza las jerarquías del registro histórico y la narración académica. Tanto el gran momento de la historia como el embustero insignificante son lo ordinario de cada día para Hutom, porque lo ordinario de cada día no es así a diferencia de algo extraordinario; no es el ‘*momento nulo*’ que esperaría el ‘momento espléndido’ para que el último dé al primero su significado o lo reprima o suspenda. Lo que es propio de la cotidianidad es poder designarnos un terreno, o un nivel de habla, donde las determinaciones de la verdad o la falsedad – tanto como la oposición ‘sí’ y ‘no’ – no aplican: siempre ha sido anterior a lo que lo afirma a la vez que se reconstituye a sí mismo constantemente más allá de todo lo que lo niega. “Nothing happens; this is everyday.”⁵⁸ En la *naksha* de Hutom también, no pasa nada de importancia. La espectacularidad de los eventos construye el escenario; lo que se desenvuelve sobre este escenario es lo cotidiano.

Lo urbano está puesto claramente en contra de lo no urbano en la *naksha* de Hutom. Todo lo que es grosero se relega inmediatamente al grupo de lo *paragenye*. “Si el Dios Todopoderoso tuviera algo de sentido mundano, él no habría sido considerado inexistente por la gente (*‘ghorar dim’* o *‘akashkushumer’ daley ganyo hoten na*). Por lo tanto, algún día empezaríamos a llamarlo un zamindar rústico y sin sentido.”⁵⁹

A pesar de su estilo aparentemente fragmentario, el lector descubre una y otra vez que Hutom es muy organizado y enfocado en su afán de transmitir el mensaje a sus lectores.

⁵⁸ Blanchot, Maurice. ‘Everyday speech’ *Yale French Studies*, vol. o, 73, 1987. pp. 16, 15.

⁵⁹ HPN.p. 120.

Cuando habla del zamindar rústico y su comportamiento indecoroso en la ciudad, Hutom nos da un informe completo y coherente. Hutom dice:

Algunos zamindares y rajáes rústicos visitan Calcuta de vez en cuando. Si tienen que hacer una apelación de *ab seriatum* o de *mutafarrakkat* (apelaciones misceláneas) en el tribunal de justicia penal, residen en Bhabanipur. El clima de Calcuta es muy caluroso para los rústicos. Anteriormente, cuando visitaron Calcuta, se pusieron enfermos (*lona lagto*). Hoy en día, ellos sufren de una enfermedad más grave la que consume algunos de los rústicos completamente; caen en las garras de personajes astutos y pierden todo su dinero antes de regresar a casa. Algunos zamindares rústicos se quedan aquí todo el año. Se dan vueltas en sus Faetones toda la tarde. Parecen los niños de los grupos de los cantantes de Chandí o Panchalí. Su cabeza envuelta en el chal de crepe; siempre en compañía de una docena de sicofantes (*mo-shaheb*); vestido como los padrotes de la prostituta; su cuello adornado por collares de perlas; — cada vez que los ven, se dan cuenta ustedes que es el rey zorro (*sheyal-raja*) del pueblo. Son más estúpidos que los burros de Cachemira: no tienen nada que ver con la inteligencia y la educación (*bidyay murtiman ma*). Son los patrocinadores principales de la ceremonia de inmersión, las *pujas* públicas, *khemta* y *jhumur* (bailes folclóricos que Hutom considera vulgar). A veces, se esconden debido a órdenes de aprehensión por un caso de asesinato o por decreto de los prestamistas. Pero, muy pronto, reaparecen los domingos, todo emperifollados otra vez, en las ceremonias de inmersión o de *snan-jatra*.⁶⁰

Después de una página de oprobio, Hutom se suaviza un poco sólo para volver a hacer una crítica más áspera.

⁶⁰ *Ibid.*pp. 49-50.

No es siempre obligatorio que todas las personas *paragenye* sean tan reprensibles. Eso digo porque hay uno o dos zamindares que se han vuelto prósperos durante su estancia en Calcuta y son encomiables. Aunque residieran en Shonagachhi, nunca se entrañarían [con las prostitutas]. Sus vidas honrosas dejaron incluso a los urbanos (*shahurey*) boquiabiertos. Pero también hay otros que, a pesar de su estancia en Kashipur, Bonrshya, Bhabanipur y Kalighat, pasan veinticuatro horas en Shonagachhi. Luego, eventualmente, la policía hace redadas en sus casas y arma un alboroto. Al día siguiente [puede ver al zamindar] compareciendo ante la policía con su ‘amante’ cogidos por la mano y en compañía de su familia entera. Compra los elefantes en préstamo. [El día del] pago, las cosas vienen invariablemente a parar en puñetazos. Si la situación sale de control, se escapa a su *desh* [finca familiar/lugar de origen/país] — allá tiene la autoridad ilimitada [*ram-rajyo*].⁶¹

Otra vez, el enlace entre las prostitutas y lo no urbano puede ser señalado. Hutom sigue:

En la misma manera en que los revendedores tienden trampas a los marineros, los oportunistas y los padrotes persiguen al hombre acaudalado del pueblo desde el momento de su llegada a la ciudad. Estos embusteros alquilan casas y carruajes para el *babu*; organizan *soirées* de *khemta*; y fingen ser agentes políticos [Hutom usa la frase ‘political agent’ en inglés] del *babu*. Ellos le dan al *babu* un recorrido por la ciudad. La gira consta de las visitas al Jardín de Satpukur, al Museo de *Asiatic Society*, el Puente de Bali, a los salones de varios *babus* eminentes de la ciudad, y, por supuesto, a las prostitutas de primera calidad. Si pudieran aprovecharse del momento oportuno (*jhop bujhey kop pheltey parley*), el embustero se convierte en el favorito del *babu*. Pasan algunos

⁶¹ *Ibid.* p. 50.

días divirtiéndose; y luego, cuando el *babu* ha malgastado todo su dinero y tiene que volverse a su aldea, lo nombra su agente en la ciudad.⁶²

Lo que el relato de Hutom pone en primer plano es la forma en que se experimenta la ciudad por lo no urbano como un lugar encantado: una dimensión erótica anima la ciudad como un espacio de la ortedad. Las prácticas no urbanas de la ciudad están capturadas vívidamente en la idea de Michel de Certeau sobre la ciudad como un ‘universo de los espacios alquilados’, habitado momentáneamente, dejado pronto.⁶³ Lo que es más, a fuera de la racionalidad de la jornada, el ente inurbano puede experimentar la ciudad como “el espacio donde las fuerzas subversivas, las fuerzas de ruptura, las fuerzas lúdicas, actúan y se encuentran.”⁶⁴ La potencia erótica de los espacios urbanos – sus posibilidades de encuentro social y juego – son especialmente aparentes a lo no urbano, es decir a todos aquellos que tienen el tiempo para abrir espacios en la ciudad. La absurdez del *mofussil* en la ciudad tergiversa la manera familiar de referencia urbana de Hutom. No sólo experimenta lo no urbano como algo extraño, sino también Hutom experimenta en sí mismo un acceso de las pasiones extrañas y desconocidas del odio. Por supuesto, la ciudad es “el lugar donde está el Otro y donde nosotros mismos somos el Otro, como el lugar donde actuamos el Otro.”⁶⁵

Hutom invoca lo grotesco:

Con cuerpo como los barriles de Dhaka; parecido a los muñecos monstruosos – a los barriletes de aceite; sus dientes tiznados por el sulfato de hierro (*mishi*); amuletos puestos por sus brazos; las guirnaldas de *rudraksha* rodeando su cuello de la cual cuelgan casi diez bidones de dije; *goth* rodeando su cintura; vestido en

⁶² *Ibid.* p. 50.

⁶³ Certeau, Michel de. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press, 1984. p. 103.

⁶⁴ Barthes, Roland. ‘Semiology and the urban’, en N. Leach (ed.) *Rethinking architecture: a reader in cultural theory*. Londres: Routledge, 1997. p. 171.

⁶⁵ *Ibid.* p. 171.

un *dhoti* muy ligero; y con un ramo de hilos sagrados rodeando su cuello; - es el zamindar de Dhaka o Mymensingh. Va cogido de la mano por su hermano oficial o su supuesto tío y se comporta como un niño (*khoka shejey nyakami kochchen*). Tiene más de sesenta años pero todavía habla como un bebé (*'ram' key 'aam'*, o *'dada'*, *'kakakey' 'dandan'*, *'kankan' bolen*). ... Ellos beben alcohol en los círculos tántricos y rezan hasta las cuatro de la tarde. Me pregunto si han visto la salida del sol una sola vez en su vida.⁶⁶

La imagen grotesca e infantil del zamindar *paragenye* aparece en el carnaval de *snanjatra* de Mahesh – una escena que aviva la imaginación bajtiniana. La narrativa surrealista está plasmada íntimamente en la inversión fóbica del icono carnavalesco.

Para Hutom, lo no urbano se entromete en la ciudad no sólo en la mera forma de personas sino también como rumores. *Moraphera* es un ejemplo.⁶⁷ Sin embargo, las personas (o los personajes) continúan siendo las preferidas de Hutom. Al relatar la vida de Babu Padmalochan Dutta, alias *Hothat Abotar*, Hutom rastrea la vida de un carácter rústico. Siguiendo la trama fija de narración que hemos visto antes, el chico aldeano viene a Calcuta en busca del trabajo. Durante muchos años, trabaja como un cocinero y finalmente consigue un empleo del gobierno británico. Por medio de su destreza halagadora y su habilidad para trabajar duro, él se gana el favor de sus empleadores. Poco a poco se enriquece y gana la ascendencia social – el concomitante cierto de la riqueza. A pesar de su fortuna y su nuevo prestigio en la sociedad de Calcuta, el *babu* nunca lograría dejar atrás la rusticidad de su origen inurbano y humilde.⁶⁸ El recuento de Hutom, sin embargo, difiere en una faceta importante de los cuentos similares de sus antecesores. Babu Padmalochon Dutta no es un producto de la imaginación de Hutom. Arun Nag ha relacionado a Padmalochan Dutta con Gorachand Dutta, el hombre célebre

⁶⁶ *Ibid.* p. 137.

⁶⁷ *Ibid.* pp. 98-100.

⁶⁸ *Ibid.* pp. 123-133.

de Beadon Street en el norte de Calcuta, cuya vida y carrera cabe en los detalles de la descripción de Hutom con precisión.⁶⁹

Hutom prometió en un anuncio que escribiría más sobre los zamindares rústicos.⁷⁰ Sin embargo, nunca lograría cumplir con su promesa porque murió joven a los treinta años a causa de su alcoholismo intemperante. Podemos terminar la discusión señalando que la *naksha* de Hutom acaba por el acto de apartarse de, alejarse de la ciudad. La última sección está titulada ‘Ferrocarril’ (Railway). Ésta fue un añadido a la primera versión publicada en 1862 porque se inauguraron la línea de ferrocarril entre Howrah y Allahabad en 1865. Con sus dos caracteres, modelados sobre Pearychand Mitra y su amigo Shibchandra Deb, Hutom se sube al tren y empieza a alejarse de la ciudad. Sus últimas descripciones son de Bali y Uttarpara fuera de Calcuta.⁷¹ La *naksha* concluye en el *mofussil*.

Si la de Hutom representó el punto álgido de la popularidad de las *nakshas*, después de él – aunque hubo un auge momentáneo – a la larga la producción de las *nakshas* cayó en declive. Esto podría deberse – como nos dice el Bhanr – a la cambiada actitud de la sociedad. La gente ya no estaba dispuesta a tolerar las *naksha* como las habían tolerado en tiempos anteriores. Pero es un hecho también que las *nakshas* post-Hutom se limitaron a luchar contra el espectro de Hutom. La réplica inmediata fue proporcionada a Hutom por Bholanath Mukhopadhyay a través de su *naksha Apnar Mukh Apni Dekho* (1868) y, luego, un poco después, por Tekchand Thakur, hijo, en *Kalikatar Nukochuri* (1869). Mientras que el texto de Bholanath se dedicó completamente a asestar un desaire a Hutom al hacer pública la vida escandalosa y desenfrenada de Hutom y su familia, Tekchand, hijo, elaboró una comparación entre la vida reformada de su padre (Pearychand Mitra) y la vida obstinadamente salvaje de Hutom. El boxeo imaginario

⁶⁹ *Ibid.* p. 276, 567fn.

⁷⁰ *Ibid.* p. 302.

⁷¹ *Ibid.* p. 173.

continuó incluso después del fallecimiento de Hutom en 1870. El Bhanr escribió su *naksha* en 1871 y todavía tuvo un capítulo entero titulado *hutum gonshai*.⁷² Lo calumnioso se había convertido paulatinamente en el fundamento único de las *nakshas*; los ultrajes *ad hominem* sostenían su producción. Eso nos dice el Bhanr con pesar: “La gente hoy día – al volverse más inteligente y educada – entiende menos la burla de *naksha* (*naksha bhanrami*). Algunas personas se permiten hasta la vulgaridad en las *nakshas*.”⁷³

“El trabajo en el *mofussil* nunca termina”: una conclusión posible⁷⁴

Esta corta discusión ha seguido un principio sencillo. Se trató de leer las *nakshas* – popularmente entendidas como textos estridentemente urbanos – a contrapelo. Es decir, mi afán era leer las *nakshas* con lo no urbano, con el *mofussil* en mente. Tal lectura no se extralimitó más allá de sugerir una conceptualización provisional y algunas observaciones de improviso. La gran tarea de conceptualizar el *mofussil* tal vez tiene que esperar por el momento. No obstante, hubo un esfuerzo para conceptualizarlo a través de la óptica de la ciudad: es decir, para armar un entendimiento del *mofussil* en términos de la ciudad.

Una maniobra conexa fue conmocionar la complacencia urbana de las *nakshas*. Frecuentemente, las *nakshas* se revelaron no sólo como textos urbanos en diálogo con lo no urbano sino también – en ciertos casos – como sagas que provienen completamente del *mofussil*. Estoy pensando en la *naksha* de Pearychand. Una lectura tan poco convencional aborda un problema más profundo. La recepción popular de las *nakshas* como textos urbanos no es un falso e inocente reconocimiento que desaparecerá

⁷² SG. pp. 42-52.

⁷³ Ibid. p. 4.

⁷⁴ AGD. p. 76 (*Mafashshaley karmar nikash nai*)

en cuanto demostremos el error de la pretensión. Eso tiene que ver con el papel que la ciudad de Calcuta ha actuado en casi todas las narrativas (del aspecto social y cultural) de Bengala.

La ciudad, podríamos decir, es el meollo pre-discursivo, el grado cero, desde lo cual todos los análisis y comentarios sobre Bengala deben comenzar obligatoriamente. Para usar un concepto filosófico, es el principio *no pensado* de tales prácticas textuales. Es el centro que mantiene unida la estructura narrativa. Mientras que lo hace, también limita la interacción (la circulación, quizá) de otros elementos de la estructura. Estamos conscientes que la ciudad – como el centro organizador – no puede ser rechazada en cualquier lectura de las *nakshas*. No es reemplazable por ningún otro elemento o componente de la estructura porque el centro ‘escapa a la estructuralidad’. El concepto de la estructura centrada, según Derrida, es pues ‘coherente contradictoriamente’.⁷⁵

En ese caso, nuestra inversión de la óptica urbana al leer las *nakshas* viene a ser un ‘setting aside’ de la ciudad, no para rechazarla, ni superarla, ni siquiera para apartarse de la ciudad. “Only that can be set aside”, dice Ajay Skaria, “which gives not only itself but more than itself, and is in this sense oriented towards what it is not, towards what is given from. It is against the finitude of that which sets itself aside that other arguments and positions can emerge. Conversely, it is only in emerging from this setting aside that these other arguments and positions can practice their distinctive responsibility. It is *against the finitude* of that which thus sets itself aside that other arguments and positions can emerge. Conversely, it is only in emerging from this setting aside that

⁷⁵ Todas las citas y argumentos derivan de Jacques Derrida. ‘Structure, sign, and play in the discourse of human sciences’, en *Writing and difference*, traducido por Alan Bass. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1995. pp. 278-293.

these other arguments can practice their distinctive responsibility.”⁷⁶ Eso es lo que Derrida (vía Lévi-Strauss) cree es la función del *bricoleur*.

Al emplear una estrategia diferente, incluso si hablamos de una lectura verdadera de algún texto, no podemos complacernos con la versión *autónoma*. Porque, “la verdad implica experiencia. En la verdad un pensador mantiene una relación con la realidad distinta de él, diferente [el otro] de él.” Esa verdad conlleva un movimiento lejos de lo familiar hacia la otredad. Esa verdad es una forma de experiencia, aunque no es un empirismo. “Porque la experiencia merece su nombre sólo si nos traslada más allá de lo que constituye nuestra naturaleza.” *El Otro está vinculado con el postulado de la insuficiencia necesaria de cualquier concepto o noción a lo que hay*. Por lo tanto, el pensamiento debe tratar de darse una *heteronomia*, un recelo inagotable de sí mismo y una apertura a la alteridad: “se debería estar preocupado por el otro absoluto.”⁷⁷

Pero ¿cómo podemos practicar esa heteronomia? Al leer las *nakshas*, intenté seguir el camino indicado por Stephen Greenblatt.⁷⁸ En un ensayo titulado ‘Culture’, Greenblatt empieza su discusión con la consideración de la sátira y el panegírico. Estas composiciones frecuentemente parecen inmensamente importantes cuando son publicadas por la primera vez. Pero su poder empieza a disminuir rápidamente cuando los individuos, a quien se refieren estas obras, empiezan a desaparecer. El desvanecimiento del poder literario continúa cuando los modelos y los límites que las obras articulaban y aplicaban han cambiado substancialmente. Las notas de pie en las ediciones modernas pueden darnos los nombres y las fechas que hemos perdido, pero esos en sí mismos no pueden permitirnos recuperar un sentido de los intereses que en su

⁷⁶ Ajay Skaria. “Only one word, properly altered: Gandhi and the question of the prostitute”, *Postcolonial Studies*, 10:2, p. 222. El énfasis es mío.

⁷⁷ Levinas, Emmanuel. ‘Philosophy and the idea of infinity’ en *Collected philosophical papers*, traducido por Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. Todas las notas son de la p. 47.

⁷⁸ Greenblatt, Stephen. ‘Culture’, en Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin (eds.) *Critical terms for literary studies*. pp. 225-232.

propio tiempo solían dar a los lectores placer o pesar. (Al leer a Greenblatt, uno no puede evitar pensar en la edición de *Hutom Pyanchar Naksha* copiosamente comentada por Arun Nag.) Greenblatt dice: “An awareness of culture as a complex whole can help us recover that sense by leading us to reconstruct the boundaries upon whose existence the works were predicated.” Pero ¿cómo podemos lograrlo? Greenblatt añade: “[I]n any culture there is a general symbolic economy made up of the myriad signs that excite human desire, fear, and aggression. Through their ability to construct resonant stories, their command of effective imagery, and above all their sensitivity to the greatest collective creation of any culture—language—literary artists are skilled at manipulating this economy.” Entonces, un ‘análisis formal escrupuloso’ de los textos literarios es importante para un análisis cultural porque estos textos son culturales no sólo en virtud de su referencia al mundo más allá de sí mismos, sino que también son culturales en virtud de los valores y contextos sociales que han absorbido. Un sentimiento que el ensayo de Greenblatt genera es que los textos literarios siempre refuerzan las creencias dominantes y las estructuras sociales de su propia cultura; que la cultura es siempre armoniosa en vez de ser cambiante y conflictiva; y que siempre hay una relación mutuamente afirmativa entre la producción artística y otros modos de la producción y la reproducción que constituyen la sociedad. Si así es la situación, ¿qué hacemos de la heteronomía, de pensar en términos del Otro? Greenblatt está consciente de esa posibilidad. Así pues, escribe: “The ability of artists to assemble and shape the forces of their culture in novel ways so that elements powerfully interact that rarely have commerce with one another in the general economy has the potential to unsettle this affirmative relation.” Greenblatt nos recuerda ‘la posibilidad de las mezclas peligrosas’ – de las que habla Foucault – una vez que ‘las entidades fantásticas’ son yuxtapuestas ‘en el no-lugar del lenguaje.’

Tal posibilidad de mezclas peligrosas está generada cuando el yo urbano está yuxtapuesto al otro *mofussil* en las *nakshas* del siglo XIX. Se inquieta, se conmociona el monoteísmo monótono – o para usar la palabra de Nietzsche, el monotonoteísmo – de la política narrativa urbana. El *mofussil* habla por medio de y en contra de las *nakshas* supuestamente urbanas. Eso no equivale a un derrocamiento revolucionario de la centralidad urbana. Ciertamente, cuenta poco. El poder mágico de la ciudad es todavía a todas luces impresionante pero su legitimidad es menos evidente. Si alteramos la declaración de Pearychand un poco, el trabajo *del* mofussil nunca termina.

Jalpaiguri

En el capítulo previo, se exploró la articulación entrelazada del *mofussil* y la autoconciencia e identidad urbana. Eso fue logrado a través de una lectura a contrapelo de las *nakshas*. Pero, se requería una geografía reconocible para la emergencia del *mofussil*. Esta geografía – que llegó a ser conocida como Bengala – fue forjada a través del proceso de la construcción colonial. Los paisajes poco obvios fueron integrados por las exigencias del dominio colonial en el ‘país’ de Bengala. En una serie de tres capítulos que sigue, indago la construcción colonial de tal área inaparente en una parte de Bengala: el caso preciso es la constitución de la difusa región fronteriza del norte de Bengala en un distrito bengalí de Jalpaiguri.

Economías ansiosas

c. 1765—1865

El área geográfica de Bengala del Norte, que tras la Guerra Anglo-Butanesa de 1865 se convirtió en el distrito de Jalpaiguri, es difícil de delimitar. Como la mayor parte del área se encontraba fuera del rango de la autoridad mogol en Delhi y de sus sucesores en Bengala en Murshidabad, hay una ausencia particular de documentos oficiales pertinentes a la zona. No es de sorprender que los primeros documentos oficiales hayan sido producidos por los británicos ya que fueron los primeros en mostrar un interés genuino por controlar esta parte de Bengala (cubierta de densos bosques y habitada por indígenas) al igual que también fueron los primeros en lograrlo. Aunque podría pensarse que la historia de esta región antes de la llegada de los británicos está inevitablemente perdida, esto no es así. No sería correcto argumentar que esta área se mantuvo apartada del impacto del “nuevo” poder que regía en Bengala tras la Batalla de Plassey. De hecho, la mayoría de la información acerca de la sociedad pre-colonial del área proviene de un periodo cuando los procesos de cambio ya estaban formándose. Ya para el comienzo del periodo concerniente a esta investigación numerosas partes de la región ya estaban bajo el mando directo de los agentes de la Compañía de las Indias Orientales, mientras que en otras partes la naturaleza restrictiva del control de la Compañía ya empezaba a palparse. En el resto de la región, podría decirse, que la Compañía estaba a un paso de remplazar las estructuras políticas y económicas previas a su llegada.

En los primeros momentos del periodo a estudiar la región podía dividirse en tres zonas, basándose en los caminos hechos por la Compañía, aunque la influencia del gobierno puede haber excedido los límites precisos de las fronteras geográficas. La zona

sur de la región, abarcando las viejas divisiones de recaudación de Boda, Patgram y Purbobhag, formaba parte del viejo Mogol *faujdari* de Fakirkundi mejor conocido como Rangpur. Cuando la Compañía de las Indias Orientales recibió el Diwani de Bengala dichas divisiones, siendo parte de Rangpur, pasaron a manos de la Compañía y fueron administradas como parte del distrito hasta 1868. Previo a la transferencia de Darjeeling a la Compañía de parte del Raja de Sikkim en 1835 esta región formaba el límite norte del reinado de la Compañía en Bengala. Al noroeste de esta zona se encontraba lo que después fue conocido como el Oeste o Dooars de Bengala, y que estaba rodeada por río Teesta en el poniente, por el distrito de Goalpara en el oriente, por el reino nativo de Cooch Behar en el sureste y por la ya mencionada región de Rangpur en el suroeste. Tradicionalmente los Dooars debían pertenecer al reino de Cooch Behar, sin embargo para 1765 cayeron bajo la jurisdicción de Bután. Otra sección de los Dooars yacía entre los ríos Teesta y Mahananda con Bután y Sikkim en el norte y el distrito de Rangpur en el sur. Esta sección era conocida como el reino Baikanthapur de los Raikats, una rama colateral de los gobernantes de Cooch Behar, y que se redujo a un estado zamindari después de 1793. Estas tres áreas, específicamente, las chaklas de Boda, Patgram y Purbobhag, en el sureste; Baikanthapur en el noroeste; y los Dooars de Bengala en el noreste—fueron unificados en el año de 1869 para conformar el distrito de Jalpaiguri. A continuación, revisaré las actividades económicas pre-coloniales de cada región por separado.

Existen dos patrones diferentes que pueden apreciarse en el Dooars pre-colonial. En la región más al norte de la zona, habitada por los Mechs y los Garos, quienes estaban en constante contacto con los Butaneses, la agricultura de temporal era predominante. A lo largo de una estrecha franja de tierra en la parte sur, que colindaba

con la frontera norte de Rangpur, los Rajbanshis habían adoptado casi por completo el cultivo permanente. En la región intermedia había una mezcla de ambos sistemas. Aparte de lo anterior los Dooars también eran utilizados por ganaderos de los distritos contiguos.

Tras la conquista de los Dooars, los oficiales británicos en el curso de sus recorridos al interior de la jungla encontraron numerosos rastros de cultivos abandonados. El comentario del Comisionado Asistente T.A. Donough es típico de estos recuentos:

Observed that all the land covered by grassy jungle was divided into squares, which had evidently been boundaries of fields when the land was under cultivation at some former period. None of the villagers could tell me since when the country had become depopulated. I also came across former villages on which were mango and other fruit trees still standing.¹

Anteriormente la anexión de los Dooars había sido justificada argumentando la opresión de los *Bhutias* a los campesinos. El hallazgo de los pueblos abandonados parecía confirmar la versión oficial de que las incursiones butanesas ahuyentaban a la población. Sin embargo, parece más sensato sugerir que dichos pueblos eran los restos de tierras previamente utilizadas por los Mechs², practicantes de la agricultura de temporal en los pastizales de los Dooars. De ser así, tampoco sería sorprendente que los habitantes de la zona no pudieran recordar con exactitud la desocupación del campo. La organización de la economía Mech giraba en torno a los tejidos y al cultivo del algodón de fibra corta conocida localmente como *kshun* o *Khun*. Practicaban la agricultura

¹ P/127/70, Political Proceedings, enero 1865, p. 17.

² Para una discusión detallada de ese tribu, véase Charuchandra Sanyal. *The Meches and the Totos, two sub-Himalayan tribes of North Bengal*. (Raja Rammohanpur: 1973).

Jhoom quemando parte de los pastizales. Como otros agricultores de temporal eran una raza migratoria y no permanecían en un sitio por más de siete u ocho años.³ Una típica *para* o aldea Mech consistía de un conjunto de chozas que podrían rondar de cuatro a cinco o hasta de veinte a treinta. El líder de este conjunto de chozas era llamado *Mandal* o *Thakooreah*. La tierra más cercana a la *para* era barbechada con el arado y la más lejana era desyerbada con el *dao* (machete).⁴ Estas aldeas estaban esparcidas a lo largo de toda la parte norte de los Dooars, no obstante había algunas que permanecían alejadas y separadas por largos terrenos despoblados.⁵ Aunado al algodón, los Mechs también eran productores de un tipo de seda basta. Las plantas de ricino eran cultivadas para producir capullos de *endi*, los hilos provenientes del *endi* también formaban parte de la industria de la localidad.⁶ Los tejidos eran tan importantes en la sociedad Mecha que se esperaba que toda mujer casada pudiera producirlos, en caso de lo contrario el hombre estaba en posición de pedir el divorcio y de reclamar del padre de la mujer el dinero que había sido dado por la misma.⁷ Al sur del terai, los Mechs a veces poblaban aldeas mixtas habitadas por rajbhanshis, garos y musulmanes,⁸ y participaban en el cultivo de arroz y mostaza que no eran suficientes para sus necesidades.⁹ Los primeros reportes de los oficiales británicos parecen indicar que los Mechs eran un pueblo razonablemente prospero. En 1865 se reportó que las aldeas estaban limpias, bien

³ P/237, *PBR* (Wastelands) agosto de 1875, p. 5. (All *PBR* from WBSA)

⁴ P/236, *PBR* (Survey & Settlement), noviembre de 1873, p. 96.

⁵ Report of the Revenue Survey Operations of the Lower Provinces 1864/65, P/432/62, *PBR* Abril 1866, Appendix, p. V.

⁶ Charu Sanyal. *Meches*, p. 13.

⁷ Diary of J.C. Houghton, Commissioner of Cooch Behar Division, entrada fechada 19 de enero de 1865. P/127/70 Pol. Proceedings, enero de 1865, p. 39.

⁸ Carta fechada 24 de septiembre de 1874, de C.T. Metcalfe, Officiating Commissioner, a R. Money, Deputy Commissioner, Jalpaiguri, P/236, *PBR* (Survey & Settlement) noviembre de 1873, p. 96.

⁹ Journal of the Chief Civil Officer and Political Agent Bhootan Dooars, entrada fechada 24 de diciembre de 1864. P/127/70, Pol. Proceedings, enero de 1865, p. 16.

organizadas y con ciertos indicios de prosperidad.¹⁰ La población, de igual forma, lucía fuerte, saludable y cómodamente vestida.¹¹

A lo largo de las fronteras del sur de los Dooars, extendiéndose hasta las fronteras de Rangpur y Cooch Behar, había un cinturón de cultivos y tierras de pastura. Este terreno era trabajado por los rajbanshis. Las cosechas principales eran el arroz y el tabaco; el yute y la caña de azúcar también eran cultivadas. Las aldeas en esta parte de los Dooars eran similares a las de Mech pero muy diferentes a los largos asentamientos y cultivos del resto de Bengala. Al parecer el cultivo y el arado de las tierras estaba organizado por los jefes de familias. En consecuencia las aldeas eran conocidas como *baris* (granja) del jefe de familia, por ejemplo, *Gopal Mandaler Bari* o la granja de Gopal Mandal.¹² En proporción a la población en el área la tierra era abundante y era medida en “arados” en lugar de en *bighas*, la medida tradicional de los valles agrícolas de Bengala. Los terrenos o *jotes* eran descritos como *dosh haal jote* (un jote compuesto por diez arados), *ath haal jote* (un jote compuesto por ocho arados), etc. Aquí también la población parecía próspera de acuerdo a los oficiales, quienes describían el atuendo de los rajbanshis como mejor que el de la mayoría de los habitantes de las Provincias Bajas.¹³

Un tercer grupo de personas que no habitaba permanentemente el área pero que dependía de ella para su supervivencia eran los pastores de búfalos. En los meses de invierno grandes manadas de búfalos eran acarreados desde los distritos adjuntos de Rangpur, Purnea y Cooch Behar para pastar en las llanuras los Dooars.¹⁴ Los pastores pagaban cuatro *annas* de rupias de *Narayani* anuales a los Bhutias por cada manada de

¹⁰ *Ibid*, p. 20.

¹¹ *Ibid*, p. 39.

¹² Diary of J. Tweedie, Asst. Commissioner of Western Dooars, entrada fechada 31 de diciembre de 1865, P/127/70, *PBR* (Land Revenue), marzo de 1865, p. 145.

¹³ *Ibid*.

¹⁴ D.H.E. Sunder, *Final report on the revenue settlement in the Western Dooars* (1895), p. 109.

búfalos.¹⁵ Una manada, localmente conocida como *Moishal*, generalmente tenía varios pastores y consistía de más de mil bestias. Desde comienzos del invierno hasta la llegada del monsoon, los bosques de los Dooars estaban poblados por *bathans* ambulantes donde habitaban los pastores junto a su ganado, convirtiéndose en parte de las sociedades locales al proveerlas de leche y de *ghee*. La relación de las sociedades locales con estas personas migrantes parece quedar de manifiesto en las numerosas canciones populares que relatan las historias de amor entre los viajeros y las mujeres locales. Muchos de los ritos *Moishals* estaban conectados con la adoración de las deidades del bosque, siendo el tigre la figura de mayor veneración.¹⁶ En 1895, treinta años después de la conquista británica de los Dooars, Donald Sunder, el oficial de población, encontró a los pastores inmersos en deudas con los *mahajans*.¹⁷

El análisis anterior no pretendía presentar la idea de que la población indígena de los Dooars vivía en zonas ecológicas prístinas y aisladas de la sociedad antes de la llegada de los británicos. Al contrario, el hecho de que estos grupos tuvieran contacto con sus vecinos muestra la naturaleza de comercio e intercambios existentes en la región. Incluso antes de la llegada de los británicos, la parte sur de los Dooars habían establecido relaciones comerciales de larga distancia en otras partes de Bengala. Esto se puede evidenciar en la descripción de J.C. Houghton's de la aldea de Choorabunder:

This place is on the frontier of Rungpore and is larger than any in the Dooars. We traveled over a pretty well-cultivated country. There are several Marwari merchants in Choorabunder who deal chiefly in tobacco and mustard seed; and this they send by carts to Bawa on the Teesta for shipment to Seerajunge.¹⁸

¹⁵ Diary of J.C. Houghton, Chief Civil Officer and Political Agent Bhootan Dooar, P/127/70, Pol. Proceedings, enero de 1865, p. 36.

¹⁶ Bhabani Gopal Sanyal, 'Moishalder Jibanjatra' in *Janamat*, otoño, 1369 Ben. pp. 1-3.

¹⁷ D.H.E. Sunder, *Final report*, p. 109.

¹⁸ P/127/70, Pol. Proceedings, febrero de 1865, p. 58.

No obstante lo anterior, la mayoría del comercio estaba direccionado hacia el norte de la región. Tras la cosecha, la gente de las llanuras, bajo las órdenes del líder llamado *dafadar*, equipaban a sus animales de carga y viajaban hacia el norte para intercambiar arroz y otros productos relacionados por algodón, naranjas y carnes traídas por los mechs. Algunas veces las cowries eran utilizadas como moneda de cambio.¹⁹ El arroz y el algodón eran los principales productos comerciales y proveían las reservas anuales de comida de los mechs y la de ropa de los rajbanshis. Si bien no existía una cantidad estándar de intercambio, un reporte de 1865 muestra que alrededor de seis maunds de arroz eran canjeados por dieciséis seres de algodón.²⁰ Las transacciones se llevaban a cabo en muchas *hats* esparcidas sobre los Dooars. Una de esas *hats* era conocida como Dinaghat, descrita por el Comisionado del Secretariado como un gran espacio donde cerca de dos mil personas se ocupaban en la venta y compra de productos.²¹

Los Antecedentes de Jalpaiguri

Cuando el nuevo distrito de Jalpaiguri se formó en 1869 era una amalgama artificial de dos zonas distintas: las partes norte de Rangpur, incluyendo Baikanthapur y los Dooars. Es plausible argumentar que antes de 1765 había grandes similitudes entre estas dos zonas. Por ejemplo, la agricultura, si bien era sedentaria, se hacía en planicies clareadas de los bosques compartidos por ambas zonas. Para las dos regiones la cría de ganado era una ocupación de suma importancia. De manera similar, en ambas zonas prevalecía un sistema tributario (en lugar de rentas por efectivo) como el mejor método para la extracción de recursos. La similitud más importante tiene que ver con que la mayoría de

¹⁹ Upendranath Barman, *Uttar Banglar sekal o amar jiban smriti* (Jalpaiguri, 1985) p. 11.

²⁰ P/127/70, Pol. Proceedings, enero de 1865, p. 39.

²¹ Diary of J. Tweedie, entry for 28th Jan. 1865, P/127/70, Pol. Proceedings, marzo 1865, p. 145.

las personas de ambos pueblos pertenecían al mismo grupo sociocultural: o eran rajbanshis o musulmanes locales. Mientras que Dooars permaneció en las mismas condiciones hasta 1865, para ese entonces la otra zona ya había experimentado cambios a gran escala como resultado de un siglo del gobierno británico. Tras la formación del nuevo distrito, ambas zonas volvieron a compartir el mismo sistema, sólo que en esta ocasión el único factor en común era la composición de su población. Como mostraré en el transcurso de este ensayo, el área más antigua (en cuanto la duración del gobierno inglés) proveyó una gran cantidad de personas, materiales e ideas para convertir al nuevo territorio ocupado en un distrito colonial.

Entre 1765 y 1822 los bhutias habían ocupado gran parte del estado de Cooch Behar y habían reinado el lugar hasta que la Compañía intervino y los expulsó de los dominios inmediatos de la región. Sin embargo, los bhutias permanecieron en el poder en algunas partes de los Dooars ubicados entre el Cooch Behar, Bhután y Baikanthapur, zonas que se convirtieron en su principal fuente de tributo.

No existe información acerca de la naturaleza del control butanés sobre los Dooars antes de la mitad del siglo XIX, cuando los oficiales británicos comenzaron a mostrar interés en el área. Sin embargo, si se analiza la información, dispersa y de primera impresión, recolectada por oficiales británicos de diversos niveles se puede obtener indicios importantes de cómo estaban estructurados el poder y el sistema de recaudación tributaria en los Dooars bajo la administración butanesa. Entre las principales características se encuentran las siguientes: a) la presencia de dos jerarquías separadas pero simultáneas, la primera conformada por oficiales butaneses y la segunda por la sociedad agraria local, b) la existencia de una lucha de poder en dos niveles, entre la autoridad central del estado de Bhutia y los oficiales locales, por un lado, y los oficiales y monarcas de los Dooars, por el otro; y c) el intento por parte de las

autoridades Bhutias para revertir los poderes de los oficiales y de los líderes de la localidad con la intención de impulsar los cultivos y maximizar el tributo.

De acuerdo a las fuentes parece ser que existían dos jerarquías paralelas de autoridades en los Dooars. La primera y la más importante para los británicos era aquella de los oficiales butaneses que comenzaba con el *Soobah* en el nivel más alto, el *Kartham* o *Karojan* en el nivel intermedio, los *Kayaths* (contadores) y los *Muhurirs* (empleados) al más bajo nivel. Los poderes y funciones exactos de estos oficiales son difíciles de determinar con gran certidumbre, sin embargo todos ellos eran vínculos importantes en la cadena de la extracción del tributo: cada uno era responsable de entregar el tributo a sus superiores inmediatos. El *Soobah* ocupaba el rango más alto localmente y era el responsable directo de entregar el tributo al Deb y al Dharma Rajas de Bután. En las planicies de los Dooars muchos de estos oficiales residían en sus “feudos” bajo la parafernalia de señores “feudales”. Por ejemplo, en la aldea más prospera de Mainaguri, situada en las planicies de los Dooars, el *Katham* vivía en una fortificación de bambu con cuarenta cipayos; y en Domohani el *Bhandari* (otro oficial de rango Bhutia) quien estaba a cargo del área llamada Kyrantee tenía una construcción de bambú donde permacían cerca de veinticinco cipayos.²² Dichos oficiales no formaban parte de la nómina del gobierno butanés,²³ cada uno de ellos probablemente vivía de una parte del tributo recolectado y de otras exacciones que no eran sancionadas por las autoridades más altas.

Se puede formar una idea acerca del funcionamiento de este sistema tributario a través de la descripción de W.H.J Lance, un oficial británico a cargo del Campo de

²² P/127/68. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), octubre de 1864, p. 75.

²³ P/127/70. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), enero de 1865, p. 21.

Fuerza de los Doaars en 1864.²⁴ Lance describe las contribuciones a la tesorería del Soobah a través de un oficial intermedio entre los meses de *Asar* (mediados de Junio) y *Bhadra* (mediados de agosto).

1 Colmillo de elefante, o, <i>Narayani</i> Rs.30	1 Loro, o, <i>Narayani</i> Rs. 1
1 <i>Maina</i> , o, <i>Narayani</i> Rs. 2	<i>Nao-thanna</i> , o, <i>Narayani</i> Rs. 30
1 Cuerno del rinoceronte, o, <i>Narayani</i> Rs. 5	<i>Bans-katta</i> o, <i>Narayani</i> Rs. 30
1 El pelo del tigre, o, <i>Narayani</i> Rs. 3	<i>Raj-kaj</i> o, <i>Narayani</i> Rs.15

A cambio de estas contribuciones el *Soobah* dio un caballo por el cual recibió 60 rupias *Narayani*, una *Bhot Jamah* (camisa), una manta y una cantidad de sal por la cual él también recibió 60 rupias *Narayani*. Además en ciertas etapas del año el *Soobah* mandaba a sus hombres a comprar puercos y pescado seco, y los “ryots” contribuían con dos o 4 *annas* respectivamente como parte de un impuesto de vivienda. Durante la cosecha del algodón el *Soobah* demandaba 8 *annas* por cada vivienda.²⁵

La recolección de los oficiales intermedios, como los *Kathams*, variaba regionalmente. En las aldeas productoras de algodón Mech, se recolectaba un cantidad determinada de efectivo de los *Thakooreahs*, o jefes de aldea. Se puede obtener una idea de la cantidad recolectada a través del sanad emitido por el Deb y Dharma Rajas de Bután alrededor de la mitad del siglo XIX. Dicho documento instruía a los *Thakooreahs* de Mechapra que “ya no deberían de darse las 140 rupias *Narayani* que generalmente

²⁴ Citaré extensivamente las observaciones poco disponibles de los oficiales británicos sobre el sistema del ingreso de tierra pre-británico del Doaars, para subrayar los términos precisos que los oficiales solían usar para designar los elementos tierraes del áreas durante este periodo.

²⁵ P/127/70. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), enero de 1865, p. 21.

tomaban el *Katham* y su grupo”.²⁶ Una colecta similar también era hecha por el *Dooardar*, un oficial responsable del tránsito en las partes norte de la zona, hasta las aldeas productoras de algodón bajo su jurisdicción. El *sanad*, ya antes citado, dio instrucciones de que el “Mohurrir que va durante la temporada de algodón a recolectar las ganancias, sólo debería tomar 80 rupias *Narayani* en lugar de lo que se le daba al *Dooardar*”.²⁷ El *sanad* también indica la cantidad recolectada por los *Thakooreahs* de los “raiylats” y de la naturaleza del tipo de estratificación existente en la sociedad Mech. Ahí se describe que: “cuatro ryots deben de dar un dang (medio maund) de algodón al *Thakooreah* y... los esclavos no deben de dar nada”²⁸. También el hecho de que los pagos a los oficiales Bhutia se hacían en efectivo indica que cierta cantidad de algodón crecida por los Mechs ha de haber sido intercambiada por efectivo por los *Thakooreahs* con el propósito de cumplir con las obligaciones económicas.

En la mayoría de las aldeas cultivadores de algodón y en gran parte de los Dooars, generalmente, había un patrón distintivo de agricultura “establecida” que cambiaba de un lugar a otro. A diferencia de los británicos, el área de cultivo no era elegido de acuerdo a estudios, ni tampoco era el principal objetivo de los responsable de la tierra el maximizar el área cultivada. En estas partes, al igual que en otras regiones más pobladas de la franja sur del territorio (especialmente en Mainaguri), los oficiales Bhutia lidiaban con una clase de personas poderosas localmente y que eran conocidos en las fuentes británicas como zamindares. En gran parte de los Dooars los zamindares frecuentemente pagaban una parte de sus deudas en ítems como marfil, pieles de venado, *dhaan* (arroz), *paan* (hoja de betel) y *supari* (nuez de betel). No obstante, en la región de Mainaguri, existía una renta fija y no se exigía nada más a los zamindares.²⁹

²⁶ *Ibid.*, p.31.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 33

Finalmente en las faldas más bajas de las colinas al noreste de la región libre de cultivos, los Totos, tribus locales, hacían trabajo de servicio en lugar de pagar renta. Ellos eran responsables de llevar las cargas del *Soobah* a algunas estaciones de trenes y de construir algunos puentes cada año.

La segunda jerarquía, y la más importante para nuestros propósitos, es aquella concerniente a los derechos de la tierra. Al parecer había tres clases que constituían esta jerarquía en las partes más pobladas del área. Las fuentes los mencionan como los zamindares, los raiyats y los *adhiars*. A excepción de la certeza de que los zamindares no tenían una participación directa en la producción de la cosecha, poco se sabe acerca de los derechos y obligaciones de cada uno de estos grupos. El zamindar mantenía el usufructo de la tierra que le había sido otorgado por el gobierno en virtud del sanad del *Deb Rajah* o del *Soobah* del distrito, y era responsable por acomodar a los raiyats en sus tierras y de entregar su tributo a los oficiales Bhutia. Los raiyats, probablemente, eran responsable de los cultivos pero no hay reportes claros acerca de los términos ni de las condiciones en las cuales habitaban las tierras. T.A. Donough, el Comisionado Asistente de Mainaguri, escribe lo siguiente acerca de los raiyats en su diario de gira fechado el 24 de diciembre de 1864:

... rode out this morning and visited several villages and hamlets in the neighborhood. Most of the people [were] busy cutting dhan in the fields. I entered into conversation with several of the ryots, and they told me that they cultivate their fields on adhiaree (share-cropping) terms.³⁰

Esto significaría que los raiyats no contaban con una mejor posición que la de simples aparceros y que se unían a la producción bajo un acuerdo en el cual recibirían

³⁰ P/127/68. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), enero de 1865, p. 27.

parte de la cosecha de los zamindares. Por otra parte, la descripción de Lance indica que los raiyats pudieron haber sido algo más que simples aparceros. De acuerdo a este personaje los raiyats eran la clase de campesinos con los que los zamindares poblaban sus tierras³¹ y de los cuales se recolectaba una renta tanto en especie como en efectivo. Esta confusión acerca del significado de los raiyats continuo en fuentes posteriores de información. La principal carga sobre la vida de los raiyats parece haber sido el impuesto de vivienda recolectado por los zamindares y que se pueden observar en la siguiente tabla³²:

	<i>Rupias</i>	<i>Anas</i>	<i>Pies</i>
Para cada casa en Sraban (mediados de julio)	0	2	0
Para cada casa en Kartik (mediados de octubre)	0	4	0
Para cada casa en Magh (mediados de enero)	1	0	0

Dicho impuesto sobre la vivienda parece sugerir una capacidad limitada de los zamindares para medir la producción, y también que había una ganancia intercambiable limitada, dicha observación que ha sido confirmada por la imposición de impuestos indirectos sobre las aldeas. El impuesto más importante para este estudio es aquél gravamen en cual se debía alimentar a cualquier soldado u oficial, que portara el sanad correspondiente, que transitara la a través del distrito.

El elaborado sistema tributario del comercio Bhutia, con sus oficiales intermedios y de alto rango, zamindares y Thakooreahs, Kayaths y soldados se encontraba en constante tensión. Dentro de la jerarquía de los recolectores de tributo había una clara competencia por el poder durante el siglo XIX. Mientras los poderes

³¹ *Ibid.*, p. 21.

³² *Ibid.*, pp. 30—33.

supremos representados por los Deb y Dharma Rajas intentaron asegurarse apoyo al ofrecer buenos tratos a los raiyats, los oficiales locales luchaban por asegurarse mayor independencia en sus vidas. La actividad del poderos *Katham*, Hurgovind, es representativa de las tensiones de la política butanesa. Inmediatamente antes de la anexión británica, Hurgovind, mandó matar a varios *Zeenkafs* (soldados bhutias) y rompió su alianza con los Deb y Dharma Rajas. Con la ayuda de los cipayos hindustanis y los Gurkha, resistió exitosamente a los Bhutias y ofreció a los británicos un tributo de 50,000 rupias para ser protegido.³³

Para contrarrestar las actividades y el creciente poder de los oficiales locales, para extender su gobierno y también para incrementar su recaudación, el estado Bhutia, sin hacer uso de intermediarios se acercó directamente a los raiyats. Dos *sanads* recuperados por los oficiales británicos demuestran este punto. El primero de ellos muestra todo el esfuerzo del estado butanés, dentro de sus limitados medios, para promover la extensión de la agricultura:

The land of your father's time through not having ryots upon it, has become a jungle, and resort for wild buffaloes, on which account there are no roads for travelers. Having ascertained this all taxes on your estate are remitted for five years.

As new ryots have feared to settle on your estate, lest the usual demand should be made of them, and those who are there for a similar reason anxious to leave, it is now decided in the presence of a Dooardar, three Kathmahs, and eighteen Thakooreahs, that Mangun, Bhangun (a sort of kist), Bursalee, Koralee Burra Kufta and Khatmalee (what is taken by the Kathmah himself) shall be remitted.

The custom of feeding any soldier or others passing through the district, free of charge, is remitted for five years. Should any murderer, thief, dacoit or Dhuntollah (one who has appropriated treasure) settle in the district, he is not to be interfered with.

³³ Capt. R.B. Pemberton, *Report on Bhootan* (1838, Reimpresión: Delhi, 1976) p. 698.

Should you have induced any one to settle on your lands, and any person prevail upon him to neglect your cultivation, you shall send up the person so advising him, bound hand and foot; if you can punish him yourself you are at liberty to do so. ...³⁴

El segundo *sanad* es más interesentea puesto que muestra la conciencia del estado Bhutia de la creciente enfermedad del sistema tributario y su deseo por mejorarlo.

The Dhurm and Deb Rajas have taken their seat in the throne, to inquire into the troubles of the ryots. ... For a Raj ryots are necessary, and to this end an order is now issued that ryots shall be caused to settle. Whatever ryots by our order shall now settle shall be protected. The Soubahs of Buxa have for sometime past acted contrary to the rules by which the ryots have suffered, and for that reason their distresses have not touched our ears.

This order is now given to the Thakooreahs of Mechpara, that the 140 Narayani Rupees which the Kathmah and his Poees used to take shall no longer be given.

The Mohurrir who goes at the cotton season to collect the revenue, shall only take Rs 80 in lieu of what was given to the Dooardar. The system of giving Nuzzurs to the Soubah in return for his gifts, is also abolished, and the same with regards to the Kayaths and the ryots.

Four ryots shall only give one Dang (half a *maund*) of cotton to the Thakooreah and ... slaves shall give nothing. The Thakooreahs in future shall not give more than 40 Kodollies [bananas?] for the cloths received by them.

The Kayaths who were accompanied by 20 men when collecting revenue shall now take only seven men and a Poe of the Soubah.³⁵

³⁴ P/127/70. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), enero de 1865, p. 31.

³⁵ *Ibid.*

Con los oficiales deseosos de extender sus propios poderes a costa del estado, al igual que las personas poderosas localmente como los zamindares, este tipo de promesas eran imposibles de cumplir. De hecho la forma en la que el tributo era extraído de los zamindares, especialmente en las zonas más establecidas como Mainaguri, revelan una inseguridad relativa sobre la vida y la propiedad—el otro extremo de las condiciones ideales ofrecidas por los *sanads*. En 1849, Aurang Sing, el zamindar de un lugar llamado Gooma, quien estaba conectado con la familia Cooch Behar, fue tomado por los bhutias y nunca más se volvió a saber de él.³⁶ Los *Soobahs* atacaban frecuentemente y tomaban la propiedad de los zamindares. Para los oficiales británicos esto fue muy útil pues buscaban una buena razón para convencer a sus superiores de la necesidad de anexar los Dooars. ¿Qué podía ser más convincente que un ataque a la propiedad privada? Consecuentemente, antes de la guerra anglo-butanesa, los oficiales británicos compilaron una larga lista de este tipo de saqueos. Puesto que toda la propiedad robada fue rastreada por los oficiales británicas, puede concluirse que los llamados saqueos eran perpetrados por ellos mismo. No obstante, estos saqueos no eran ordinarios como los británicos parecen apuntar, a excepción de un caso en que sólo se llevaron un elefante. De acuerdo al nombre de las personas como Shorraj Narain Koer y Raj Rajendra Deb, así como también por los propietarios de los elefantes, parece que aquellos que se vieron afectados en los robos no eran raiyats ordinarios, sino personas que tenían cargos de poder en la jerarquía agraria local. También es de dudarse si los elefantes tenían el mismo significado de propiedad para los Bhutias como lo tenían para los británicos. Parece plausible sugerir que mucho de estos zamindares también tenían propiedades en territorio butanés y que los saqueos eran un medio para forzar la colecta del tributo de parte de los deudores recalcitrante. Muchos de los

³⁶ P/127/68. Pol. Proceedings (Pol. Dept.), octubre de 1864, p. 66.

sannyasis que eran considerados como saqueadores por la Compañía eran contratados por los oficiales butaneses durante dichas actividades. A continuación muestro una de las listas de saqueo ya antes mencionadas.

Descripción de las propiedades	Valor en Rupías	El Nombre del Propietario	Residencia	Las personas a quien la Propiedad fue trazada
Robo de Elefante	1000	Attaram Bairagi	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	1000	Ameerooddin	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	1000	Enam Muhammad	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	800	Eder Muhammad	Rungpore	Katma Domohanee
Ídem	1000	Jeleshun Sharma	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	1000	Shooraj Narain Koer	Rungpore	Katma Domohanee

Ídem	800	Raja Rajendra Deb	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	900	Borandro Deb	Rungpore	Soobah Mynagoorie
Ídem	2000	Baharoolah	Julpigoree	Katma Gopalgunge
Robo hecho por los ladrones indios (<i>Dacoites</i>)	4000	Brojosunder Chowdhury	Rungpore	Soobah Mynagoorie

Los Pretendientes y Participantes en el Proceso Histórico

Baikanthapur (328 millas cuadradas) era gobernada por los Raikats, quienes inicialmente fueron los señores feudales del Cooch Behar para después convertirse en gobernantes independientes que con frecuencia conspiraban en contra de la casa familiar. El historiador oficial del Cooch Behar argumenta que en conjunto con el Cooch Behar los gobernates del Baikanthapur también habían aceptado la superioridad de los mogoles en la segunda parte del siglo XVII.³⁷ Si bien existe un elemento de verdad en este punto, la naturaleza del dominio mogol en el área pudo haber sido simplemente simbólica y temporal, como resultado de la expedición a Assam del

³⁷ H.N. Chaudhuri, *Cooch Behar State and its land revenue settlement*, (Cooch Behar: 1903) p. 240.

general mogol Mir Jumla. Esto se debe al hecho de que la capital de los Raikats era muy difícil de acceder pues estaba localizada dentro de los densos bosques de Bengala del norte flanqueados por los ríos Mahananda en la parte Oeste y por el Teesta en el este. Durante el primer cuarto del siglo XVIII la falta de interés de los mogoles y de los nawabs de bengala en dichas zonas inaccesibles, convenció al treceavo Raikat de Baikanthapu, Darpadev (1713-1726), a cambiar la capital a un lugar llamado Jalpaiguri en las planicies de su territorio. En ausencia de información definida es difícil explicar las razones detrás de esta decisión. Podría ser que la falta de amenazas de los poderosos gobernantes de las planicies hayan brindado el estímulo necesario (como lo argumentaba el historiador del distrito).³⁸ Sin embargo la intervención de los mogoles en la region comenzó sólo hasta el término del reinado de Aurangzeb, casi al final del gobierno Mogol. Si antes de este periodo no había una amenaza política ni military a Baikanthapur de las llanuras, por qué no se había hecho el cambio de capital antes. Puede sugerirse que el cambio de capital significó algo más que un simple incremento en la confianza política de parte del Raikat. Probablemente señale un cambio decisivo en los cultivos permanentes y la creación de un sistema regular de ingresos de la tierra dentro del territorio Raikat.

Poco tiempo después, el *faujdar* de Rangpur, como representante del Nawab de Bengala, Shuja-ud-Din(1727-39) comenzó a mostrar interés en Baikathapur y probablemente entre 1736 y 1739 el Raikat aceptó la superioridad del Nwab. El *faujdar*, sin embargo, tuvo que mandar una segunda expedición en 1753-56 para mantener su dominio sobre el abnegado Raikat.³⁹ Hasta 1772, Baikanthapur continuaba eludiendo a la Compañía, pagando sólo 10,000 rupias de tributo a la tesorería de Rangpur en lugar

³⁸ Arun Bhushan Mazumdar, 'Unabingsho shatabdir Baikanthapur' in *JDCS* (Jalpaiguri, 1970), p. 31.

³⁹ *Ibid*, p. 33.

de las 30,651 acordadas en 1763.⁴⁰ Para la década de 1770, el interés de la Compañía en dicho estado no sólo se confinaba a la recolección de la cantidad de tributo estipulada, aunque esto continuaba siendo una consideración importante. La compañía estaba más interesada en controlar los movimientos de diferentes grupos de personas, a quienes ellos consideraban saqueadores, a las planicies de Bengala por diferentes puntos de entrada como Baikanthapur, y en establecer una frontera estable y bien definida de la frontera norte. Esta búsqueda por una frontera estable puso a la Compañía en contacto directo con tres grupos importantes en el área. Al oeste de Baikanthapur, entre los ríos Mahananda en el este y con Mechi en el oeste, se encuentra un área conocida como Morung del este bajo el control nominal del Sikkim pero que sin embargo era tierra de nadie y que era aprovechada por *sannyasis*, *faquirs* y Gurkas para adentrarse en los territorios de la Compañía del distrito de Rangpur. Al este los bhutias, un grupo más organizado, había comenzado a extender su control sobre un área extensiva que continuaba hasta el oeste de Assam a expensas de los gobernantes del Cooch Behar y Darrang.

Entre 1765y 1772 el reino de Bután logró obtener control *de facto* sobre el pequeño principado de Cooch Behar y establecerse como el creador de reyes. En 1772 el *Nazir Deo* (Comandante en Jefe) del Cooch Behar recurrió a la compañía para buscar apoyo en contra de la excesiva intervención de Bután. La ayuda llegó rápidamente. Las fuerzas de la Compañía bajo el Capitán Jones alejó a los butaneses del Cooch Behar y como resultado de esto se firmó un tratado en 1774 en cual el Cooch Behar se redujo a un feudo de la Compañía. Como parte de estos hechos la atención de la Compañía se dirigió hacia el Raikat quien, como el compañero menor de los bhutias, había tomado un papel activo en el desmantelamiento del Cooch Behar. En 1772 Baikanthapur fue

⁴⁰ W.K. Firminger, *Historical introduction to the Bengal portion of the Fifth Report*, Vol. II (Calcutta, 1962), p. 343.

anexado y en sólo tres años su tributo aumentó a 30,000 rupias, la suma acordada por el *faujdar* de Rangpur en 1763. Sin embargo, el propósito de establecer una frontera estable estaban lejos de ser cumplidos pues en el noroeste había constantes saqueos por parte de los *sannyasis*, *fakirs* y los Gurkhas.

La rebelión sannyasi ha sido inmortalizada en las versiones más populares de la historia de Bengala debido en gran parte a la novela *Anandamath* de Bankimchandra Chattopadhyay, dónde eran elevados hasta la posición de los primeros luchadores de la libertad de Bengala. Por otra parte, el único trabajo importante sobre los sannyasis y los fakirs es la colección oficial publicada en 1930 de los reportes de Rai Bahadur J.M. Ghosh, un oficial bengalí del servicio civil. En esta colección el Rai Bahadur, de manera predecible, enfatiza la falta de ley en algunas partes de Bengala debido a los saqueos de dichas bandas, y el rol de la Compañía en liberar a la provincia de la anarquía.⁴¹ Ninguna de estas versiones trata de situar a estos grupos dentro del contexto social de mitades del siglo XVIII, y en efecto es difícil de lograr. Los documentos de la Compañía de las Indias Orientales, la única fuente substancial de información acerca de estos grupos en Bengala, refleja un fuerte prejuicio de sus oficiales en contra de dichas bandas y, en el mejor de los casos, los describe como bandidos sin ley.⁴² No obstante, algunas fuentes brindan algunas revelaciones del papel que dichos grupos tenían en la sociedad de principios del siglo XVIII y de la naturaleza de los cambios en sus rangos a mitad de dicho siglo.

Los *sannyasis* y algunas veces los *fakirs* eran bandas de mendicantes organizado bajo una jerarquía en la cual su líder se llamaba *mohunt* y sus seguidores *chelas*. Cada

⁴¹ Irónicamente, el último mensaje de *Anandamath* – que fue una novela alegadamente más nacionalista – es lo mismo. Véase, Suranjan Chatterjee, ‘New reflections on the Sannyasi, Fakir and peasants’ war’, en *EPW*, 28 de enero de 1984, pp. PE. 2.

⁴² Para una indagación reciente y hasta ahora la más comprensiva del levantamiento del *sannyasi* y *fakir* en Bengala a finales del siglo XVIII y la que utiliza las fuentes vernáculas, véase Atis Dasgupta, *The Fakir and sannyasi uprisings* (Calcuta, 1992).

banda operaba bajo su propio líder y el *chela* más cercano substituía al *guru* tras su muerte. Son descritos como grandes mercenarios, comerciantes y terratenientes. Muchos de los gobernantes indios—desde los poderosos mogoles, los marathas, la casa de Jaipur y el Nawab, hasta los más pequeños zamindares—ocuparon sus servicios como soldados.⁴³ Pero la vocación más importante para haber sido el comercio. En 1787, los *gossains*, otro nombre con el cual se conocía a los *sannyasis*, de la región de Benaras fueron catalogados como comerciantes en activo de bienes entre Bengala y el Deccan.⁴⁴ También eran los agentes en jefe en el comercio de Bengala que cruzaba los Himalayas.⁴⁵ Para el tercer cuarto del siglo XVIII algunos de ellos comenzaron en asentarse al norte de Bengala, y, en Rangpur, vivían en retiros fortificados donde combinaban el comercio y los préstamos de dinero con los saqueos, manteniendo así vínculos activos con su estilo de vida más activo.⁴⁶ Los *fakirs*, que tenían menos actividad en el comercio y en los préstamos de dinero viajaban a lugares de peregrinación a través del campo y recolectaban tributo en su camino. Seguramente había un elemento de fuerza o de coerción en el proceso pero era una práctica contemporánea “legal”: eran mendicantes socialmente aceptado que vivían de limosnas; y en muchos casos portaban *sanads* de los gobernantes lo cual les daba derecho a recolectar tributo. Uno de dichos *sanads* otorgaba al *fakir* Janab Shah Sultan Hassan Muria Burhana en 1659 de parte del Principa Shah Shuja el derecho de: a) viajar en cualquier parte de la división con sus estandartes y banderas, etc; b) el confiscar propiedades en las cuales no hubiera herederos en los campos de Bengala, Bihar y Orissa; y c) el obtener provisiones de los terratenientes y sus inquilinos. Sin embargo a

⁴³ Rai Sahib J.M. Ghosh, *Sannyasi and the fakir raiders in Bengal* (Calcuta, 1930), pp. 14-17.

⁴⁴ Bernard S. Cohn, ‘The role of the Gossains in the economy of eighteenth and nineteenth century upper India’, en *IESHR*, 1, 4, abril-junio, 1964, pp. 176-177. S. Chatterjee, ‘New reflections’, p. PE.3.

⁴⁵ S.C. Sarkar, ‘A note on Puran Gir Gossain’, en *Bengal Past and Present*, 43, abril-junio, 1932, pp. 83-84.

⁴⁶ D.H.A. Kolff, ‘Sannyasi’, p. 214.

este no se le permitía establecer ningún gravamen o contribución de cualquier tipo.⁴⁷ Es tentador el comparar a estas bandas con los *haiduks* que operaban en la periferia del sur y el este de Europa, y de hecho E.J. Hobsbawm ha clasificado a muchos de las llamadas tribus criminales de India, como los Bhadaks, Meenas y Sansias como *haiduks*.⁴⁸ No obstante esta comparación no es apropiada para los *sannyasis* ni para los *fakirs* pues a diferencia de los *haiduks*, ellos no vivían en los márgenes geográficos de sociedades establecidas ni eran considerados criminales por la sociedad en la que vivían y operaban.

De acuerdo a J.M. Ghosh había pocos reportes de los empleados de la Compañía acerca de las depredaciones de los mendicantes nómadas ante de la segunda mitad del siglo XVIII. La razón era que los “Mercaderes Libres” y los “Factores” de la Compañía, que estaban al tanto de la anarquía en Bengal, habían fortificado sus factorías y empleado guardias disciplinados por lo cual eran inmunes a los saqueos. Esta falta de evidencia, argumenta el autor, no prueba la inexistencia del “mal” antes de la segunda mitad del siglo en discusión.⁴⁹ Sin embargo, cuando comenzaron los saqueos incluso las factorías fortificadas sufrieron de los embates. En 1763 y en 1773, las factorías en Dhaka y Rampur Boalia, situadas en medio de las posesiones de la Compañía, estaban inundadas de impunidad. Esto provoca dudas en la afirmación de Ghosh de que las incursiones de estos grupos antes de mediados del siglo XVIII fueran iguales a los saqueos posteriores.

Desde la Batalla de Plassey y especialmente desde el otorgamiento de Diwani en 1765, la Compañía de las Indias Orientales comenzó a crear en Bengala un estructura de poder alternativa (más poderosa y duradera) como resultado de cambios importantes en

⁴⁷ M. Abdul Wali, ‘Note on the fakirs of Baliya Dighi in Dinajpur’, en *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 72, 1-2, 1903, citado en J.M. Ghosh *Sannyasi and fakir raiders*, p.22.

⁴⁸ E.J. Hobsbawm, *Bandits* (Londres, 1972), Capítulo 5.

⁴⁹ J.M. Ghosh, *Sannyasi and fakir raiders*, pp. 30-31.

el sistema socio-político de la provincia. La Compañía, a pesar de sus pretensiones de querer realizar lo contrario, intentaba imitar el tipo de poder que el Imperio Mogol parecía haber disfrutado en sus mejores días. Esta política tuvo muchas repercusiones importantes en la vida de muchas secciones de la sociedad. A veces significaba la imposición de viejas responsabilidades sobre potentados locales que no se realizaban desde el esplendor del Imperio Mogol; y en otras significaba un intento constante por erradicar el poder militar de dichos potentados. Un corolario esencial de esta política era la amenaza constante y el movimiento del ejército por la autoproclamada apolítica y no intervencionista Compañía.⁵⁰ Muchos de los cambios consecuentes fueron tal vez no tan extensos que los más evidentes que comenzaron en el siglo XIX y con los cuales los historiadores del subcontinente se encuentran tan preocupados en el presente. Para los *sannyasis* y los *fakirs* el cambio no sólo fue uno de estatus: de tolerancia, sino es que aceptado, al de un grupo de bandidos, despreciados y por lo tanto marginados del poder. Su composición, hábitat y funciones también parecen haber sufrido una metamorfosis tras el establecimiento de la Compañía como el principal poder en Bengala.

Protestas en contra del tributo de los granjeros de la Compañía no siempre se manifestó en la forma de una rebelión abierta como la de Rangpur. En muchas partes de Bihar y el este de Uttar Pradesh,⁵¹ un posible escape de los excesos de los nuevos gobernantes era el unirse a los grupos de *sannyasis* y *fakirs*. Muchos se unieron cuando se encontraban huyendo, como lo hace evidente la siguiente descripción de 1791:

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31. Para Agosto de 1765 (se otorgó el Diwani en febrero de este año) la Compañía en apariencia poco ambiciosa políticamente ha sancionado la formación de tres brigadas.

⁵¹ Durante este periodo, Bihar fue una parte de la provincia de Bengala y sufrió en la misma manera a manos de los *ijaradars*. El estado actual de Uttar Pradesh, conocido de diversas maneras como las 'North-Western Provinces' y la 'United Province' en el periodo colonial, no fue una parte del Diwani otorgado a la Compañía. La parte oriental de esta provincia inmensa estaba bajo el dominio de los Nawabs de Awadh, quienes habían declarado su independencia de los Mogoles pero técnicamente seguían siendo los Wazirs del emperador Mogol. Nawab Shuja-ud-Daulla había apoyado abiertamente a Mir Kasim, el Nawab de Bengala, en la Guerra de Buxar (1764). En consecuencia, después de su victoria, la Compañía había anexoado un gran pedazo de Awadh (los distritos de Allahabad y Kara) y lo había vendido al emperador Mogol. Puede ser supuesto que, a causa de la guerra y la anexión, una gran dislocación tuvo lugar en la provincia de U.P también.

The Fakir named Shah Karim attended by fifteen cavalry and near three hundred burkandazes and men with a camel and a horse with military ensigns arrived from the westward daily collecting more followers to which such as burkandazes he gives rupees 5 per mensem and to such as are mounted he gives rupees 15. Indeed by these many persons enlist with him from Pharkiya Baliya and other parganas. He pays them for one month in advance and takes rupee one as salami from each village he passes through.⁵²

Muchos soldados disueltos también unieron estos grupos, transformándolos en una mejor fuerza de combate. El Recaudador de Purnea⁵³ no falló de tomar nota del cambio en la composición de estos grupos en 1795: “They are no longer that despicable rabble that used formerly to maraud these districts and fly on the report of a sepoy being after them but now consists of Pathans, Rajputs and disbanded sepoy”.⁵⁴

Así, mientras los grados de estas bandas itinerantes fueron aumentados estacionalmente por lo que puede ser asumido para ser una clase de campesinos apurados, ellos también llegaron a ser más militantes debido a la contratación de soldados disueltos. Qué incitó a estos pordioseros para incluir dentro de sus grados estas nuevas clases de personas es difícil de adivinar. Sin embargo, puede ser supuesto que la amenaza del crecimiento del poder militar de la Compañía, que no estuvo dispuesto para tolerar la entrada de ningún rival armado dentro de sus territorios, puede haber incitado a los líderes de estos grupos a optar para una postura más militante. Este argumento es apoyado por el hecho que, debido a la presión de las fuerzas de la Compañía, la mayor

⁵² W.W. Hunter, *Statistical Accounts of Bengal, XIV Bhagalpur and Santal Parganas*, (Londres: 1877) [De aquí en adelante SAB], p. 90.

⁵³ Purnea, como Rangpur, al estar al margen de los territorios de la Compañía, era igualmente susceptible a los atracos de estos grupos y estaba de camino a las incursiones de estos grupos en Bengala.

⁵⁴ Carta fechada 9 de enero de 1795, del Recolector de Purnea al Presidente y los Miembros de la Board of Revenue, citado en J.M. Ghosh, *Sannyasi and fakir raiders*, p.113.

parte de estos grupos había cambiado su base de operaciones en Bengala fuera de los márgenes norteños de la provincia en los territorios de Nepal y Sikkim.

En las fronteras del norte y este de Bengala, un conjunto más de cambios importantes sucedía aproximadamente al mismo tiempo. La sospecha creciente de la Compañía hacia las bandas itinerantes estaba obligando a muchos de estas bandas a establecerse. Esta tendencia no fue totalmente nueva sino que pareció haberse acelerado durante este periodo. Parece que muchos de los líderes *sannyasis* (Mohun Puri, Durnicunt Geer y otros) se establecieron como prestamistas sin causar ningún inconveniente a los raiyats cuando los zamindars de Alapsingh, Mymensingh, Jafarshahi y Sherpur entregaron una petición al Gobernador-General en 1780. Muchos de estos líderes llegaron a ser el núcleo alrededor de los cuales los recién llegados tendieron a establecerse. Por ejemplo, muchos de los *sannyasis* en Cooch Behar, quienes anteriormente han sido ‘turbulento’, se establecieron alrededor de Mohun Puri y otros *sannyasis* antes mencionados. En otra petición semejante en 1783 fue indicado que los *sannyasis* que habían creado problemas en Cooch Behar en 1766 ya habían tomado residencias en varias partes del distrito de Mymensingh y comenzado a comerciar como *mahajans*.⁵⁵

Otra avenida abierta al *sannyasi*, el cipayo disuelto, o el campesino desposeído fue de ser empleado como un criado armado de los zamindars. Desde los tiempos de los Mogoles, los zamindars habían sido responsable del mantenimiento de orden público en sus áreas, aunque, especialmente en las etapas posteriores, este deber presumiblemente no fue realizado al pie de la letra. Sin embargo, la Compañía fue suficientemente fuerte para imponer esta práctica una vez más, con el resultado que muchos de los zamindars de norte y este de Bengala alistaron los *sannyasis* como *barkandazes*. Esto fue

⁵⁵ Proceedings of the Provincial Council of Revenue at Dacca, fechada 12 de mayo de 1780, J.M. Ghosh, *Sannyasi and fakir raiders*, p.138.

especialmente verdad para los distritos fronterizos como Rangpur. Los *amalnamahs* (las escrituras de propiedad) otorgado por el Supervisor británico a los zamindars de ese distrito los requirió a estacionar a guardias y *chaukidars* en las fronteras de su zamindaris.⁵⁶

El cambio a un estilo de vida asentado puede haber sido parcialmente debido a los requisitos específicos del período, pero en raíz fue atribuible a la política de mano dura de la Compañía contra los grupos armados nómadas. En la percepción de la Compañía cualquier grupo "desarraigado" fue una posible amenaza a su "soberanía" y podría proporcionar el núcleo para un alzamiento contra ella. Esto fue especialmente el caso en Bengala del norte donde una frontera fue compartida con Nepal y Bután, ambos de que contrataban activamente el servicio de estas bandas o consentían en sus actividades. La participación de estos grupos en la política interna de Cooch Behar y Baikantapur pareció confirmar las sospechas de la Compañía. En 1773, con la publicación del siguiente aviso, la expulsión de las bandas vagabundos de los territorios de la Compañía fue adoptada como una cuestión de política:

Notice is hereby given to all Bairagis and Sanyassis who are travelers, strangers and passengers in this country ... to leave the town of Calcutta, its precincts, or any other place of residence in it within seven days of the publication of this advertisement, and depart from the subahs of Bengal and Bihar in two months. ... It is further declared that if any of the above-mentioned sects shall be found in Bengal or Bihar at the expiration of two months they are to be seized and ... made to work on the public buildings and have their property confiscated to the Government. ...⁵⁷

⁵⁶ J.M. Ghosh, *Sannyasi and fakir raiders*, p.139.

⁵⁷ Secret Department Proceedings, fechada 21 de enero de 1773, *ibid.*, p. 65.

Si este aviso tuvo un impacto en los *sannyasis* y los *fakirs* en otras partes de Bengala, está más allá del alcance del ensayo presente; pero en Bengala del norte las actividades de estos grupos parecen haber aumentado después de 1773. De hecho, entre 1772 y 1794, con su permanente base en los bosques de Morung, estas bandas hicieron incursiones repetidas en el distrito de Rangpur. Fue el uso despiadado de fuerza, y no solamente avisos y declaraciones de la Compañía, que por último dirimió el asunto.

La primera escaramuza mayor en Rangpur entre los *sannyasis* y las tropas de la Compañía sucedió en 1772 cuando la Compañía intervino en la política interna del estado nativo de Cooch Behar. El Raikat, Durp Deo, había movilizado una fuerza considerable de *sannyasis* y amenazó al rajá de Cooch Behar. Dos batallones fueron enviados a controlar la situación, uno de que, ordenado por Capitán Jones, consiguió empujar los *sannyasis* a los territorios de Bután. El otro, bajo Capitán Stuart, agobió “las fuerzas combinadas de Durp Deo y los *sannyasis*” y tomó posesión de Jalpaiguri que el Raikat había evacuado. Catorce *sannyasis* fueron matados en el encuentro.⁵⁸ Poco después estos acontecimientos, los *sannyasis* saquearon Bodaand; se llevaron el Zamindar de Chilmari; y extorsionaron Rs. 1300 de él. Muchos de los *sannyasis* fueron empleados por el Bhutias para largar un golpe a los zamindars recalcitrantes ubicados en lo que ellos consideraban su territorio.

Las hostilidades, que parecieron haber cesado para el tiempo, se reanudaron pronto, esta vez reforzadas por la presencia de los *fakirs*. En enero de 1786, el Recolector de Rangpur reportó tres partidos de “raiders” (invasores). Un partido grande de *fakirs* bajo un Musa Shah estuvo en las fronteras de Baikanthapur, otro amenazó paragona Kazirhat, y un tercer grupo que consistía en *sannyasis* fue activo en Goraghat.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

El Recolector tuvo “great trouble in keeping the ryots quiet”.⁵⁹ Varias otras correrías fueron reportadas entre febrero y abril en el pargana Boda—los invasores escapaban a Nepal al ser perseguidos por los cipayos de la Compañía. Para reprimir sus ataques repetidos el gobernador-general aceptó un plan para traer el país entre Morung y Purnea bajo cultivo y para mantener una fuerza en esa parte de la frontera.⁶⁰ El último conflicto mayor en la región estuvo en octubre 1794, cuando el Comisario de la División de Cooch Behar reportó la captura de 59 *fakirs* por Mozaffer Hossein, el *darogah* de policía de Boda, Patgram y Purbobhag.⁶¹ El “problema” de estas bandas itinerantes pareció haber sido “resuelto” por último al final del siglo, y Buchanan-Hamilton en el curso de su inspección observó con alivio: “The horde of Fakirs who resided at Nidantara in the dominions of Goorkha and infested this district [Rangpur] and Dinajpur has of late entirely dispersed. The military guards placed on the frontier prevented them from entering the Company’s territory ...”⁶² No fue que los *sannyasis* y los *fakirs* dejaron de existir a consecuencia de la política de la Compañía. Ellos persisten hasta hoy; pero ciertamente ellos no toman parte en el sistema socioeconómica como solían haber hecho en el siglo XVIII. Lo que sucedió a consecuencia de la política de la Compañía es que su modo nómada de supervivencia fue declarado ilegal y ellos unieron los grupos marginales de la sociedad. Un aspecto interesante de este proceso fue que incluso la sociedad de que ellos fueron una parte ahora les veía con los mismos ojos que los gobernantes—como bandidos. Un poeta Rajbanshi, Panchanan Das, escribiendo

⁵⁹ Letter from the Collector of Rangpur to the Committee of Revenue, fechada 18 de enero de 1786. Mss. Rangpur District Records, Vol. 23, pp. 20-22, citado en *ibid.*, p. 93.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

⁶² M. Martin (ed.), *History, antiquities, topography and statistics of eastern India*, Vol. III, (Londres: 1838), p. 517.

su poema en 1813, describió Majnu Shah, el *fakir*, “as the scourge of Bengal who had the temerity to march like a *saheb* [an Englishman]”.⁶³

Como he mencionado, cuando la Compañía obtuvo el Diwani de Bengala del emperador Mogol Shah Alam II, el distrito de Rangpur, para los fines de la colección de renta de tierra, pasó en las manos de la Compañía Británica de las Indias Orientales. La Compañía, que no estaba dispuesto a tomar las responsabilidades administrativas y faltaba la infraestructura para cobrar la renta directamente, “resolved to avail themselves of the services of a Naib [deputy] Diwan, and to collect their revenue by means of an indigenous machinery of the *aumils*, *tehsildars*, etc. etc.”⁶⁴ El sistema de *Amildari*, que resultó de esta política bajo el Naib Diwan Muhammad Reza Khan, fue básicamente otra forma del cobro de renta mejor conocido como *ijaradari*. La colección de la renta no fue nueva en Bengala y había estado en la moda desde los últimos días de los Mogoles y bajo los Nawabs de Bengala. La Compañía también lo había adoptado más temprano para la colección de renta de sus zamindaris de 24 Parganas, Burdwan, Chittagong y Midnapore con el pretexto de seguir el sistema “tradicional” de la colección. En el nombre de tradición lo que la Compañía adoptó fue la forma descompuesta del sistema de renta de tierra bajo los Mogoles. De hecho, el sistema de la colección desarrolló como una desviación de la norma durante el ocaso del dominio Mogol. Además de esto, es el hecho que bajo la Compañía los grados más altos de campesinos fueron, casi como una práctica general, los oficiales de la Compañía o sus agentes indios que fueron personas afuerinas y no tuvieron ningún interés en las regiones que poseían en granja. Consecuentemente, muchos zamindars locales fueron

⁶³ Panchanan Das, ‘Majnur Kabita’ en J.M. Ghosh, *Sannyasi and fakir raiders*, apéndice.

⁶⁴ Walter K. Firminger, *Historical introduction*, pp. 117-118.

apartados en silencio cuando ellos fallaron de cumplir con las demandas altas de renta, y sus lugares fueron tomados por los *amils* (granjeros de renta) de afuera.⁶⁵

El sistema de *Amildari* fue desacreditado por la hambruna de 1770 y pronto la Compañía decidió tomar responsabilidad directa de coleccionar renta y “stood forth as the Dewan”. En 1772, Warren Hastings introdujo el Five Year Settlement que fue mismo que el sistema anterior en todo excepto en el nombre. En las palabras del Gobernador:

I found the farming system already established throughout the country. All the orders of the Company, all without exception enjoined it. I made it general and received their commendation. I lengthened the period of the leases which before was annual to five years. This was considered by many as a bold innovation.⁶⁶

El nuevo sistema, si podría ser llamado así, llevó a un descontento candente en todos los distritos de Bengala.⁶⁷ En Rangpur, durante primero años del Diwani, cuando el distrito estuvo en un estado más próspero de lo que fue más tarde, la renta neta fue Rs. 600.000.⁶⁸ En 1773, bajo el Five Year Settlement, esto fue aumentado a más de Rs. 800.000 lo que fue a su vez elevado aún más a cerca de Rs. 1.000.000.⁶⁹ En 1776, al recibir una denuncia de encarcelamiento por los campesinos, dos "raiylats" de Ghyabarri fue preguntado por el *Board*. El primer indicó que entre 1773 y 1775 sus pagos al campesino han sido aumentados de Rs. 20 a Rs. 41. El segundo raiyat dijo que sus pagos habían aumentado de Rs. 6 a Rs. 40 en el mismo período. Es interesante que, por

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 183-4.

⁶⁶ N.K. Sinha, *The economic history of Bengal, Vol. II*, (Calcuta, 1962) p. 71.

⁶⁷ Para una discusión corta pero informativa de las consecuencia de Five Year Settlement en todos los distritos de Bengala, véase in N. Kaviraj, *A peasant uprising in Bengal* (Calcuta, 1972), pp. 11—19.

⁶⁸ Proceedings of the Committee of Circuit, 16 de diciembre de 1772.

⁶⁹ N. Kaviraj, *A peasant uprising*, p. 18.

una parte, las imposiciones en el raiyats por los campesinos designados por los funcionarios de la Compañía continuaron ser arbitrario,⁷⁰ pero que, por otro lado, los oficiales locales fueron instruidos para fijar un “system of collections that shall exclude all arbitrary demands on the ryots.”⁷¹ A finales del siglo XVIII, el problema para la Compañía fue de conseguir el conocimiento necesario para libertar el raiyats de demandas arbitrarias. Esto fue especialmente importante debido al hecho que en esta etapa ellos no podrían prescindir de los servicios de los campesinos indígenas quienes para promover sus propios intereses estorbaban la colección de información. El caso de John Grueso, el Supervisor de Rangpur (1770-71), fue típico. Acerca del *amil* más notorio, él se quejó: “[Masook] ... laughed at my attempt to get a knowledge of the countryside, and even took such steps as rendered my measure for a long time ineffectual”.⁷²

El campesinado recurrió a formas distintivo de protesta. Las raiyats se anticiparon el intento del campesino para aumentar más la renta y le amenazaron con deserción.⁷³ En Rangamati, había una protesta fuerte y el campesino fue despedido por el gobierno.⁷⁴ Para remediar la situación la Compañía volvió a arreglos anuales en 1778 y, mientras la Compañía continuaba ser indeciso, las personas de Rangpur decidieron rebelarse contra el sistema de la colección de renta en 1783. Desde su epicentro en Rangpur, la rebelión se extendió a otras partes de Bengala del norte. En muchos lugares los rebeldes establecieron las administraciones locales alternativas con líderes locales que quienes asumieron los títulos de Nawab y Diwan. Un nuevo impuesto llamado el *Ding* fue impuesto para manejar estos gobiernos. Las principales características del

⁷⁰ En este caso la recolección había sido dada al banian notorio de Warren Hastings, Canto Babu, y el oficial local no tuvieron indicio cómo lo había sucedido.

⁷¹ Esta información proviene de una carta de I. Clavering a William Harwood (el Supervisor de Rangpur), 21 de Junio de 1776.

⁷² Paper of John Gross, letter, fechada 21 de julio de 1771.

⁷³ Proceedings of the Committee of Circuit, 16 de diciembre de 1772.

⁷⁴ Proceedings of the Revenue Department, 18 de julio de 1775.

alzamiento fueron la negativa de pagar los impuestos a los agentes del *ijaradar* y el saqueo y la destrucción de *kacharis* (las oficinas de impuestos). Estos *kacharis* fueron no sólo los símbolos más visibles de opresión para ellos sino también contuvo el instrumento más importante de tal opresión – los registros escritos. Los rebeldes destruyeron rápidamente todos los registros que ellos podrían conseguir. Muchos de los nuevos recolectores fueron enjuiciados por los gobiernos rebeldes y algunos de ellos fueron sentenciados a la muerte. Un rato los rebeldes pudieron resistir al poder galopante de la Compañía que avanzaba del norte de Rangpur. Pero cuando la rebelión mostró signos de esparcir más allá de las fronteras de Rangpur, la Compañía decidió aplastarla con fuerza típica. La actitud de la Compañía fue ejemplificada en la siguiente instrucción del Recolector de Rangpur, Mirza Muhammad Tuckee, que había estado encargado de la supervisión de Boda, con una fuerza grande en su disposición:

Whether in Boda or in Salbaree where evil disposed persons have raised their hands, immediately attack them and if they appear with arms, you will kill them without any apprehension. ... You will single out some in order to excite terror and expose them publicly as examples and in whatever village these evil disposed people may be, you will set fire to that village and seize and make the whole of them prisoners.⁷⁵

El ejército fue emplazado para tratar con la situación. Varias escaramuzas entre los rebeldes y las tropas de la Compañía siguieron, entre que las en Boda y Patgram fueron bastante grandes en escala. Según un historiador de Jalpaiguri, la última escaramuza de Patgram fue bastante extensa para ser llamada una batalla campal⁷⁶ Como en muchas partes de Bengala, el resultado del conflicto fue una victoria de los

⁷⁵ N. Kaviraj, *A peasant uprising*, p. 28.

⁷⁶ Rebati Mohan Lahiri, 'Jalpaiguri jelar itihās prachin kal hoitey 1868 porjonto,' en *JDCS*, pp. 1-18. Este párrafo se basa en el ensayo Lahiri.

armamentos superior de la Compañía contra los arcos, flechas y lanzas básicos de la gente indígena. En Patgram, 60 rebeldes fueron matados y 56 tomado prisioneros por el Teniente MacDonald en lo que resultó el fin de la rebelión. Sin embargo, la Compañía aprendió lecciones importantes del alzamiento sobre el arte de administrar las áreas de la frontera de la provincia. Se abolió inmediatamente el sistema de la colección de renta; se bajó la renta; y dentro de diez años se trajo la región junto con la mayoría de las partes de Bengala bajo el *Permanent Settlement*.

Es difícil explicar la naturaleza de este alzamiento porque sabemos muy poco de la naturaleza de derechos de tierra y del nivel de renta de tierra en esta parte de Bengala antes del comienzo del dominio de la Compañía. Las fuentes concentran principalmente en el alzamiento *per se* y dicen poco en otra cosa. La región no representó en los registros del gobierno hasta el último tercero del siglo XIX cuando, debido a "gestión ineficaz", vino a ser administrado directamente por el gobierno. Sin embargo, el alzamiento puede ser considerado como una parte de la resistencia ofrecida por el pueblo indígena de las áreas fronterizas de la provincia de Bengala contra el poder invasor de la Compañía Británica de las Indias Orientales. Fue semejante a la rebelión contemporánea de Chuar de Medinipur y los alzamientos de los Kols, los Santals y los Mundas en el transcurso del próximo siglo. Las personas indígenas en esta parte de Bengala fueron Kochs, muchos de quien habían aceptado Islam y muchos otros de quien estilizaron a sí mismo "Rajbanshi hindúes" al todavía quedarse dentro de los límites de la sociedad "indígena" como veremos finalmente.

El informe inicial del recolector sospechó una conspiración por los zamindars. En una manera que eventualmente llegaría a representar la actitud oficial hacia alzamientos campesinos, el Recolector, Richard Goodland, escribió: "It is unlikely that the ryots can have any just cause to complain about oppression. From what opinion I

can form from the present appearance of circumstances, I believe the whole of this tumult has arisen from the zamindars of Cajeerhat.”⁷⁷ Sin embargo, de las conclusiones de un investigador oficial es difícil de creer que una clase tan poderosa de zamindars existió realmente en Rangpur en este período. Se observó acerca de los zamindars del distrito que ellos tuvieron, a diferencia de otros zamindars, ni la riqueza ni la autoridad, ni mucha influencia sobre el raiyats.⁷⁸ De hecho, cuando los raiyats desearon que los zamindars dirigieran el alzamiento, muchos de ellos lo pensaron prudente huir y refugiarse en el zamindari colindante de Reina Bhawani de Natore.⁷⁹ En los informes oficiales del alzamiento, una clase de personas llamada los Bosneahs (*basunia*) es seleccionada como los líderes. Verdaderamente la tarea de organizar y realizar el alzamiento fue la obra de estas personas. Muchos de los que asumieron los títulos de Nawab y Diwan pertenecieron a esta clase. Muchos de ellos fueron responsables de la colección de renta de los campesinos pero apenas pueden ser llamados zamindars. Al escribir su informe sobre Rangpur noventa años después del alzamiento, E.G. Glazier observó: “The term Bosneah has now gone a good deal out of use, yielding to mandal or pradhan—but in the last century, Bosneah was the name most generally recognized for the heads of villages. In the Dimla disturbances the Bosneahs were always the leaders and spokesmen of the ryots.”⁸⁰

Lo que Glazier registró en 1873 no fue solamente un cambio en el nombre de los caciques de aldea sino un conjunto entero de cambios en la estructura de la sociedad rural en Rangpur. Para el tiempo de su informe, las aldeas en Rangpur ya no eran “the

⁷⁷ Carta de Goodland a la Committee of Revenue, reimpresión en Demetrius C. Boulger, *Maharaja Debi Singha and the Nashipur Raj* (1912) p.323.

⁷⁸ Translation of a *sanad* granted to Sheikh Muhammad Mollah under the hand and seal of Richard Goodland as Collector, fechada 28 de enero de 1783, *ibid.*, p. 301.

⁷⁹ N. Kaviraj, *A peasant uprising*, p.34.

⁸⁰ Quoted en *ibid.*, p. 35. fn. 10.

widely scattered congregation of homesteads amid an area of cultivated land”⁸¹ que ellas solían ser durante el alzamiento. Ni el estatus del *basunia* era el mismo que el estatus del *mandal* o del *pradhan* de la época después del *Permanent Settlement*. Antes del *Permanent Settlement*, ellos fueran las cabezas nominales de las "aldeas", en la mayoría de los casos como vigilantes de propiedad conjunta. Sus poderes e influencia en la "aldea" no derivaban de ningún derecho superior sobre tierra ni derecho legal para reunir la renta. Es demostrable que en las partes más remotas de Bengala del norte, como el Dooars que vino bajo el dominio británico a finales del siglo XIX, *basunias* todavía existían en su forma vieja hasta la introducción del sistema inglés de renta de tierra, después de que ellos apropiaran para sí mismos derechos superiores sobre la propiedad a costa de sus congéneres y los redujeran a un estatus inferior en la jerarquía agraria. Fue esta clase, también conocido como *sardars* y *deunias*, que tomaron el liderazgo del alzamiento.

Las causas de la rebelión, el papel de los *bhadraloks* bengalíes en ella y la victoria aparente de los rebeldes es bien registrados por el poeta Rajbanshi del siglo XVIII, Ratiram Das, en el dialecto local:

Lathi nilo, khanti nilo, nilo kachi dao / Apataya korite aar na thakilo kao

Gharetey bokua nilo haler joal / Jangal dhoria shob cholilo kangal

Chari bhit hoitey ailo Rongpurer proja / Bhadragulo aailo kebal dekhibar mawja

Khirkir duar dia palailo Debi Sing / Sathe sathe palaye gelo seibar ding

*Debi Sing palailo dia gao dhaka / keu bole Murshidabad keu bole Dhaka.*⁸²

⁸¹ Walter K. Firminger, *Historical introduction*, p. 61. fn. 82.

⁸² Nirmal Chandra Chaudhuri, *Swadhinata samgramey Rajbanshi samaj* (Jalpaiguri, 1985), p. 2. Una traducción literal es difícil de proporcionar dado el problema de traducir palabras como *khirkir duar* en inglés.

Aproximadamente traducido, el poema significa que los *prajas* de Rangpur cuando se redujeron a la miseria más absoluta, reunió al último hombre por las selvas con sus clubes, las hoces y las rejas del arado, etc. Mientras ellos reunieron para levantar el estandarte de una rebelión, los *bhadraloks* vinieron a mirar la diversión. La rebelión se acabó sólo con las noticias del escape de Debi Singha a Dacca o Murshidabad.

La única información definida sobre la estructura socioeconómica de las chaklas entre 1783 y 1864 es que en 1793 se asentó permanentemente estas áreas como los zamindaris del gobernante de Cooch Behar. En 1864, las propiedades de *chaklajat* vinieron bajo la gestión directa del gobierno por primera vez. En ese año los preparativos finales para la guerra contra Bután estuvieron en camino y el gobierno inglés necesitó una base convenientemente rico en recursos para su operación militar en un terreno inhóspito. Un resultado de esta absorción fue la producción de una masa de registros oficiales que relacionan a estas propiedades. La mayor parte de estos registros presentan una imagen de la estructura agraria y social de las propiedades de *chaklajat* como se existió en los 1870, pero ellos dan una indicación de la dirección de cambios desde la introducción de las *Permanent Settlement*.

El cultivo había extendido rápidamente en estas propiedades y, aparte de producir cantidades grandes de arroz, ellas además fueron ricas en cosechas apreciadas de cultivo comercial como el yute, el tabaco y la caña de azúcar, cantidades grandes de que fueron exportadas. Ellas también vinieron a sostener una población grande y asentada: la *chakla* de Boda, por ejemplo, con un área de 435 millas cuadradas, en 1874/75 sostuvo una población de 150.000. Las fuentes también indican la salida de una estructura incipiente de clase en las áreas rurales donde algunos miembros de una nueva clase descritos como los *jotedars* afirmaban su presencia como el pivote de la estructura agraria. Ellos fueron definidos como:

... those tenants who pay their rents directly to the zamindars and generally possess rights of occupancy. They are sometimes actual cultivators, and in other cases they cultivate themselves a portion of their lands, but frequently they sublet the whole of their tenures, and in fact are only middlemen, who stand between the zamindar and the actual cultivators of the soil. Even those jotedars who do not cultivate any portion of their land are considered to have rights of occupancy. The under-tenants who hold directly under the jotedars are known as chukanidars, and they again, not infrequently sublet their lands, or part of them to dar-chukanidars.⁸³

De la definición parece que entre los poseedores de tenencia ninguno tenía una posición fija en la jerarquía, y consecuentemente los poseedores de tenencia tenían una multiplicidad de derechos y obligaciones. Un *jotedar*, por ejemplo, podría ser un cultivador, el cultivador y el rentista, o sólo un rentista. La ausencia de ninguna mención de los *adhiars*, referidos en las fuentes posteriores como el cuerpo más grande de cultivadores verdaderos, también es intrigante aunque puede ser explicado por la falta de interés oficial en una clase que no tuvo ningún derecho legal. Puede ser sugerido que en estas propiedades la estructura agraria estaba todavía en un estado nebuloso, y los derechos y las obligaciones y de verdad el estatus de cada uno de los componentes de la jerarquía agraria todavía no habían sido estandarizados de una manera que las fuentes oficiales nos hacen creer. Sin embargo, no puede ser negado que de los grados de los poseedores de tenencia y otros grupos privilegiados una clase rica y poderosa ya había hecho su apariencia que, en ausencia de un mejor término, estaban siendo referidos por el nombre genérico de *jotedar*.

⁸³ P/902, Report on Wards' Estates 1874/1875, p. 33.

Estos *jotedars* de las propiedades había prosperado bajo el régimen clemente de su zamindar, el que fue menos una indulgencia deliberada que la limitación estructural de los poderes del zamindar. Por el gerente y un montón de otros funcionarios insignificantes, el zamindar podría extender su influencia limitada sólo a los *jotedars* (si a ellos). Él no podía ejercer ningún control sobre los asuntos de los arrendatarios intermedios. Consecuentemente, el *jotedar* “had succeeded in appropriating for themselves nearly the whole of the benefits resulting from the great rise in rents for many years in the past”.⁸⁴

Los *jotedars* resistían cualquier tentativa por el zamindar a aumentar su alquiler. Puede ser adivinado que la subida en el alquiler fue bastante substancial porque la cosecha del cultivo comercial expandía constantemente durante este período. Según las fuentes, la independencia del *jotedars* era tan grande que ellos se negaron a comparecer cuando convocado por el gerente para liquidar su cuenta e ignoraron todas las órdenes publicadas a ellos.⁸⁵ Por esta vez, muchos de los *jotedars* ya mantenían su estatus superior a través de prestar dinero a sus vecinos menos afortunados. Las fuentes mencionan que ellos prefirieron prestar dinero en tasas altas de interés a pagar los atrasos del alquiler.⁸⁶ Dada la capacidad de ganancia de cultivo y el vasto diferencial entre los alquileres impuestos por el zamindar y el alquiler verdadero apropiado por los intermediarios, las tenencias llegaron a ser provechosas y por lo tanto desarrolló un mercado en la tierra. De hecho, ya para los 1870, “the *jotes* and *chukanis* and even the *dar-chukanis* in this part of the country were everyday transferred by sale as well as by inheritance”.⁸⁷ El norte de Rangpur así vino a aceptar el dominio británico después de oposición inicial y, por mediados del siglo XIX, cuando el poder fue transferido de la

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

Compañía en la Corona, había habido una extensión de cultivo, probablemente el comienzo de la producción del cultivo comercial orientado a la exportación, y la emergencia de un mercado en la tierra. Quizás, una estructura agraria bien definida todavía no había surgido, pero los contornos de tal estructura eran visibles. Estas áreas, que se habían quedado hasta ahora en la periferia, estaban siendo involucradas cada vez más en la corriente principal por el más reciente de los poderes imperiales, La Compañía Británica de las Indias Orientales y su sucesor, la Corona inglesa.

Identidades Nerviosas

c. 1700—1890

En el capítulo anterior se exploró la intrincada articulación de los imperativos económicos y sociales por los cuales se (re)configura a una región. Evitando los lugares comunes y las presunciones de que las sociedades nativas continúan viviendo en un aislamiento espléndido, como un montón de sonámbulos anacrónicos, hasta que el colonialismo y su modernidad servicial llegan y distorsionan o cambian los marcos de su auto-entendimiento, el argumento que se debate en las siguientes páginas sugiere trayectorias diferentes, y más complejas, de reacomodo de la identidad a la sombra de la iniciativa colonial.

Sin excepción, la mayoría de las generalizaciones sobre la existencia de *jotedars* poderosos y su gran número de actividades de intercambio se basan en las revisiones de Buchanan-Hamilton. El trabajo más reciente sobre este tema se apoya aún más en ellas, y arroja una división de clases muy precisa en Bengala del norte a finales del siglo XVIII.¹ Pero las dudas sobre la fiabilidad de las ‘estadísticas’ de Buchanan-Hamilton,² hacen difícil aceptar por completo las generalizaciones basadas en estas estadísticas, incluso si se trata de una versión corregida. Aún más importante, mientras que las estadísticas Buchanan-Hamilton nos ofrecen una imagen de una estructura de clases agrarias claramente demarcada en Bengala del norte, con los *jotedars* ricos en la punta de la pirámide, sus observaciones también indican que muchos otros rasgos de una sociedad altamente estratificada como la que se exhibe en Bengala, por ejemplo las prácticas culturales y religiosas, existían en una forma mucho más diluida en Bengala

¹ Shinkichi Taniguchi, ‘The peasantry in north Bengal in the late eighteenth century’, en Peter Robb *et al.* (eds.) *Local agrarian societies in colonial India: Japanese perspectives*. (Londres: 1996) pp. 146—197.

² Maria Vicziany, ‘Imperialism, botany and statistics in early nineteenth century India: the surveys of Buchanan-Hamilton, (1762—1829)’ en *MAS*, 20, 4, 1986.

del Norte.³ El mismo Buchanan-Hamilton expresó su perplejidad ante la aparente contradicción entre la ‘existencia’ de clases altas y la ‘ausencia’ de prácticas culturales concomitantes. Esto se hace evidente con la siguiente observación sobre lo que él llama la sociedad ‘de primera clase’ en Rangpur: “Not one of them I saw lives in the style befitting his rank. The Kangkiyna Chaudhuri, who is by far the most respectable, has not one apartment of brick.”⁴ En este capítulo se buscará demostrar algunas de las características de la sociedad pre-colonial en Bengala del norte utilizando las encuestas de Buchanan-Hamilton como *una* de las fuentes. El principal argumento que se busca avanzar es que la sociedad pre colonial, en términos de prácticas culturales y religiosas de ‘hinduistas’ y ‘musulmanes’, era ‘folklórica’,⁵ pero que también hay evidencia clara de algunos elementos significativos de movilidad social hacia arriba y homogeneización de prácticas religiosas. Por ende se puede concluir que la movilidad social hacia arriba entre las llamadas castas bajas, las poblaciones nativas y los llamados musulmanes no fue *por completo* resultado del gobierno colonial.

En la literatura reciente la cristalización de la identidad Rajbanshi se ha visto ‘envuelta en un velo de misterio y confusión’.⁶ No se debe necesariamente a que el origen de esta casta sea misterioso, más bien a que algunos especialistas dudan en establecer una explicación plausible de sus orígenes, lo que es comprensible dado que, a pesar de los intentos exitosos de los Rajbanshis para establecerse como casta superior hace más de sesenta años, la cuestión sigue siendo un punto delicado en el contexto socio político de Bengala del Norte. No hay que maravillarse entonces de que la

³ En una corrección útil a Vicziany, William Pinch ha reiterado la importancia de las encuestas de Buchanan-Hamilton como fuente de historia social. William Pinch, *Peasants and monks in British India* (Londres: 1996), Appendix I, pp. 151—154.

⁴ Buchanan-Hamilton, Dr. Francis. Account of Rangpur, Book 2, p. 15. [Todas las citas extraídas de ‘Extracts from Dr. Francis Buchanan-Hamilton’s account of the district of Rangpur’ in *West Bengal: District Handbook: Jalpaiguri* a menos que se indique lo contrario.]

⁵ Con este término se da a entender el carácter particular y local que toma elementos pero no pertenece completamente a las ortodoxias (¿literarias?) hegemónicas.

⁶ A.K. Roy, ‘Some notes on the Kshatriya movement in North Bengal’, *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* XX, 1, abril 1975, p. 47.

mayoría de las investigaciones sobre la historia de la casta comiencen, de forma conveniente, entre el siglo XIX y principios del XX. Argumentaré que la identidad Rajbanshi cambió de forma con el establecimiento del reino de Koch bajo Haria Mandal y con el proceso gradual de ‘hinduización’ de la tribu bajo el carismático líder Bishwa Singh (1496-1533) y Nara Narayan posteriormente (1533/34-1587).⁷ Prefiero el término ‘hinduismo puránico’ ya que lo que se conoce como hinduismo, al menos en Bengala, se deriva de la composición de las *Puranas* y la creciente popularidad de la religión puránica.⁸

La relación entre la formación de la realeza entre los Kochs y la re-articulación (¿reemplazo?) del sistema de creencias nativo en términos de prácticas ‘hinduistas’ se muestra claramente en las historias sobre el origen del ya famoso templo Kamakhya cerca de Guwahati. Se dice que Bishwa Singh construyó este templo sobre un montículo en el que los habitantes de las cercanas Colinas Nilachal sacrificaban cerdos, pollos y otros animales y pájaros,⁹ e importó ‘a numerosos brahmanes de Kanauj y Benaras y otros centros de aprendizaje’ para dirigirlo.¹⁰ Supuestamente también fue iniciado en el saivismo por un brahmán llamado Kalichandra Bhattacharya. El sucesor de Bishwa, Nara Narayan, tiene a su crédito el haber comenzado la adoración de Durga, quien a la postre se convertiría en una de las diosas más populares y veneradas del panteón hindú en Bengala.¹¹

⁷ Para una historia detallada del reino de Cooch Behar véase Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās* (Cooch Behar, 1936).

⁸ Para una discusión detallada de las *Puranas* de Assam y Bengal véase Kunal Chakrabarti, ‘Texts and traditions: the making of the Bengal *Puranas*’ en Champakalakshmi y Gopal (eds.). *Tradition, dissent and ideology: essays in honor of Romila Thapar* (Delhi, 1996), pp. 55—88.

⁹ Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 94. Generalmente se cree que el templo que fue construido en tiempos pasados, sin fecha precisa, por una figura mitológica llamada Narakasura había caído en desuso cuando Bishwa Singha lo revivió.

¹⁰ Edward Gait. *History of Assam* (Calcuta, 1926), p. 49.

¹¹ Munshi Joynath Ghosh, *Rajopakhyan* (Calcuta, 1985), p. 24. Ghosh era un empleado del reino native y supuestamente escribió sus anales para los reyes Koch entre 1823—33. El volumen publicado utilizado aquí fue editado por Bishwanath Das.

Si bien no hay evidencia histórica contemporánea que muestre que los primeros reyes de este grupo nativo, especialmente Bishwa Singh y Nara Narayan, patrocinaran al hinduismo, surgen datos confiables de mediados del siglo XVII que versan sobre el patrocinio real del sánscrito en particular y el hinduismo en general. Se afirma que durante el reino de Pran Narayan (1632-1665) el sánscrito fue establecido como idioma de la corte y que todos los oficiales reales conversaban en esa lengua. Se dice también que el rey patrocinaba a un grupo de cinco hombres letrados, *Pancha Ratna* (cinco gemas) en su corte, posiblemente como referencia a las famosas *Nava Ratna* (nueve gemas) en la corte del famoso rey Gupta, Chandragupta Vikramaditya.¹² Se sabe con certeza que el rey comisionó una traducción al sánscrito del *Mahabharata* de un Brahman, Srinath; y varios manuscritos incompletos del texto aún se encontraban en la biblioteca estatal de Cooch Behar en la década de 1930. También se ha descubierto otro verso incompleto en honor a Bishwa Singha del mismo autor titulado *Bishwasinghacharitam*.¹³ El título de este trabajo es significativo porque, supuestamente por primera vez, el fundador de la dinastía es denotado con el título Kshatriya de Singha y no con el original, y más humilde, de Bishu. También es evidente el intento de los reyes de Koch por patrocinar las tradiciones brahmánicas y del sánscrito de contratar a poetas en la corte para componer panegíricos de los gobernantes.¹⁴ Un documento escrito principalmente en sánscrito que da fe del otorgamiento de una subvención a un brahmán llamado Shiromoni Bhattacharya de este periodo también sobrevive.¹⁵

Si bien la naturaleza de la literatura y el patrocinio real indican la influencia del saivismo, el vaishnavismo también contó con apoyo de la realeza y parece que era aún

¹² Munshi Joynath Ghosh, *Rajopakhyān* (Calcuta, 1985), p. 33.

¹³ Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 163.

¹⁴ La literatura *Carita* (o en sánscrito *Caritam*) son panegíricos compuestos por poetas de la corte, que describen las proezas, aventuras y logros de sus reyes mecenas. Entre los más conocidos se encuentran *Uttaracarita*, *Harshacarita*, *Ramapalacarita*, etc.

¹⁵ Este documento se reproduce en Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 165.

más popular entre la población general. Sudhindranath Bhattacharya, una autoridad en el tema de la política del imperio mongol hacia el noreste, sugiere que los vecinos Rajbanshis presentaron a los Kochs al vaishnavismo.¹⁶ Pero esta observación, aparte de ser anacrónica, no toma en cuenta el hecho de que el vaishnavismo se popularizó entre los Kochs via Assam y no desde las planicies de Bengala. Los tres líderes de la secta que supuestamente predicaron su credo en el reino Koch, Sankaradev, Madhavadev y Damodardev, provenían de Assam. El vaishnavismo propagado en Bengala por Chaitanyadev tuvo influencia marginal en Bengala del norte. En lugar de adorar a Radha-Krishna, como los seguidores del culto Chaitanya, la práctica aquí sólo incluía la adoración de Krishna.¹⁷ El apoyo al vaishnavismo entre los reyes se reflejó no sólo en su patrocinio indulgente de los predicadores del credo, sino también en la adopción del sufijo claramente vaishnavita de Narayan en sus nombres, comenzando con el segundo gran gobernante de la dinastía, Nara Narayan.¹⁸ Entre los súbditos la influencia del vaishnavismo se manifestaba en la veneración de la albahaca que se cultivaba cuidadosamente en los patios de muchos hogares.

A partir de mediados del siglo XVIII, junto con la filtración del brahmanismo puránico y el patrocinio del sánscrito, se dio la proliferación de literatura vernácula en bengalí y asamés. Esta literatura buscó reconstruir la historia no sólo de los reyes de Cooch Behar sino también de todas las otras dinastías reinantes contemporáneas a los Koch en la región—Bijni, Sidli, Darrang, Panga entre otras. Este género literario¹⁹ alcanzó su punto culminante con el *Rajopakhyān* de Munshi Joynath Ghosh (c. 1823-

¹⁶ Sudhindra Nath Bhattacharya, *A history of the Mughal north-east frontier policy*, (Calcuta, 1929), p. 23.

¹⁷ Hemanta Kumar Roy Barma, *Cooch Behar itihās*, (Cooch Behar, 1988), p. 40.

¹⁸ Los soberanos Koch de Jalpaiguri, Sidli, Bijni y Darrang también pusieron sufijo a su nombre con el Narayan vaishnavita, a pesar de que todos, incluyendo a los reyes de Cooch Behar decían ser descendientes de Bishwa Singha quien supuestamente era descendiente de Lord Siva, el dios principal de los saivitas.

¹⁹ Al preparar su libro Khan consultó gran parte de esta literatura. He basado la discusión en su descripción de varios de estos libros. Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, pp. 13—15.

33) y el *Rajbamsabali* de Durgadas Majumdar (c. 1863).²⁰ Estos libros, escritos en las lenguas locales, crearon una base más popular para la absorción de modelos de reinado establecidos por textos anteriores escritos en sánscrito. Sirvieron para popularizar tres aspectos principales del reinado. En primer lugar, muchos contenían historias míticas o ficticias sobre los grandes reyes de Kamrupa anteriores a Bishwa Singha para proyectar a este último como representante de un linaje antiguo de reyes y crearle un pasado más ‘glorioso’, digno de un rey. Así el *Burunji* de Rudrasingha (c. 1712) y el *Kamrupabamsabali* describían a los supuestos ancestros reales de Bishwa Singha. Además, todos buscaban colocar a Bishwa Singha y no a Hari Mandal como el fundador de la dinastía y buscaron conectar todas las casas reinantes de la región con él como ancestro común. El *Bamsabali* de Samudra Narayan (c. 1791), el *Rajbamsabali* (c. 1800), y el *Bamsabali* de Gandharva Narayan (c. 1840) intentaron establecer a Bishwa Singha como el ancestro de la familia real de Darrang, mientras que el *Bijnibamsabali* (c. 1796-1829) hizo lo propio para la casa reinante de Bijni. Finalmente, el aspecto más significativo de estas historias familiares es que con ellas se buscó establecer el origen divino de los reyes Koch al plasmar a Siva como el padre y a su consorte, Parvati, como la madre del fundador de la dinastía. El mito fue adoptado por Munshi Joynath de una narrativa sánscrita previa, *Yogini Tantra*, y merece una mención detallada debido a su importancia en el análisis de los orígenes de los Rajbanshis.

La historia que establece una conexión entre la madre de Bishwa Singha y Siva se cuenta en forma de una conversación con partes prospectivas y partes en retrospectiva, entre la deidad y su consorte, Parvati. Siva le informa que Hira, la madre

²⁰ Es de notar que este tipo ‘antiguo’ de literatura continuó siendo patrocinado por los reyes Koch hasta el tercer cuarto del siglo XIX, cuando tipos más ‘modernos’ de historia del estado native ya habían comenzado a aparecer impresos. Algunos ejemplos de estas narraciones históricas modernas son: *Cooch Behar itihās* (1865) de Ananda Chandra Ghosh y el libro de Bhagwaticharan Bandyopadhyay con el mismo título (1882). Ambos autores eran empleados del Estado. Es interesante también que el primero era hijo de Munshi Joynath Ghosh.

de Bishwa Singha, a quien se pensaba una mujer Koch, fue originalmente una *yogini* (una mujer dotada de poderes místicos obtenidos por medio de penitencia o meditación) quien emprendió un camino de meditación severa, deseando unirse con la deidad y engendró un hijo de esta unión. Kamrupa había sido maldito por el santo vashista durante trescientos años, le informó Siva a su esposa, después de los cuales el hijo de Hira, Bishwa Singha se establecería como rey y rompería la maldición. Todos sus sucesores serían dioses que tomarían forma humana para disfrutar de la vida en la tierra. Al ser cuestionado sobre los orígenes de los Kochs, Siva respondió a su esposa que los Kochs eran Kshatriyas que se habían refugiado en esa región para escapar a la ira de Parasurama.²¹ Muchos de estos *Bamsabalis*, como el *Bamsabali* de Samudra Narayan, contenían retratos en que se representaba a Bishwa Singha y su madre Hira como dioses.²²

Estas representaciones de la realeza Koch no eran nuevas, puesto que estos textos vernáculos provenían de una tradición anterior de literatura sánscrita en la corte. Sin embargo, hicieron más sencilla la popularización del nombre Rajbanshi—como perteneciente al linaje real, y por ende Kshatriya—en un sector de la sociedad.²³ Fue sólo hasta el siglo XIX cuando aquellos que aspiraban a ser Kshatriyas Rajbanshi rechazaron que la realeza Koch fuese la familia real de la que su casta había derivado el

²¹ Munshi Joynath Ghosh, *Rajopakhyan*, pp. 3—5. La historia de la destrucción de los Kshatriyas es popular entre los grupos aspirantes al estatus de Kshatriya pero el número de veces que Parasurama supuestamente destruyó a los Kshatriya varía de acuerdo con el *Purana* local al que se refiere un grupo particular. De acuerdo con los Marathas en el siglo XIX, Parasurama destruyó a los Kshatriyas 21 veces. Rosalind O'Hanlon, *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jyotirao Phule and low caste protest in 19th century western India*, (Cambridge: 1985), p. 33.

²² Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 14. Khan se queda corto al mencionar que los retratos de Bishwa Singha y Hiradevi parecen ser imaginarios.

²³ El significado etimológico de la palabra *Raj* = Real, *Bamsi* = perteneciente al linaje de. Mientras en los distritos de Goalpara, Rangpur, Dinajpur, Jalpaiguri y el estado de Cooch Behar Rajbanshi se convirtió en el vehículo de todos los aspirants, especialmente los Koch, a la sociedad hindú y el término gradualmente se convirtió en una casta, en Assam Koch tenía el mismo propósito para los Koch que para otras tribus. Este fenómeno fue observado por Edward Gait, *History of Assam*, p. 46 y recientemente por el antropólogo Biman Kumar Das Gupta, 'A note on the Rajbanshi (Rajbansi) of Eastern India with special reference to social movements' en *Bulletin of the Anthropological Survey of India*, XVIII, 1, 1969, p. 1. Das Gupta categoricamente menciona que en el valle de Brahmaputra valley el ser Koch no actuaba en detrimento de un buen rango social.

nombre. Yo argumento que el origen del nombre de la casta se explica por el deseo de los miembros de la sociedad Koch de identificarse con las casas gobernantes en la región, lo que automáticamente los establecía como Kshatriyas. La estructura vertical de la sociedad y *polity* Koch²⁴ era ideal para este tipo de Kshatriya-ización desde arriba. Entonces, ¿cuál era la naturaleza de la estructura socio-política Koch?

Es de notar que los historiadores han evitado la cuestión de la naturaleza socio-política Koch o la han equiparado con la de los Ahoms, especialmente en el periodo entre el avance mongol hacia el noreste y el de la Compañía Británica de las Indias Orientales en la región.²⁵ Se puede describir la estructura sociopolítica de Kamrup y el valle de Assam bajo los Ahoms a finales del siglo XVII y principios del XVIII como basada en el sistema *Paik*. Citando a una autoridad:

Three or four of [*paiks*] constituted one full unit, termed a *gote*, and had to serve in rotation. They were usually divided into clans or squads called *kebels* or *mels*, under a regular gradation of officers, from commanders of twenty to six thousand. For the maintenance of the *paiks* rent-free lands were given, and the various officers of the state had a certain number of *paiks* assigned to them in lieu of pay, the number varying according to their rank and pay. This meant, on the one hand, that the officers concerned exercised full jurisdiction and authority not only over the *paiks* but also over their lands, and, on the other hand, that the control so exercised was really effective only with regard

²⁴ La existencia de un linaje vertical fuerte en la sociedad Koch ha sido establecida por Gautam Bhadra. A pesar de que no concuerdo completamente con la construcción de la estructura política de Koch presentada por Bhadra, presenta un tema interesante al describir el lazo entre el rey y sus súbditos en el siglo XVI: '... the Koch nobility and population may have felt a strong attachment to the royal house, which became a focal point and visible symbol of their social mobility and social power in the region; Gautam Bhadra, 'Two frontier uprisings in Mughal India' in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern studies*, Vol. II (Delhi, 1983) pp. 55—56.

²⁵ Así Sudhindra Nath Bhattacharya, *A history of the Mughal north-east frontier policy*, pp. 28—30, claramente elude el tema de las costumbres y condiciones sociales de los Kochs con base en que sus formas y costumbres eran tan similares a las de los 'musulmanes bengalíes' que se puede obviar la necesidad de cualquier comentario especial. Sobre la naturaleza de la realeza Koch solo menciona que era de 'tipo general' y discute la estructura feudal de la polity de Ahom basada en el sistema *Paik*. Gautam Bhadra, por otro lado observa que el mismo sistema, el *Paik*, prevaleció en ambas áreas, sin considerar otros aspectos importantes de la polity de Koch. Gautam Bhadra, 'Two frontier uprisings', pp. 50—52.

to their immediate subordinates and hardly reached the inferior ranks or the *paiks* under them. ...²⁶

Las fuentes asamesas también mencionan los nombres de varios oficiales encargados de dirigir el sistema de *paik*. Entre ellos tenemos el *Bura Gohain*, el *Bar Gohain* y el *Bar Patra* en los niveles más altos, seguidos de oficiales menores como los *Gohains*, *Phukans*, *Baruas*, *Rajkhawas*, *Kakatis* y *Dalais*. Sin embargo, no se menciona a ninguno de estos oficiales en relación con la administración Koch. Al parecer el sistema Koch de administración, establecido entre finales del siglo XV y principios del XVI, prevalente en Bengala del norte y hacia el este hasta llegar al distrito Goalpara en Assam, tenía un fundamento completamente distinto. Esto probablemente se debe a que el sistema Ahom de administración no se había extendido más allá de Kamrup (que previamente fuera parte del reino Koch). La organización de la *polity* de Koch y los cambios económicos subsecuentes difirieron de los sucedidos en Assam.

Al hablar de la organización política de Koch, se menciona continuamente la existencia de un grupo de líderes llamados *mandals*. El *Bamsabali* de Kharga Narayan menciona claramente cómo Haria, el fundador original de la dinastía fue elegido como *mandal* de un área en particular, y arroja luz sobre la naturaleza del *mandalismo*:

Within the area enclosed by Manas in the east and Sankoss in the West,
And Himalayas in the north and Brahmaputra in the south,
Every one came and elected Haria as the *mandal*,
And happily left after feasting,
He became the master of 12 villages,
And along this border no tax was paid to any one else.²⁷

²⁶ Sudhindra Nath Bhattacharya, *A history of the Mughal north-east frontier policy*, p. 32.

El *Rajopakhyan*, al describir la situación previa al ascenso de Bishwa Singha, menciona que había un grado de anarquía donde líderes menores gobernaban sobre uno, dos, tres, cuatro o diez pueblos. Así se obtiene una imagen de diferentes gradaciones de ‘jefes’ dependiendo del número de aldeas que cada uno controlara. Bishwa Singha consolidó estas unidades pequeñas bajo su soberanía.²⁷ La base para el poder y autoridad de estas *mandals* es difícil de establecer, pero el *Darang Bamsabali*, que refiere la ocupación de Haria, da algunas pistas. Al parecer Haria mismo cultivaba algodón, probablemente con ayuda de sirvientes granjeros. Los documentos británicos del siglo XIX mencionan a los Mechs cultivando algodón en los claros boscosos a lo largo de la región montañosa limítrofe con Bután. Se puede suponer que el comienzo del reinado Koch radicó en la habilidad de sus ancestros para unir bajo un liderazgo centralizado a las unidades de pequeños clanes que habían comenzado a practicar el cultivo itinerante bajo sus *mandals*.

Siguiendo el establecimiento de la autoridad central o quizá debido a ello, se dieron algunos cambios importantes en la organización económica de la región. Nuevamente, no hay registros detallados de lo que parecen ser cambios profundos en la economía, pero se arrojan algunas pistas en la literatura a la que se hizo referencia previamente. Un tema recurrente es el cambio de la capital hacia las planicies del sur de la región por parte de los reyes Koch. Debido a que las fuentes tienen fecha muy posterior al evento que refieren, la fecha de ocurrencia y los reyes a los que se les imputa cada cambio de la capital pueden no ser precisos. A pesar de ello, podemos suponer que la capital de los reyes Koch gradualmente fue cambiando hacia las planicies. En el *Rajopakhyan* se le atribuye a Bishwa Singha el haber cambiado la

²⁷ Amanatullah Khan, *Cooch Beharer itihas*, p. 82.

²⁸ Munshi Joynath Ghosh, *Rajopakhyan* (Calcuta, 1985), p. 15.

capital de la zona montañosa de Chikina (la capital de Haria Mandal) a Hingul Awas, lugar localizado al norte de las planicies de Bengala del norte.²⁹ Este lugar se ha situado 32 kilómetros al norte de Cooch Behar en la subdivisión Alipur del distrito de Jalpaiguri.³⁰ En el siglo XVIII la capital nuevamente se movió hacia el sur, de Baram Khana a lo que hoy es Cooch Behar.³¹ En este tiempo, el Raikat de Jalpaiguri también cambió su capital de la jungla de Baikanthapur a las planicies de Jalpaiguri.

Se puede sugerir que los constantes cambios de capital se asociaban con la expansión de la agricultura sedentaria en la región. Por los recuentos de viajeros extranjeros se puede situar a la capital del reino Koch, hacia mediados del siglo XVII, en el centro de una región agraria establecida que ya se había integrado con otros centros de intercambio en el este de India. Stephen Cacella, quien visitó el area Koch en 1626, escribe sobre la populosa capital y sus relaciones de intercambio con Patna, Rajmahal y Gour.³² De forma simultánea cambió el estatus y profesión de los *mandals* comparado con la época de Haria. Los *mandals* o los pequeños *rajas* y *dalapatis* de esta región se representaron como quienes organizaban personalmente el comercio y el intercambio así como las actividades agrícolas. No se les asociaba ya con el cultivo de algodón *jhoom* sino con *khamars* (dominios reales), *golabari* (almacenes de grano) y *mohish-bathan* (cobertizos para búfalo), y utilizaban los servicios de sirvientes como *halua*, *tarai* y *hajra*.³³

Entonces hay evidencia de que a finales del siglo XVII y principios del XVIII surgió una clase de líderes entre aquellos antiguos *mandals* más humildes que ahora organizaban y supervisaban el cultivo e intercambio local. Para este momento los términos *raja*, *dalapati* y *mandal* parecen volverse sinónimos. El deseo común de los

²⁹ *Ibid*, p. 17.

³⁰ Amanatullah Khan, *Cooch Beharer itihās*, p. 90.

³¹ *Ibid.*, p. 148. fn. 27.

³² *Ibid.*, pp. 147—148.

³³ *Ibid.*, pp. 82 and 147—148.

pequeños jefes y *dalapatis* por asumir el título de *raja* indican los lazos verticales de una sociedad local en transición. Por ejemplo, durante la insurrección de Sanatan, el líder de los *Paiks*, así como los líderes locales en la revuelta *Hathikheda* en contra de los abusos de poder de los mongoles, asumieron el título de *raja*.³⁴ Más de cien años después, durante los alzamientos campesinos en contra de Debi Singha, los líderes asumieron títulos similares. Después de esta apropiación, sólo era cuestión de tiempo, especialmente bajo condiciones económicas favorables, para que esta sección de la población Koch también se apropiara la genealogía del *raja*.

Durante el reino de Mahindra Narayan (1682-93) las ramas colaterales de la familia que gobernaban sobre Baikanthapur y Panga, los límites al sur del reino o las partes del norte del Rangpur británico, rompieron sus lazos con la familia y declararon su lealtad así como el pago de tributos al gobernador mongol. Muchos de los oficiales del rey en la misma región aceptaron la suzeranía de los mongoles, se declararon *zamindares* y recibieron *sanads* de los mongoles.³⁵ Así se formaron los *zamindaris* de Kakina, Kazirhat, Tapa, Manthana, Kundi etc.³⁶ Continuaron como *zamindaris* bajo el programa de “Asentamiento Permanente”.

La formación gradual de una clase aristócrata terrateniente, aparte de la nobleza antigua, fue acompañada por una reiteración de los orígenes Kshatriya de la población. El contenido de la nueva historia, a pesar de ser notablemente similar a la que Siva narra a su consorte sobre los orígenes Kshatriya de la tribu, contenía un cambio de énfasis en tanto que el nombre Rajbanshi aparecía ahora como el nombre de la casta de aquellos Kshatriyas que habían huido de la ira de Parasurama. Aún más, el Parasurama mítico fue reemplazado en la versión nueva por la figura histórica de Nanda, hijo de

³⁴ Gautam Bhadra, ‘Two frontier uprisings’, pp. 47 & 50.

³⁵ Se puede reiterar que el sur del reino que a la postre sería el distrito de Rangpur británico bajo la Compañía Británica de las Indias Orientales era lo más avanzado en material de agricultura en el reino.

³⁶ Munshi Joynath Ghosh, *Rajopakhyān* (Calcuta, 1985), p. 38—39.

Mahananda, quien fue designado como segundo Parasurama. Así se narra esta nueva versión en una historia familiar de los reyes de Kamata que data del siglo XVI, titulada *Kamateswara Kulakarika*.³⁷

Destroying the signs of Kshatriya-hood
By tearing away the sacred threads,
Every one fled helter skelter,
Fearing further warfare
They declared themselves fallen Kshatriyas,
And assumed the name of Rajbanshi.

Para el momento en que la Compañía extendió su dominio muchas familias terratenientes entre el este de Assam y Rangpur no sólo prefirieron utilizar el término Rajbanshi supliendo a Koch, que era visto como más ‘tribal’, también afirmaban que eran Kshatriyas. Así, de acuerdo con Buchanan-Hamilton, la familia de Mahiram Choudhury de Assam sostenía ser Kshatriyas,³⁸ mientras que en Rangpur el *zamindar* de Itakumari, Sibchandra Roy, uno de los participantes en la revuelta en contra de Debi Singha, hacía el mismo reclamo. Este mensaje también se diseminaba a una audiencia más amplia por medio de *jagasangits* (un tipo de canción popular) del famoso poeta Rajbanshi Ratiram Das, contemporáneo de Warren Hastings y colaborador de Sibchandra Roy en las revueltas de finales del siglo XVIII. La versión de Ratiram sobre el origen de lo que ahora se había convertido en una casta es interesante puesto que los lazos con la familia real son mucho más aparentes que en versiones previas:

Alas! Despite being born in the royal clan

³⁷ Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 39.

³⁸ Martin, *History, antiquities*, p. 406.

The fear of Parasurama has made us shameful,
Deserting wars we came to this country
And reside here as fallen-Kshatriya, Rajbanshi.³⁹

Por ende es razonable conjeturar que las reivindicaciones del estatus de Kshatriya surgieron como forma de reflexionar y extender el nuevo estatus económico de las secciones terratenientes que surgieron en la sociedad Koch a partir al menos de los últimos años de dominio mongol. Estas afirmaciones fueron respuesta a las circunstancias materiales y también una forma de capitalizarlas y legitimarlas. Para finales del siglo XVIII esta idea ya había comenzado a filtrarse a las clases bajas de la sociedad Koch en Bengala del norte y eran cada vez más aceptadas. Este análisis es el único que puede explicar el fenómeno aparentemente curioso de que entre los historiadores musulmanes y en la literatura vaishnava antigua sólo se mencione a los Kochs y Mechs como habitantes de esta región mientras que incluso las fuentes británicas más antiguas hablan de los Rajbanshis junto con los Mechs.⁴⁰ Por otro lado el proceso de filtración hacia abajo del nombre Rajbanshi y su atribución de ser Kshatriya se comprueba por el hecho de que la iniciativa la tomaron los *zamindars* Rajbanshi de la región, especialmente Rangupur, en una etapa temprana del movimiento Kshatriya hacia finales del siglo XIX. Haramohan Roy Khazanchi, el *zamindar* de Shyampur, y Harikishore Barma, el de Shimulbari, fueron los pioneros de este

³⁹ Citado en A.K. Roy, 'Some notes', p. 62. fn. 24.

⁴⁰ *Tarikh-i-Assam and Alamgir Nama* (siglo XVII), *Riyaz-us Salatin* (siglo XVIII), *Khorshed Jahan Nama* (19th century) no mencionan ningún otro grupo fuera de los Kochs y los Mechs como habitantes originales de la región mientras que el texto del siglo XIII *Tabaqat-i-Nasiri* añade Tharu al grupo. Por otro lado las fuentes vaishnava mencionan que debido a los esfuerzos de Mahadeva 'los Kochs y los Mechs abandonaron sus prácticas anteriores' durante el reino de Lakshmi Narayan. Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 4. fn 6 y p. 64. Las fuentes británicas más antiguas, aparte de las encuestas Buchanan-Hamilton, mencionan a los Koch y los Mechs así como a los Rajbanshis. Pero las fuentes británicas más antiguas de Jalpaiguri sólo mencionan a los Mechs y a los Rajbanshis como habitantes de Jalpaiguri. W.O.A. Beckett, en una carta fechada el 16 de febrero de 1872 escribe 'the most numerous classes among the people in the Western Dooars are the Mechs and the Rajbanshis', P/234, *PBR*, (Land Revenue), Dic. 1872, p. 516.

movimiento antes de que fuera retomado por el liderazgo de Panchanan Barma quien pertenecía a la clase media.⁴¹

De la misma manera en que, para explicar el fenómeno de la Hinduización entre los Koch, es necesario indagar en las políticas Koch y sus nexos con Assam, también es necesario echar un vistazo a las condiciones de los distritos aledaños a Jalpaiguri para explicar el fenómeno de Islamización en el distrito. Yo argumentaría que la parte sureña del distrito dentro de la cual se encuentran las propiedades chaklajat, y que formaban parte del purgana Mughal de Ghoraghat y más tarde del Rangpur Birtánico, entró bajo la influencia del Islam durante el inicio del reinado Mughal en Bengala. En la parte occidental del distrito, mejor conocida como la propiedad Baikanthapur, la propagación del Islam se debió a la migración desde distritos aledaños de habitantes locales Islamizados durante finales del siglo 17 y principios del 18, de la misma manera en la que sucedió en los Dooars donde la migración sucedió en el siglo 19. Mientras que el proceso de Islamización en las últimas dos zonas es comparativamente simple de explicar, el proceso dentro de la primera región, en mi opinión, entra dentro del dominio del debate concerniente a la propagación del Islam entre los campesinos del Delta oriental de Bengala.

Richard Eaton ha mostrado que las actuales teorías no son suficientes para explicar la presencia de grandes números de Musulmanes en las zonas rurales del Delta oriental de Bengala. Como alternativa, en lugar de ofrecer nuevas combinaciones de diferentes argumentos de las teorías existentes, Eaton ha ofrecido una hipótesis totalmente nueva. En breve, existen tres puntos importantes en los argumentos de Eaton. La naturaleza rural o masiva del Islam en el oriente de Bengala, en contraposición a los elementos urbanos menos numerosos, es un fenómeno que data de la conquista Mughal

⁴¹ Upenrdranath Barman, *Thakur Panchanan Barma jibancharit* (Jalpaiguri: 1387 B.S.).

del territorio de Bengala y de la expansión del sistema Mughal de recolección de impuestos en la zona. La extensión del Islam fue un corolario en el proceso de expansión de la frontera del arroz del este de Bengal llevado a cabo por predicadores Musulmanes llamados pirs, quienes realizaron un doble papel como agentes del estado y líderes locales dedicados a la organización de la tala de bosques y el secado de pantanos que permitirían extender la cultivación del arroz. Finalmente, el Islam “echó raíces” no solo debido a la conversión, sino también a la difusión de ideas. La teoría de una difusión de ideas es la parte más significativa de la hipótesis y, de acuerdo a sus defensores, ocurrió en tres etapas:

... from the position of historical retrospective, one may discern three analytically distinct aspects to the process, each referring to a different relationship between Islamic and Indian superhuman agencies. One of these, I am calling inclusion; a second, identification; and a third, displacement. By inclusion is meant the process by which Islamic superhuman agencies became accepted in local Bengali cosmologies alongside local divinities already embedded therein. By identification is meant the process by which Islamic superhuman agencies ceased merely to co-exist alongside Bengali agencies, but actually merged with them. ... And finally, by displacement the process by which the names of Islamic superhuman agencies replaced those of other divinities in local cosmologies.⁴²

La tercera etapa del proceso es la parte más interesante e intrigante de la teoría de Eaton. Es difícil comprender en qué momento de las tres etapas (o tal vez si fue antes de la introducción de cualquiera de éstas) ciertos miembros de la sociedad llegaron a ser designados como musulmanes por los otros. O, haciendo una pregunta más directa,

⁴² Richard Eaton, *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1206—1760*. (Berkeley, London: 1993), p. 269. (Emphasis in the original.)

¿cuáles fueron los cambios tangibles que acompañaron a cada una de estas etapas antes de que un grupo pudiera ser llamado Musulmán?⁴³ No obstante, Eaton es consciente de los problemas de una teoría como ésta, y utiliza las tres etapas como categorías heurísticas para entender ‘what was on the ground a very complicated and fluid process’.⁴⁴ Es posible que, pese a los esfuerzos de Eaton, el proceso mediante el cual el Islam “echo raíces” siga siendo enigmático; sin embargo, él ha dejado pocas dudas acerca de que la propagación del Islam entre las masas tuvo lugar en el periodo Mughal y estuvo íntimamente ligado con la extensión del cultivo del arroz en el delta oriental.

En el censo de Jalpaiguri (exceptuando los Dooars) de 1872 el número total de Musulmanes fue de 144,980. Esto representaba una proporción bastante grande de la población total de 418,665, de los cuales 182,375 eran Hindúes.⁴⁵ A pesar de que existen muy pocas fuentes que indiquen la manera en qué el Islam se extendió tanto en esa parte del distrito, pareciera que el proceso fue similar al proceso postulado por Eaton para la zona de Bengala oriental. Es interesante resaltar que el mismo Eaton niega que éste se aplique al caso de los Kochs. Basándose en el análisis del reporte de Buchanan-Hamilton, Eaton sugiere que para el siglo 17 los Kochs ya habían adoptado el cultivo con arado y que “the sanskritization of the Kuch society had progressed to such an extent that the Mughal conquest, by posing a broadside threat to that society, not only ensured the survival of Brahmanic culture of Bengal’s northern frontier, but evidently strengthened it.”⁴⁶

⁴³ Me parece que el asunto es de importancia, pues, como sugiere Eaton, cambios de largo alcance en la naturaleza de agencias suprahumanas deberían ser acompañados por cambios significativos en la esfera más tangible de las prácticas culturales. Así, durante el punto álgido del movimiento Kshatriya del siglo 20, a aquellos iniciados en la “Kshatriyidad” se les prohibió comer puerco y aves. De la misma forma, es posible que en los siglos XVI y XVII asuntos como la circuncisión y la ingestión de puerco hubieran actuado para demarcar la frontera entre musulmanes y los otros de manera más importante que las agencias suprahumanas.

⁴⁴ Richard Eaton, *The rise of Islam*, p. 270.

⁴⁵ H. Beverley, *Census of Bengal, 1872*, (Calcuta, 1872), p. 13.

⁴⁶ Richard Eaton, *The rise of Islam*, p. 191.

La aseveración de Eaton puede resultar verdadera para la sociedad Koch localizada al este, donde río Brahmaputra gira en dirección al este en Assam, pero resulta poco factible para los Kochs localizados más al oeste, en Rangjpur y Dinajpur, al sur de su centro político, Cooch Behar. En la misma línea que muchos de los distritos de Bengala, el censo de 1872 reflejó una gran población Musulmana en estos dos distritos. En el momento del censo los musulmanes representaban el 60% de la población de Rangpur y el 50% de la de Dinajpur. De acuerdo a los cálculos de Buchanan-Hamilton, estas cifras podrían elevarse hasta el 56 y el 70%.⁴⁷ A pesar de que nada indica que las confrontaciones entre los Kochs y los Mughals fueran tan sangrientas aquí como más al este, ⁴⁸varios factores de base que ayudaron al Islam a convertirse en una religión masiva en el este de Bengala también se encuentran en esta zona.

Desde el punto de vista de la Islamización, el aspecto más significativo de la religión popular en la región fue la prevalencia de los pirs. Buchanan-Hamilton encuentran que, desde principios del siglo diecinueve, en el distrito aledaño de Dinajpur había en promedio ‘at least one saint’s [pir’s] monument in each subdivision and the worship of these by offerings [was] the principal act of devotion in [that] district.’⁴⁹ Los nexos tangibles entre estos predicadores itinerantes y el desarrollo agrario no pueden ser establecidos de manera tan convincente como en el caso de Eaton para los distritos orientales de Bengala. Sin embargo, vale la pena mencionar a los numerosos pirs operando en esta zona, así como especular sobre la naturaleza de su contribución al proceso de Islamización. El más famoso de estos pirs locales fue Torsha Pir, cuyo

⁴⁷ H. Beverley, *Census of Bengal, 1872*, p. 134.

⁴⁸ Pargam, parte de Cooch Behar y después establecido por los Mughals como un zamindari de los reyes, fue el sitio más famosos debido a las batallas entre los dos bandos y a que los nombres de algunas aldeas de la propiedad son testimonio de estas batallas. Mundamala, por tanto, derivó su nombre del hecho que los Mughals, tras decapitar a varios miembros de las fuerzas reales, hicieran giraldas (mala) con las cabezas (mundu) y las colgaran en postes de bamboo, mientras que un sitio en el que los Mughals fueron masacrados fue nombrado, apropiadamente, Turuk (Turks, un apodote los Mughals) Kata (masacre). Munshi Joynath Ghosh, Rajopakhyan, p. 38.

⁴⁹ Buchanan-Hamilton, *Account of Dinajpur*, Libro 2, p. 91.

dargah se situaba a las afueras del pueblo de Cooch Behar. Una creencia popular es que el pir vivía en las aguas del río Torsha y que fue instrumental en la conversión de muchas personas al Islam. Interesantemente, éste parecía estar en buenos términos con el rey, que esperaba largas horas a las orillas del río para presentarle homenaje. El dargah de Shah Garib se localiza al suroeste de Baghduar en el distrito de Cooch Behar. Parece que Garib floreció en el siglo 17 y existen varias historias en la zona sobre sus intentos de extender el Islam. Historias similares sobre Ismail Ghazi, cuyo dargah estaba en Kantaduar en la zona sur de Rangpur siguen existiendo. Sin embargo, el pir más famoso de la zona fue Pagla Pir (el pir “loco”). Se cree que perros y chacales salvajes se cuadraban ante la presencia de este pir. Su zona de actividad se confinaba a Chilmari en Rangpur donde una feria anual en Abril era festejada en su honor. Aparte de estos, en Jalpaiguri mismo, existía un dargah en Boda, y en Patgram, un Kadam Rasool (la huella de Muhammad)⁵⁰.

No existen evidencias claras acerca de si estos pirs en realidad vivieron y operaron en las áreas a las que se les asocia. Pero esto resulta de poca relevancia pues tenían lo que, a falta de un mejor término, podríamos llamar delegados. Probablemente, estos eran de dos tipos. Los bhawarias eran aquellos que en tiempos de necesidad eran poseídos por un pir y a través de quienes el pir podía sugerir un remedio. Los mahats también practicaban la magia. Algunos de los supuestos rituales mágicos llevados a cabo por estos delegados estaban evidentemente ligados a prácticas agrícolas, como queda claro por la siguiente observación de Dinajpur:

⁵⁰ Sólo he mencionado a estos pirs que operaban en los distritos Británicos de Rangpur, Jalpaiguri y en el estado de Cooch Behar. Existen varios más, y más populares operando en los distritos de Dinajpur, Bogura y Malda en el sur de la sociedad Kuch, así como en Kamrup y Goalpara en Assam. La información de este párrafo se basa en Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, pp. 66—73.

I had no opportunity of observing the details of their [the mahats] magical rites. But I came to learn that skulls of cattle are an important magical object ..., in many village paths I came across these skulls, anointed with vermilion and scorched by lighting a fire of faggots or jute sticks. Many of the rites are associated with agriculture—as is natural with a rural population.⁵¹

It appears that the pir, or in most cases the deputy, acquired pirpal lands from the landed elements and undertook the task of organizing cultivation. A couple of such pirpal grants made by the kings of Cooch Behar are on record,⁵² while in Dinajpur it was observed that,

in almost every village there was one or more tombs of Muhammedan saints and rent-free lands attached to each. A part of the produce from these lands may have been set aside for the maintenance of the dargah but the grantees also had some personal and co-operative interests in these lands.⁵³

Es posible resaltar que los patrones eran los mismos para las tierras otorgadas libres de renta para mantener a las deidades Hindúes. Existen también casos, por lo menos en Dinajpur, en que familias Hindúes estaban a cargo de una concesión pirpal y una familia Musulmana a cargo de una concesión para una deidad Hindú. Esto era debido a la naturaleza de la sociedad, explicada a mayor profundidad en la siguiente discusión.

Como se mostrará, en esta región no existían aldeas como las que se hallaba en la baja Bengala; más bien, se formaban unidades sociales con claros agrícolas, líderes

⁵¹ Karunaketa Sen, 'Notes on rural customs of Dinajpur district' en *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, 1937, p. 37. (el énfasis es mío)

⁵² Amanatullah Khan, *Cooch Behar itihās*, p. 67.

⁵³ Karunaketa Sen, 'Notes on rural customs', p. 36.

familiares, familias y dependientes. Dada esta estructura, existía la posibilidad de que un pir o su delegado pudieran ser los líderes religiosos de su grupo inmediato y estar a cargo de las actividades agrícolas. Evidencia al respecto es provista en el reporte de Karunaketan Sen:

I did not find many brick-built mosques. But in many villages there were huts which were places of worship and were called 'Jumma-ghars' ... the local Muhammedan population was very often divided into factions, each attached to one of the Jumma-ghars.⁵⁴

Para el momento en que Sen escribió su reporte, muchos cambios significativos había tenido lugar en el norte de Bengala, pero sus observaciones permiten discernir los contornos de lo que pudo haber sido el proceso anterior. Los Jummaghars eran los focos que comunidades agrícolas pudieron haber articulado alrededor de una persona en particular, que podía haber sido un pir local, o, más probablemente, de alguien que fungía como delegado del pir conocido en la zona. Esto explicaría las referencias al apego que tenían las personas a diferentes Jummaghars dentro de la misma localidad.

Además de ser co-participantes en el proceso de expansión agrícola junto con las personas que gradualmente caían bajo el vórtex del Hinduismo, los grupos bajo la influencia de agentes del Islam, en mi opinión, pudieron estar conectados con la introducción del arado. Que la evidencia al respecto no sea muy fuerte no significa que uno deba aceptar la propuesta de Buchanan-Hamilton, y por consiguiente la de Eaton, de que incluso antes de la llegada de los Mughals los Kochs habían dominado el arte del cultivo con arado. De acuerdo con un trabajo antropológico poco conocido del siglo XIX, escrito, de manera muy inusual para la época, por un Bengalí, los Kochs aún practicaban el cultivo con la azada, aunque sus formas de cultivo fueran superiores a los

⁵⁴ *Ibid.*

de las ‘other cognate tribes’ porque, a diferencia de los demás, los Kochs deshierbarban sus campos.⁵⁵ Esta forma de cultivo localmente superior podía haber estado en la raíz de la expansión agraria previa a la llegada de los Mughals. Es razonable conjeturar que el cultivo con arado fue introducido por agentes del Islam, aunque no estuvo necesariamente acompañado por un cambio religioso de la mayoría de la población. Hay evidencia que corrobora de otras direcciones. Generalmente se cree que, en el norte de Bengala, los musulmanes son cultivadores superiores a los Rajbanshis locales, y Buchanan-Hamilton testifica a favor de esto en términos inequívocos:

In some parts, as in Batrishazari [Baikanthapur], the number of Mussalmans seems to be owing to an increase of cultivation. The zamindar [the Raikat], on the establishment of a settled government, invited strangers to settle on his estates more accustomed to a settled life than his own tenants, who had long been in the habit of skulking from wood to wood, and this supply came chiefly from Dinajpur, where most of the cultivators are Mussalmans.⁵⁶

Al hablar de un gobierno establecido, Buchanan-Hamilton probablemente se refiere al Permanent Settlement de 1793 pero es probable que el proceso comenzara antes cuando el Raikat movió su capital de los bosques de Baikanthapur a las planicies de Jalpaiguri. Es posible sugerir, basándose en las tendencias demográficas entre los censos de 1872 y de 1931, que los cambios tecnológicos introducidos por el Islam en la región fueron adoptados rápidamente por los sectores no Islámicos de la población. De ahí sigue que la adopción de cambios tecnológicos en el cultivo no fueron necesariamente acompañados por una tendencia hacia o conversión al Islam. Es interesante que, por un lado, Buchanan-Hamilton encontró que a principios del siglo 18

⁵⁵ Shosee Chunder Dutt, *The wild tribes of India*, (1884, Delhi, 1984, reimpresión), p. 130.

⁵⁶ Citado en SAB, Vol. VII, pp. 221—222.

en Rangpur ‘the faith of Muhammad seemed to be daily gaining ground ...’⁵⁷ y que, por otro lado, el porcentaje de musulmanes en la población total de Jalgaipuri se redujo de manera estable de 35.8% en 1881 a 23.9 % en 1931.⁵⁸ El patrón de distribución de la población musulmana en el distrito corrobora también los argumentos ofrecidos más arriba. La población musulmana declinaba si uno viajaba hacia el norte desde las propiedades *chaklajat* hacia Baikanthapur, y se reducía aún más en el Dooars, sugiriendo que mientras que los primeros cultivos con arado pudieron haberse realizado en las propiedades *chaklajat* bajo el auspicio del Islam en el siglo XVII, la influencia del Islam en la extensión de los cultivos con arado declinó a lo largo de un periodo de tiempo, llegando a su mínimo en el Dooars que no comenzaron a utilizar el arado hasta el siglo XIX.

Ahora, trataremos de centrarse en algunos aspectos populares de la sociedad del norte de Bengala antes de la venida del dominio colonial. Los aspectos incluidos en esta sección llegaron a ser cruciales en la formación de nuevas identidades en el período colonial. Es necesario comprender las prácticas sociales para poder entender la naturaleza de la sociedad pre-colonial y la naturaleza específica de hinduismo e Islam como era practicado por los habitantes de la región antes que todos éstos fueran gradualmente pero irrevocablemente cambiados en el período colonial.

Para dar razones en contra de la historiografía que interpreta la movilidad ascendiente de casta entre las castas más bajas e intocables como un fenómeno específicamente colonial, he tratado de mostrar que entre algunas secciones del Rajbanshis un reclamo al estatus de Kshatriya (que es lo que ellos aspiraron a en el período colonial) es anterior a la introducción del dominio colonial en la región. Pero

⁵⁷ H. Beverley, *Census of Bengal*, 1872, p.134.

⁵⁸ A.C. Porter, *Census of India*, 1931, Vol. V, Part. 1, (Calcutta, 1933), p. 389. Es interesante notar que, en contraste con las cifras de Jalpaiguri, la proporción de la población musulmana total en Bengala se incrementó de ser un poco menos del 50% en 1881 a representar el 54% en 1931; Tazeen Murshid, *The sacred and the secular*, p. 28.

este reclamo fue limitado a una sección muy pequeña de la clase rural de la comunidad. De las fuentes disponibles, parece que antes del siglo XIX ciertos elementos de hinduismo fueran bien establecidos, pero en sus costumbres socio-religiosas las personas procuraron fundir en gran parte tradiciones "folclóricas" con los aspectos más formales de las dos principales religiones. En las palabras de Buchanan-Hamilton: "The two religions appear to be on friendly terms, and mutually apply to the deities or saints of the other, when they imagine, that supplications to their own have been ineffectual."⁵⁹

Tan tarde como en los años finales del siglo XIX, J. D. Hooker que pasó por Jalpaiguri en su viaje a Sikkim, encontró que,

... brahmins and priests of all kinds are few in this miserable country. Near the villages, and under large trees, are, every here and there, a few miniature thatched cottages, four to six feet high, in which the tutelary deities of the place are kept; they are idols of the rudest description. ...⁶⁰

La ausencia de brahmanes no sorprende porque dos de las funciones más importantes de la comunidad fueron realizadas por sacerdotes que habían evolucionado desde dentro de la comunidad. La función importante de officiar sobre la ceremonia de *nabid*, o las ofrendas a antepasados, fueron hechas por los *adhikaris*. Ellos parecieron haber evolucionado de los líderes no especialistas pero sagrados e indígenas llamados los *deoshis*.⁶¹ Sea cual sea su origen, es cierto que ellos fueron Rajbanshis y se consideraron como constituyentes de la casta sacerdotal y alta dentro de la comunidad.

⁵⁹ Buchanan-Hamilton, *Account of Rangpur*, Libro 2, p.71.

⁶⁰ John Dalton Hooker, *The Himalayan Journals* (Londres, 1891), p. 277.

⁶¹ B.H. Hodgson, 'On the origins, location, numbers, creed, customs, character and condition of the Koch, Bodo and Dhimal people', *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, XVIII, II, 1849, p. 706.

Los *adhikaris* fueron divididos en dos clases. La más alta se estilizaba el *chakradhari* o *gadiyan*, y los sacerdotes más bajos o ayudantes se llamaban *kantulsi*. Ellos se sostuvieron de las contribuciones de sus discípulos. Por evidencia recopilada en los años sesenta parecería que, antes de la popularidad del movimiento de Kshatriya, los sacerdotes de tipo *gadiyan* también presidieron sobre ceremonias nupciales entre los *Rajbanshis*.⁶²

Un ritual igualmente importante de la comunidad fue el aplacamiento de Dioses para desviar calamidades y enfermedades naturales. Tales funciones, que constituían el tipo principal de *pujas* en la comunidad, eran presididas por una clase de personas llamada los *bhawariyas*. La siguiente es una descripción de sus funciones a principios del siglo XX:

[they] are called in to officiate at the invoking of gods for obtaining oracles. In obstinate cases of disease they repair into a *pat* and take to *bhavar* or the shaking of the head amidst the sounding of *dhak*, until some *bakya dan* or oracle is had from the offending god, declaring the nature of the disease and suggesting remedies. It is needless to add that the remedy thus brought to light by superhuman interposition is sure to consist of a *puja* with a reward to the *bhawaria*, who is also otherwise remunerated for his services.⁶³

Las epidemias o las calamidades más endémicas como sequías fueron desviadas por aplacamiento comunal. En caso de sequía el aplacamiento de Hudum Deo por las mujeres de la aldea no fue raro en el siglo XIX, mientras que los hombres llevaron a cabo la procesión de *Kach* que representaba un combate simulado entre el bueno y el malo que culminaba en la derrota del demonio (representando principalmente epidemias

⁶² Charuchandra Sanyal, 'Dhyansingh Adhikarir chokhey Rajbanshi samaj' en *JDCS*, p. 271.

⁶³ H.N. Chaudhuri, *Cooch Behar state and its land revenue settlement* (Cooch Behar, 1903), pp. 140-141.

como viruela).⁶⁴ La mayor parte de los festivales anuales del Rajbanshis, también, fueron típicamente "folclórica" en el carácter. Muchos de ellos son perdidos para siempre pero algunos sobrevivieron la agresión del movimiento de Kshatriya mientras que otros han sido adaptados para parecerse a festivales hindúes más formales. Algunos de estos festivales tradicionales de Rajbanshi, que todavía son celebrados en las áreas remotas de Cooch Behar, ha sido registrado recientemente por un maestro de Rajbanshi de Cooch Behar. Las descripciones de estos festivales establecen indudablemente su origen popular y sus desemejanzas con los festivales de hinduismo más formal.

Uno del más importante de estos festivales es el culto del Madan, el Dios del amor. La chusquería aparente es una característica típica de este festival que a menudo invitaba la ira de las supuestas personas decentes de las áreas rurales,⁶⁵ pero más allá de eso el festival celebró la ocasión de la cosecha de bambú. Asimismo, en el evento del Jatra Puja, celebrado en el día del Bijaya Dashami (el día que concluye el Durga Puja de Bengala), todas herramientas conectadas con la agricultura fueron veneradas. Beshama Parban, celebrado en marzo-abril, anunció la temporada de la caza. Otros festivales como Bhogi Deoa y Gang Bera, no tenían similitudes con festivales hindúes más formales.⁶⁶

El sacerdocio, los rituales y los festivales de los Rajbanshis cambiaron sobre un espacio de tiempo bajo la influencia del movimiento de Kshatriya, y el cambio fue más fundamental y de gran alcance en la actitud de una sección del Rajbanshis hacia su pasado tribal. Los dos asuntos más importantes que reflejaron mejor este cambio fueron la actitud hacia mujeres (expresada en el casamiento) y la actitud hacia musulmanes. La

⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁵ Faizuddin Ahmed describe "how much the decent people [like himself], disliked the festival in which the stories of the secret passions of the village folk were disclosed through lewd songs." F. Ahmed, 'Cooch Beharer pallisamaj' en Bishwanath Das (ed.), *Cooch Beharer prachin katha*, (Cooch Behar: 1991), p. 39.

⁶⁶ Para una descripción detallada de los festivales populares de los Rajbanshis y como ellos sobrevivieron a través de adaptación, véase, Dharmanarayan Barma, 'Cooch Beharer lokachar' en Ananda Gopal Ghosh (ed.) *Madhuparni*, pp. 330-337.

vista pre-colonial de la comunidad hacia estos asuntos proporciona una penetración vívida en los cambios sociales traídos por el movimiento de Kshatriya.

La característica más importante del casamiento pre-colonial entre los Rajbanshis fue el *excrex*. La centralidad de prácticas no-hindúes en el casamiento fue clara aún a Harendranath Chaudhuri que tenía de otro modo interés en destacar las prácticas "hindúes" entre los Rajbanshis:

Ordinarily, the girl has to be paid for by the bridegroom party; the amount paid is called *pan*, or bride's value ... the common expression indicative of marriage is *byacheya khawa*, meaning the selling of the girl. When a man cannot pay for a girl, he has to work in his would be father-in-law's house as a servant, and serve out a probationary period, before he can claim the hands of the bride. ...⁶⁷

Es curioso que Chaudhuri describa este como el casamiento de forma Brahma, uno de los cuatro tipos de casamientos considerado alto en una escala de legitimidad por las *Dharmashastras*. Pero de la descripción del casamiento, según las *Dharmashastras*, lo anterior fue conocido como la forma Asura del casamiento, y no fue concedido la misma clase de la santidad como las primeras cuatro clases del casamiento.⁶⁸ Los cambios en el sistema del casamiento fueron descritos más bien sarcásticamente por un sacerdote Rajbanshi al etnógrafo el Dr. Charuchandra Sanyal en 1963:

Nowadays educated boys demand money from the bride's father. They have learnt it from *babus* like you. Nowadays sanctification by fire has become a part of our marriage ceremony, aren't we Kshatriya Hindus now? Previously *gadiyan adbhikaris* like me used to

⁶⁷ H.N. Chaudhuri, *Cooch Behar state*, p. 144.

⁶⁸ Para una discusión detallada de los tipos de casamiento permitidos por las *shastras* hindúes, véase Wendy Doniger y Brian K. Smith (eds). *The laws of Manu*, (Nueva Delhi, 1991), pp. 45-46.

conduct marriages. This was a source of income to us. Nowadays this is done by the Kamrupi Brahmins.⁶⁹

Más importante que el reemplazo del *excrex* con dote, o los cambios en los ritos del casamiento a formas más brahmánicas, fue la actitud cambiada hacia el casamiento que tuvo implicaciones importantes para la actitud hacia mujeres. En la segunda década del siglo XX bajo la influencia del movimiento de Kshatriya, la "protección" de casadas y viudas de los musulmanes "merodeadores" asumiría gran significado. Por lo tanto es útil ver si el casamiento fue concedido la misma "santidad" y las segundas nupcias de las viudas el mismo estigma como ellos vinieron a tener en el período colonial. Una vez más, la mejor autoridad en el asunto es Harendranath Chaudhuri:

The lower classes of the people do not always consider the marriage tie as inviolable as it should be. Cases of the same girl being married twice are not therefore rare; it often happens that a married girl is detained by her parents or other relatives for affecting a second marriage, and the husband is not allowed any access to her. *This practice is not confined to the Rajbanshis alone but obtains some Musalmans as well.*⁷⁰

No sólo los lazos del casamiento eran bastante "suelos", una gran variedad de "segundo casamiento" de viudas fue permitida por la sociedad. Si una viuda concordó en vivir con un hombre, el arreglo se llamó *gao gach*. Una viuda también podría entrar la casa de un hombre con el propósito de vivir con él, en que caso ella fue la mujer *pachua* del hombre. Por último, un hombre podría entrar en la casa de una viuda y vivir

⁶⁹Charuchandra Sanyal, 'Dhyansingh Adhikari', p. 271.

⁷⁰H.N. Chaudhuri, *Cooch Behar state*, p. 146. (Énfasis añadido.)

con ella, y se convertiría en un *dangua*. También, al contrario de la práctica en otras partes de Bengala, las viudas no fueron negadas una dieta no-vegetariana.⁷¹

Las costumbres de los musulmanes derivaban también de las tradiciones populares locales antes que de formas formales de Islam. El culto del antepasado era tan importante para los musulmanes locales como era para los Rajbanshis. La única diferencia entre los dos era que mientras el *adhikari* presidía sobre la ceremonia entre los Rajbanshis, en caso de los musulmanes el *mullah* hacía la misma función. Además, como los Rajbanshis, musulmanes locales aplacaban los males tradicionales como Jakha/Jakhni, prometían sacrificios a Kal para el bienestar continuado de sus niños, y veneraban Satya Pir para engendrar a niños. De hecho, según Buchanan-Hamilton, incluso al principio del siglo XIX, ellos presentaban respeto escaso a supuestas prácticas islámicas. En Rangpur, por ejemplo, él observó,

A still more flagrant breach of the law is, I know, exceedingly common. Offerings at the monuments of the saints are generally made from rather interested motives, the votary is in fact, generally hopeful to procure some favor from the saint of much more value than the offering, and should he be disappointed he usually has recourse to some Hindu deity, and tries what may be done by sacrifice.⁷²

Los musulmanes tampoco eran interesados en las tentativas de una sección de la comunidad en formalizar las prácticas religiosas. Así Buchanan-Hamilton observó que en Dinajpur “this part of worship [prayers in mosques] and the ablutions prescribed by Muhammad are in general very much neglected by his followers in the district”.⁷³

⁷¹ Biman Kumar Das Gupta, ‘A note on the Rajbanshis of eastern India’, p. 16.

⁷² Buchanan-Hamilton, *Account of Dinajpur*, Book 2, p. 95.

⁷³ *Ibid.*, p. 92.

Los reformistas entre los musulmanes en el siglo XX debían purgar muchas de las prácticas populares de Islam local. Pero la actitud cambiante de los Rajbanshis hacia su vecino musulmán es también una parte importante de lo que sigue en el siglo XX, y de ahí un ejemplo por lo menos de la ausencia de divisiones sociales por las líneas religiosas que era el sello de la sociedad no estará fuera de lugar aquí. *Sakhi pata* (entablar amistades) fue una tradición común en Bengala del norte hasta el siglo XIX.⁷⁴ Según esta costumbre en un día particular del año (día de Baruni) una persona junto con un amigo potencial tomaría un chapuzón sagrado en el río y ellos serían amigos para siempre. En 1922, Faizuddin Ahmed, de otro modo un crítico de tales tradiciones populares, escribió que en áreas rurales afiliación religiosa de personas no jugó ningún papel en esta ceremonia. Para los Rajbanshis, escoger un musulmán como un sakha/sakhi fue tan común como escoger uno de su propia religión.⁷⁵ En una descripción posterior esta ceremonia es descrita como algo que tenía que ser realizado en la presencia de un brahmán, y no hay mención de ningún candidato musulmán.⁷⁶

La consolidación de la sociedad campesina es significativa para la formación de nuevas identidades sociales. Mas, estas identidades, como las sociedades campesinas de la época colonial, fueron construidas sobre las estructuras más viejas. ¿En qué términos estas nuevas identidades fueron concebidas y desarrolladas? Como argumenta C.A. Bayly: “The consolidation of peasant society and its epochal defeat of the India of the nomad, the soldier, and the tribesmen, set the scene for the emergence of a more stratified and a more rigid system of castes, and more homogenous religious practice

⁷⁴ La práctica parece ser extensa entre las comunidades ‘tribales’ del subcontinente. Véanse, por ejemplo, W.G. Archer, ‘Ritual friendship in Santal society’, en *Man in India*, Vol XXVII, marzo, 1947; S.C. Dube, ‘Ritual friendship in Chattisgarh’ en *Man in India*, Vol XXIX, 2, abril-junio, 1949; Bishwanath Mukherjee, ‘Ceremonial friendship among the Bhumij’, *Man in India*, Vol 35, 4, octubre-diciembre, 1955.

⁷⁵ F. Ahmed, ‘Cooch Beharer pallisamaj’, p. 33.

⁷⁶ Dharmanarayan Barma, ‘Cooch Beharer lokachar’, pp. 333-334.

among all the main communities.”⁷⁷ Esta observación es importante porque ella subraya el elemento de elección implicada en la interacción colonial: en la medida en que los grupos itinerantes eran inapropiados e incluso una amenaza a la recolección organizada de la renta, ellos fueron eliminados—los *sannyasis* y los *fakirs* no fueron tolerados. Hasta que las formas de ocupaciones asentadas que ofrecían competencia fueron eliminadas. Los Mechs y los Garos fueron echados de Bengala del norte y también de su ocupación antiquísima del cultivo y tejedura de algodón. Sólo las formas de cultivo asentado que fue dócil a la recolección fácil de la renta y no proporcionó competencia potencial al interés del Raj fueron toleradas. La administración colonial irrumpió sobre las fronteras de Bengala. Organizó, asentó, trazó y – en ese sentido – produjo el área. Esto sin embargo no nos debe cegar (como se ciega Swaraj Basu) al hecho que en el demasiado complicado terreno de la articulación identitaria, colonialismo podría intervenir pero sólo a acelerar y facilitar procesos que eran ya en camino, por ejemplo el de *Kshatriya*-ización.

⁷⁷ Christopher A. Bayly, *Indian society and the making of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1988]), p. 155. Véase también Bayly, *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in an age of British expansion 1770-1870* (Delhi: Oxford University Press, 1993).

El estado colonial

c. 1865—95

Jalpaiguri se formó en 1869, cuatro años después de la guerra anglo-butanesa de 1865. Las cinco estaciones de policía o *thanas* de Rangpur, a saber Bora, Pachagarh, Tetuliya, Patgram and Debiganj, se adjuntaron al recientemente anexado Western Dooars para formar ese distrito. En el primer capítulo sobre Jalpaiguri se mostró que antes de la conquista británica de Bhutias en el Dooars tuvo un sistema muy diferente de organización social, político y una estructura económica diferente de la de las partes anexadas del norte Rangpur bajo los británicos. Poco después de su formación como un nuevo distrito, Jalpaiguri fue sometido a cambios estructurales mayores comparables con otros pocos. Los cambios fueron más tumultuosos en el Dooars que en los territorios *chaklajat*. El resultado fue que a los treinta años de su anexión, el Dooars llegó a tener la huella de las mejores y las peores manifestaciones del sistema colonial de forma más prominente que muchos otros distritos de Bengal que ya habían estado bajo gobierno colonial por más de un siglo. La rápida transición hacia un sistema imperial desarrollado tuvo grandes consecuencias en el Dooars debido a la peculiar convergencia de dos factores. Primero, la ecología y la organización social del Dooars eran particularmente propicios al cambio. Con vastas extensiones de bosques, escasa población que practicaba formas ‘primitivas’ de uso de la tierra, así como colinas de suave pendiente, el Dooars en retrospectiva, se adecuaba perfectamente para el tipo de desarrollo que iba a tener: como un área socialmente subdesarrollada que proveía al imperio con el suministro de artículos muy necesitados y altamente valorados como té, madera y arroz. En segundo lugar, el

momento de la anexión era importante. Hacia mediados del siglo XIX, el estado colonial de la India había alcanzado una etapa avanzada, en términos de ideas así como de recursos necesarios para implementarlos, observando la dirección de cambio en el área recientemente ocupada. El Dooars como una de tales áreas daba a los políticos un campo experimental para muchas de estas ideas.

En Jalpaiguri, los años de 1868 a 1895 fueron años de gobierno colonial. El propósito de este capítulo es mostrar la naturaleza de esta nueva estructura, los debates que dieron esencia a su fundación, y el efecto inmediato que tuvo en la demografía del área. La distribución temática es tridimensional: el primer tema analiza la naturaleza de los cambios en la estructura agraria. El segundo trata de la fundación de la política imperial de explotación de los ricos bosques del Dooars para la obtención de madera y el establecimiento de áreas exclusivas para el desarrollo de la industria del té. Estos fueron dos productos sumamente importantes que, más que nada, integraron esta región con el Imperio. El último tema discute el impacto inmediato de estos procesos en la demografía del área.

Asentamiento de arrendamiento de la tierra, 1865-95

La fundación de la estructura colonial en el Dooars se dio en tres etapas. En 1865 y 1874 muchas de las políticas fueron precipitadas e indecisas. Durante estos años una se llevó a cabo una operación de asentamiento con el objetivo de mejorar los ingresos de las tierras y de regalar vastas extensiones de tierra a quien quiera que pareciera capaz de cultivarlas. La segunda fase, comprendida entre los años 1875 y 1888, estuvo marcada

por un cierto debate en donde la naturaleza del asentamiento de arrendamiento de la tierra y de la estructura agraria del Dooars se asentó decisivamente. En la tercera etapa, entre 1888 y 1895, cuando se compiló el *Final Report on the Revenue Settlement in the Western Dooars*, el sello final de aprobación fue puesto en la estructura que parecía venir emergiendo desde la ocupación del área. La conexión más importante entre estas tres etapas fue la creación de una nueva clase agraria de *jotedars*. Esto se logró invocando la tradición y arguyendo que los *jotedars* era el pivote de la estructura agraria en el Dooars. En esta sección argüiré que esta táctica para hacer que los *jotedars* fuesen el pivote de la estructura de la clase agraria fue más bien un fino ejemplo de la importación de la ‘tradición’ de los territorios *chaklajat* y de su implantación en el Dooars, y fue hecho más debido a consideraciones pragmáticas que por respeto hacia cualquier tradición ya sea real o imaginaria.

Los documentos británicos, que antecedieron en fecha la conquista del Dooars y en los cuales el análisis de la naturaleza de la estructura agraria pre-británica del Dooars – y sobre el que estuvo basado el primer capítulo acerca de Jalpaiguri – ni siquiera menciona la existencia de *jotedars* en el Dooars excepto en algunas partes del sur de Mainaguri que colindaba con los territorios *chaklajat*. De acuerdo con esas fuentes, fue en los territorios *chaklajat* permanentemente ocupados que se registró la existencia de una poderosa clase de *jotedars*. Inmediatamente después de la conquista del Dooars, en el curso de las tempranas deliberaciones oficiales sobre la política de arrendamiento de tierra, el Comisionado local, J.C. Houghton, preparó una lista que contenía a los propietarios de tierras en diferentes partes del Dooars. Según esta lista, la tierra en Bengala o en las áreas occidentales era poseída de la siguiente manera: Goomah, Rephoo

y Bhalka estaban bajo pequeños zamindars o tehsildars (insignificantes colectores de ingresos) completamente bajo los Bhutias; Buxa estaba bajo un oficila Bhutia (*Dooar Deo*); la parte norte del Dooars estaba bajo los Mech *sardars*; y la llanura cultivada del Mainaguri estaba dividida entre tres zamindars —la familia de Hargovind Kathma, un Khurgodhur Karji, y el Raikat de Jalpaiguri.¹ No se hacía mención a los *jotedars* como una clase que tuviese derechos permanentes, heredables o alienables sobre la tierra en ninguna parte del Dooars en ese momento, y un acuerdo sobre las líneas del Asentamiento Permanente parecía estar disponible. J.C. Houghton, por ejemplo, tenía muchas ganas de tratar a los antiguos propietarios de la tierra con ‘la mayor de las consideraciones’.² De hecho, incluso todavía en 1871, cuando había arraigado la idea de establecer a los *jotedars* como los principales intermediarios en la estructura agraria, el *Board of Revenue* esperaba algo similar al Asentamiento Permanente en Dooars. Por lo tanto, cuando el Comisionado escribió al *Board* informándolo de la necesidad de adoptar al jote como unidad de asentamiento, el *Board* lo interpretó como significado “to define first the boundaries of each *jotedar*’s holding, settle each *jote* with him, and then settle with the zamindar the aggregate of such holdings (with regard to which, therefore, the zamindar would be in the position of a Bengali zamindar to his patnidars)”.³

Sin embargo, la tendencia específica de ideas durante el periodo concerniente al asentamiento de arrendamiento de la tierra en Bengala y las circunstancias de Dooars se combinaron para desaprobar un Asentamiento Permanente con los zamindars en el área desde el inicio. Hacia mediados del siglo XIX, muchos de los políticos en Bengala no

¹ P/432/70 *PBR* (Land Revenue) Septiembre 1867, p. 190.

² *Ibid.*

³ P/228 *PBR* (Land Revenue) Agosto 1871, p. 57. Sobre el origen de la tenencia *Patni* ver, John McLane, *Land and Local Kingship in Bengal* (Cambridge, 1993), pp. 287—305.

tenían dudas sobre lo poco rentable que resultaba para el estado semejante asentamiento con su ingreso fijo y por consiguiente proporcionalmente en declive. Bajo este asentamiento y especialmente bajo las subsecuentes modificaciones (muchas de las cuales fueron introducidas después de disturbios generalizados entre la ‘mejor’ clase de ‘ryots’, por ejemplo en Pabna)⁴ se volvió difícil para los zamindar presionar para un aumento de las rentas, mientras que la aumentada cuantía de rentas continuaba adelgazándose a través de una clase de intermediarios como los *jotedars* en los territorios *chaklajat*. Dentro del mismo Dooars, los británicos se enfrentaron con una extraña situación tras la anexión. Tenían frente a ellos una vasta extensión de tierras cultivables con una muy escasa población. Un número insuficiente de personas vino a reivindicar el derecho a cultivar estas tierras. En otras palabras, no muchos habrían adquirido la responsabilidad de recaudar ingresos a favor del estado. Había que invertir capital mucho antes de que el área fuese capaz de pagar el ingreso deseado. Entre los pocos que estuvieron dispuestos se encontraba Oopendranath Dooardar, que quería un asentamiento libre de renta a cambio de sus servicios en la guerra contra los Bhutias, una propuesta totalmente inaceptable para los británicos; y gente como el Raikat de Jalpaiguri, en quien no podía confiar plenamente debido a sus nexos anteriores con los Bhutias. Había, entonces, una necesidad por una clase mayor en número más que por un puñado de zamindars, capaz de ejercer una vigilancia cercana sobre la extensión del cultivo, y si lo deseaban, bajo la ley, para pagar rentas aumentadas en cada reasentamiento sucesivo. Dados los requerimientos, una clase similar a la de los *jotedars* de los territorios

⁴ La monografía de Kalyan Kumar Sengupta’s establece que los levantamientos campesinos de finales del siglo XIX en Bengala del este, especialmente Pabna, fueron dirigidos por un número considerable de campesinos. K.K. Sengupta, *Pabna Disturbances and the Politics of Rent* (Delhi, 1974), p. 49. Para una interpretación distinta, ver Chittabrata Palit, *Tensions in Bengal Rural Society (1830—1860)* (London, 1998 reimpresión).

chaklajat se adecuó, con ajustes menores. Los intentos por crear esta clase en el Dooars también significó irónicamente la abrogación de los poderes y privilegios de los terratenientes tradicionales del Dooars con sólo unas pocas excepciones, como los Raikats de Jalpaiguri.

La búsqueda por un grupo de gente que pudiera convertirse en *jotedars* empezó con el primer asentamiento pero no pudo ser completada inmediatamente. Sin embargo, el flujo del ingreso no podía esperar hasta que todas esas tierras hubiesen sido tasadas, cada *jote* había sido demarcado y se habían entregado *pattas* a los llamados *jotedars*. En este momento incierto, por lo tanto, grandes cantidades de tierra fueron regaladas a cualquiera que prometiera pagar el ingreso. La Buxa Dooar, por ejemplo, fue asentada con el Dooardar en 1868 ‘respetando’ sus antiguas exigencias y más reciente apoyo en la guerra. En el mismo año, el Bholka Dooar fue entregado a un Mohindronath Koer, un descendiente de la familia Cooch Behar, en una situación parecida. A ambos les fue permitido compartir el 17.5% del ingreso recolectado. En muchas partes del Dooars, sin embargo, cantidades arbitrarias de tierra eran otorgadas a especuladores y a cazadores de fortuna. IHedayet Ali, un empleado del estado de Cooch Behar, quien llegó a ser comandante y después coronal por su apoyo en la guerra anglo-butanesa, fue premiado inicialmente en 1866 con la entrega de toda la tierra desocupada de veinte *taluks* bajo las órdenes del gobierno. Sin embargo, eventualmente, obtuvo una *patta* por un lote compacto de nueve *taluks* que cubrían una asombrosa área neta de 44,704 acres.⁵ La ausencia, en esta etapa, de un número suficiente de demandantes en el Dooars es claramente ilustrada en las concesiones otorgadas a algunos especuladores británicos. En 1868, un coronel Rowlatt recibió una concesión libre de renta de 11,470 acres por cinco

⁵ P/236 PBR (Survey and Settlement), Agosto 1873, pp. 72—73.

años. En el mismo año, una concesión similar de 1.600 acres fue entregada a un Sr. Lloyd.⁶ La recolección del ingreso se había encomendado a los granjeros conocidos como *tehsildars*, a quienes se les otorgaba el 10% de comisión sobre la cantidad recolectada.

Mientras tanto, el proceso que condujo al surgimiento de la clase de *jotedars* iba en picada en el Dooars. Algunas de las causas que moldeaban las opiniones de los oficiales locales en contra del asentamiento zamindari en el Dooars han sido enumeradas anteriormente. Pero, ¿cuáles fueron los factores que alteraron la situación de manera decisiva a favor de los *jotedars* desde el principio de la primera inspección y operaciones de asentamiento? Lo más importante fue obviamente el ejemplo de esta clase en los territorios *chaklajat* y las partes agrícolamente desarrolladas del Dooars como el sur de Mainaguri. Otro factor contributivo fue la unión de *jote* que fue usada para designar todos los claros agrícolas en el norte de Bengala. En el recientemente reclamado cinturón de cultivo en el sur del Dooars los oficiales británicos, durante la inspección se encontraron con muchas de estas unidades y, dada la visión que se tenía sobre la propiedad a mediados del siglo XIX, procedieron bajo el razonamiento *a priori* que todos los *jotes* eran propiedad de los *jotedars*. Por lo tanto, en 1868 cuando el diputado Comisionado de Jalpaiguri, A. Money, reportó que ‘the *jote* appeared to be the real and the only *bona fide* division of landed property in the Dooars,’ el Comisionado en su correspondencia con el *Board of Revenue*, insistió en la ‘necessity of adopting the *jote* as the unit of survey and for making the settlement with the *jotedars*’.⁷ Como ya se arguyó, esto estaba muy lejos de ser cierto en la época del primer asentamiento en 1870-71. En ese momento, sin embargo, no sólo parecía ajustarse a la visión británica de la propiedad pero también era

⁶ *Ibid.*, pp. 73—74.

⁷ P/228 PBR (Survey and Settlement), Agosto 1871, p. 57. (el énfasis es mío)

la forma más práctica de resolver el ‘Asunto de la Tierra’ en el Dooars. El mito según el cual los jotes era ‘propiedad’ de los *jotedars* fue llevado a cabo a través de una elaborada recreación de la historia agraria del Dooars; una historia que tuvo sus raíces en las interpretaciones coloniales del origen de la propiedad y no en el desarrollo histórico de la región. El Comisionado señaló al *Board of Revenue* que en el Dooars “the *jotedar* is the descendant of the original squatter and clearer, and the ryots or cultivators descendants of those who, collecting around him, obtained his permission to cultivate the land in which the right to cultivate had been ceded by the landlord ... to the original squatter.”⁸

Una semejante reconstrucción de los procesos de la evolución agraria podrían haber sido lógicos para muchas partes de Bengala pero quizá no para el Dooars contemporáneo. Como se ha demostrado en capítulos anteriores, el proceso descrito por el Comisionado no aplicaba al Dooars anterior a la conquista británica. De hecho, en muchas partes del área, alternar el cultivo con claros temporales era todavía la norma. Queda claro también por los registros oficiales del primer asentamiento que tales generalizaciones carecían de base en el Dooars contemporáneo. En 1872, casi al mismo tiempo que la observación del Comisionado, sólo 222,526 acres de tierra habían sido medidos y 828,773 acres quedaban todavía por ser medidos (exclusivamente de bosques de reserva).⁹ Claramente, con el 75% de la tierra aún sin medir y, por lo tanto, sin contribuir al conocimiento empírico alegado por el Comisionado, la realidad del Dooars no era, en definitiva, la base para generalizar. En esta ocasión el Comisionado pareció seguir la línea del *Board of Revenue*. Este último contestó entusiastamente que “it is a matter of great importance that the occupancy rights of the *jotedars* should be distinctly

⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹ *PBR* (Land Revenue) Diciembre 1872, p. 512.

recognized in the pottahs given to them. Throughout India the original clearer, the man whose labor first gave value to land, is always considered to have preferential rights, i.e., rights of occupancy.”¹⁰

Los oficiales locales, por supuesto, ya habían procedido con el asentamiento en las líneas ahora sugeridas por el *Board*. El asentamiento había empezado bajo el supuesto de que la estructura agraria del Dooars era una réplica de los territorios *chaklajat*, sin embargo una vez más, no existían una base real para tal suposición. El Reporte Administrativo del departamento de arrendamiento de la tierra para el año 1870/71 preparó, lleno de confianza, el siguiente retrato de la estructura agraria del Dooars: “under the zamindar is the *jotedar*, who has the right of occupancy in a fixed area, but not a right to hold at fixed rates in perpetuity. His tenure is transferable. Below the *jotedar* is the *chukanidar*. ... Sometimes there is a *dar-chukanidar*, and lastly there is the *praja* or the actual cultivator who usually holds from year to year on payment of half the produce of his holding.”¹¹

Así, lo que marcaba el asentamiento en el Dooars era el establecimiento de un conjunto de derechos estándar antes de averiguar la estructura agraria. El modelo para el Dooars se tomó prestado evidentemente de los territorios *chaklajat* que parecían ser uno de los más rápidamente disponibles para los oficiales locales. Una alteración importante que se hizo a este modelo fue la pre-condición de aumento de la renta en los *pattas* otorgados a los *jotedars* de forma que no se privara al estado del aumento de las rentas en el futuro. Este entusiasmo por ajustar la situación agraria del área a un modelo preconcebido, caracterizado por la búsqueda de una clase de *jotedars* deseosos de realizar

¹⁰ P/228 *PBR* (Survey and Settlement) Agosto 1871, p. 58.

¹¹ P/231 *Land Revenue Administration Report*, Appendix ‘A’ de *PBR* (Land Revenue), Febrero 1872, pp. 16—17.

un acuerdo con el estado basados en las pre-condiciones establecidas para ello, y capaces de mostrar cualquier forma de ‘prueba’ escrita de sus ‘derechos’, fue expuesto enérgicamente por los oficiales locales en una fecha temprana. En 1864, por ejemplo, T.A. Donough, el asistente Comisionado de Mainaguri recorrió el lugar ‘examinando papeles’ y ‘registrando los títulos de propiedad de varios *jotedars*’.¹² Estos procesos – lejos de estar en la línea de la tradición en el Dooars – condujo a la introducción de un sistema totalmente nuevo, y en cierto sentido, ajeno.

Un análisis de la naturaleza de los derechos tradicionales de la clase de gente que surgió como la nueva clase de *jotedars* en las fases iniciales del asentamiento corroborará el argumento. Esta clase parece haber emergido de diferentes tipos de intereses pre-coloniales en la tierra que tenían su fundamento en la estructura agraria basada en lazos de parentesco del Dooars. Lo que apresuró la emergencia de esta clase fue, más que nada, la insistencia del estado colonial en los registros escritos. Intervinieron dos procesos, algunas veces en conjunción y otras de forma separada. En primera instancia, muchos de los miembros de la clase eran promovidos de rangos inferiores en la jerarquía agraria. Se encontraron muchos ejemplos de esos casos en los zamindari pre-británicos de Oopendranath Dooardar. El oficial de la subdivisión de Buxa, W. O’Reilly, encontró los antecedentes de tres personas que en 1877 fueron registradas como *jotedars*. La primera persona, Nundo Doss, que tenía los números 182 y 183 del *jote*, era un sirviente del Dooardar, y la tierra le había sido concedida libre de renta como una tenencia *chakran* por sus servicios. La tierra de *Jotedar* Gourchand le había sido concedida por el padre del Dooardar como un jagir, otra concesión hecha a cambio de servicios específicos.

¹² P/127/70 Proceedings of the Political Dept. Enero 1865, p.28. Diario de T.A. Donough, entrada fechada el 29 Diciembre 1864.

Finalmente, *jotedar* Roloo Nath obtuvo la tierra del Dooardar bajo la tenencia *chala* concedida a su hermano para ser mantenida.¹³

Estos poseedores de tenencias de servicio se volvieron *jotedars* bajo la nueva administración porque ellos podían producir, bajo demanda, un viejo *sanad* que respaldaba sus tenencias. Es innecesario decir, que los derechos de los *jotedari* ahora dados a ellos eran extremadamente superiores en estatus que los de las anteriores tenencias. Estos derechos eran ahora heredables y transferibles y ya no tenían que rendir cuentas a nadie más que al estado colonial.

El segundo proceso fue más generalizado y significativo. Se trata de la subyugación de los derechos de copropietarios y el establecimiento de uno o dos individuos como el único propietario de lo que antes había sido una propiedad conjunta. La primera evidencia de la existencia de tal sistema de copropiedad se encuentra en una carta escrita al *Board of Revenue* en 1875 por el Comisionado Sir William Herschel. En ella, el Comisionado menciona la existencia de lo que le parecía ser una curiosa costumbre de derechos *bhagiari* (compartidos) ‘by which a *jotedar* sometimes gives another an absolute share in the *jote*, sometimes for a sum of money, sometimes for cooperation, sometimes under pressure of family claims without abandoning his sole position as the *jotedar*’.¹⁴ Para el Comisionado esto parecía ser el acuerdo más difícil de entender. Pero sus orígenes en un área en donde el reclamo de la tierra estaba todavía en sus inicios no eran tan misteriosos como el Comisionado suponía. El simple proceso de reunir los recursos de los individuos para proveer el capital necesario y la fuerza de trabajo para la recuperación de la tierra podría necesitar a cambio muchos reclamos de

¹³ P/901 *PBR* (Survey and Settlement), Enero 1877, p. 12.

¹⁴ P/236 *PBR* (Survey and Settlement), Mayo 1875, p. 282.

propiedad del mismo pedazo de tierra. En el norte de Bengala. los administradores, y no solamente los propietarios, de tales copropiedades eran conocidos como *deunias*. Bajo el nuevo sistema se registraba el nombre de un único individuo en el *tauji (rent roll)*. No es muy difícil imaginar que en la mayoría de los casos los *deunias* eran capaces de registrar sus propios nombres como *jotedars* y les eran concedido un estatus privilegiado frente a otros copropietarios. ¿Cómo un cambio tan significativo en el patrón de la propiedad se hizo posible sin demasiado problema? En palabras del diputado Comisionado Captain Money, ‘the people generally knew little or nothing of the nature of the record that was being made’.¹⁵

¿Cuáles fueron las implicaciones inmediatas del nuevo sistema en términos del aumento en el ingreso del Dooars? El nuevo sistema parecía no ser únicamente benéfico para algunos individuos elevados a la posición de *jotedars*, pero también se mostraba inmensamente provechoso para el estado colonial. La principal preocupación del estado, es decir aumentar el ingreso y asegurar su regularidad, parecía ser tomada en cuenta ampliamente por este acuerdo. No es sorprendente que aquellos subordinados de la estructura agrícola a quienes se acaba de ascender al rango de *jotedars*, o aquellos a quienes se acaba de confirmar como los únicos poseedores de lo que otrora habían sido copropiedades hubiesen aceptado rápidamente la solicitud de pago de rentas mucho más elevadas en su propio beneficio. En la mayoría de los casos la comparación de las nuevas y viejas tarifas de renta no deja duda de la elevación de las rentas en efectivo pedidas por el nuevo territorio anexo en un muy breve periodo de tiempo. Las nuevas y viejas

¹⁵ *Ibid.*, p. 284.

tarifas al término del primer asentamiento se presentan en la tabla compilada a continuación.¹⁶

Comparativo del aumento de las rentas (ingresos) después del primer asentamiento en el

Dooars, 1870

Nombre del 'ryot'	Tierra ocupada (acres)	Suma de la renta pagada anteriormente	Total de la renta (Ingreso para el gobierno) pagada después del primer asentamiento
Jugloo Doss	93.1	(Rs A P) 7. 0. 0	(Rs A P) 109. 11. 4
Jumo Doss	117.1	(Rs A P) 35. 0. 0	(Rs A P) 162. 12. 4
Jhaproo Doss	48.10	(Rs A P) 7. 0. 0	(Rs A P) 55. 1. 0
Gowal Mundul	31.8	(Rs A P) 12. 0. 0	(Rs A P) 47. 2. 7
Shooltan Doss	24.1	(Rs A P) 12. 0. 0	(Rs A P) 35. 2. 3

Hay que señalar que los datos recogidos por los oficiales locales acerca del viejo *jama* no incluían otras imposiciones en especie, de forma que los datos de la columna 3 en la tabla anterior son mucho menores que la renta recaudada (efectivo + otras imposiciones) por las autoridades butanesas. Incluso así, el aumento en la cantidad de renta en efectivo es bastante significativa. Asimismo, el total de la renta recaudada del Dooars pasó de 39,526 a 72,622 rupias en el primer año del asentamiento. Puesto que durante este tiempo no se tasaron nuevas áreas el aumento de propiedades individuales

¹⁶ En el Statement of Rent of Bholka compilado por el diputado comisionado W.O.A. Beckett. P/433 PBR (Land Revenue) Sept. 1870, p. 13.

parece haber sido bastante substancial. Por lo tanto, al principio hubo una demanda considerablemente alta por efectivo junto con la opción de mejora en los asentamientos subsecuentes. Este acuerdo era demasiado ventajoso para el estado colonial para renunciarlo aún cuando su certeza era dudable. El éxito del acuerdo dependía ampliamente de los derechos de los *jotedars*, que seguían siendo respaldados y confirmados.

A partir de mediados de 1870 oficiales locales llegaron a albergar serias dudas no sólo acerca de los métodos de tasación llevados a cabo en el primer asentamiento, sino también acerca de la noción previa de los *jotedars* como los terratenientes tradicionales en el Dooars. El Comisionado, Sir William Herschel, concluyó que los mapas durante el asentamiento eran ‘mitos puros’ producidos en los barcos *amins*, y que había problemas con el registro de los nombres de los *jotedars* en el *tauji*.¹⁷

Los oficiales locales también aceptaban que los privilegios otorgados a los *jotedars* emanaban de la ‘generosidad’ del gobierno y no de ninguna clase de respeto por el sistema tradicional en el Dooars.¹⁸ A pesar de esas dudas, el gobierno no restringió los derechos de los *jotedars*, pero para no reducir sus propios beneficios introdujo nuevas medidas que legalizaban de manera efectiva las rentas exorbitantes.

Para inspeccionar esta posibilidad y crear lo que era descrito como un ‘healthy tenant right in the Dooars,’ el *Board of Revenue* envió a los oficiales locales para ‘determine and record the rights of all classes of tenants.’¹⁹ Pero la política no se implementó porque, en palabras del Comisionado,

¹⁷ P/236 *PBR* (Survey and Settlement), Mayo 1875, p. 284.

¹⁸ P/1158 *PBR* (Survey and Settlement), Abril 1878, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

the Deputy Commissioner and the Settlement Officer were opposed to it on grounds that it would be very distasteful to the *jotedars* (which of course was to be expected) as, in fact changing their position and reducing the value of their *jotes*; and further quite unnecessary, because there is still so much uncultivated land in the eastern *parganas* that if any oppressive rent was demanded, the undertenants would resign the lands and go there, thus becoming the tenants of the government direct.²⁰

Como si esto no fuese suficiente, los oficiales locales también proveyeron una base legal para las rentas exorbitantes. Fijaron la ganancia de los *jotedars* al 50% del ingreso del gobierno. Esto significaba que entre los subarrendatarios reconocidos por el asentamiento los *chukanidars* pagaban al *jotedar* 50% de lo que pedía el gobierno, los *dar-chukanidar* pagaban 80% y los *dar-dar-chukanidar* pagaban 100% sobre la demanda original del gobierno.²¹ A cambio de esta renta garantizada cada nivel de arrendatarios tenía que comprometerse a no aumentar las rentas de aquellos abajo de él a lo largo de la duración del asentamiento. La ‘*subinfeudation*’ no era un problema mayor y la proliferación de subarrendatarios no fue muy lejos en el Dooars. De acuerdo con un sondeo en 1879, de 1,819 *jotes* en las siete *parganas* en el Dooars sólo 13 tenían un *dar-dar-chukanidar*, es decir un subarrendatario en tercer grado, y sólo 156 tenía un *dar-chukanidar*, es decir, un arrendatario en segundo grado. Los *chukanidars*, que se encontraban inmediatamente bajo los *jotedars*, existían sólo en 686 *jotes*. El resto de los 1,064 *jotes* estaban todavía directamente bajo los *jotedars*, sembrando con la ayuda de los *adhiars* que no tenían ningún derecho legalmente reconocido sobre la tierra.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ P/3188 *PBR* (Land Revenue) Agosto 1888, p. 83.

²² P/1317 *PBR* (Survey and Settlement), Junio 1879, p. 169.

Una precondition esencial para la creación y éxito de estas provechosas tenencias estriba en negar cualquier derecho a los que están más abajo en la escala jerárquica agraria. Es en este punto que los *adhiars* jugaron un papel importante. Las parcelas compartidas existían en algunas zonas del Doars, aún en los días previos a la invasión británica y a principios de 1864 los oficiales locales estaban enterados de que la tarea de reclamación y cultivo era llevada a cabo por ellos.²³ Pero incluso cuando los oficiales locales se declararon comprometidos a conceder derechos a aquellos que definían como los cultivadores actuales de los *adhiars* nunca fueron incluidos dentro de esa definición. Por lo tanto, en 1874 se decidió que en el próximo asentamiento las rentas de los ‘actuales cultivadores de la tierra’ serían registrados así para protegerlos de ‘any enhancement of rent during the period of the settlement’. Pero la definición de los cultivadores actuales excluía categóricamente a los *adhiars*.²⁴ ¿Por qué a esta sección del campesinado no se le entregaba ningún tipo de seguridad de tenencia y por qué sus rentas no fueron fijadas legalmente como había sido el caso de otras clases? Se debía, según los oficiales locales, a que en el Doars tradicionalmente no tenían ningún derecho sobre la tierra. Así, el Comisionado Sir William Herschel escribió: “The Board are doubtless aware of the position of the adhiar in these parts; he *never dreams of claiming* any permanent interests in the soil, but *looks on himself* as the servant of the owner of the land, working where the land is *told off to him from crop to crop*.”²⁵ En el Doars contemporáneo tales generalizaciones acerca del estatus de los *adhiars* eran tan inapropiadas como habían sido

²³ P/127/70 Proceedings of the Political Dept., Enero. 1865, p. 27. Diario de T.A. Donough, fechada el 24 de enero, 1864.

²⁴ P/1158 PBR (Survey and Settlement) Abril 1878, p.37. La carta del Subsecretario H.H. Risley para el Secretario del *Board of Revenue* con fecha del 10 Abril, 1878.

²⁵ P/237 PBR (Wastelands), Junio 1875, p. 56. (el énfasis es mío)

las generalizaciones acerca del estatus de los *jotedars* que formaban la base del asentamiento. Para desaventajar a los *adhiars*, sin embargo,

To the disadvantage of the *adhiars*, however, se les impediría cualquier derecho sobre la tierra en el futuro y quedarían expuestos a los trabajos de la economía de mercado a la que el Dooars estaba siendo integrado.

Mientras tanto la rentabilidad del sistema *jotedari* condujo al desarrollo de un mercado de tierras en el Dooars y a una colonización de larga escala. Entre 1878 y 1894 el número de *jotes* pasó de 6,953 to 10,922.²⁶ La cantidad de páramos cultivables cayó de considerablemente de 621,580 acres in 1872, to 384,895 acres in 1895.²⁷ Había también una especulación en tierras de larga escala por la migración de profesionales de otras partes de Bengala. Ya en 1872 el Diputado Comisionado apuntaba alarmado que algunos de los ‘*hangers on of the courts at Jalpaiguri were extensive owners of land in the Dooars,*’²⁸ y en 1878 el gobierno se avergonzaba al enterarse que el hijo de un ex-comisionado había ocupado tierras *benami* en el Dooars desde 1867.²⁹ También es posible que muchos de los *jotedars* arraigados de las partes de asentamiento permanente del distrito hubiesen comprado *jotes* en el Dooars. La primera hambruna registrada ahí en el año de 1874 proveyó de la migración necesaria para colonizar estos nuevos *jotes*.³⁰ Algunos de los efectos a largo plazo la política de arrendamiento de la tierra empezaron a surgir en este periodo. Las altas tasas del ingreso de la tierra y los mejorías repetidas en reasentamientos sucesivos (de los cuales hubo dos hacia 1895) forzaron a muchos de los

²⁶ P/4540 *Report of the Director of Land Records on the Settlement Operations*, year ending October 1893, p. 10. P/4541 *PBR* (Land Revenue), Oct. 1894, p. 621.

²⁷ P/234 *PBR* (Land revenue), Dic. 1872, p. 512. D.H.E. Sunder, *Final Report on the Revenue Settlement in the Western Dooars* (1895), p. 118.

²⁸ P/234 *PBR* (Land Revenue), Dic. 1872, p. 515.

²⁹ P/237 *PBR* (Land Acquisitions and Embankments), Nov. 1865, p. 45.

³⁰ P/902 *Report on Wards' and Attached Estates*, 1874/75, p. 33.

‘viejos’ *jotedars* ya sea a abandonar sus *jotes* o a venderlos a personas con mayores recursos que fuesen capaces de extraer sumas mayores de sus subordinados. En 1884 el Diputado Comisionado reportó 141 deserciones y renunciaciones de los *jotes* en los nuevos estados del gobierno.³¹

La mayoría de ellos estaban siendo tomados por nuevos titulares ajenos al Dooars. Así lo señalaba con preocupación un oficial al decir, “within the last few years pseudo-zamindars have sprung up in the Dooars. The claimants are mostly Muhammadans and outsiders, who have acquired whatever considerations they deserve from us, and none whatsoever from prior claims from Bhutan.”³² Los derechos preferenciales de venta y transferencia dados a los que antes habían sido imaginados como los propietarios de esos derechos, ahora parecían haberse vuelto contra ellos por los nuevos *jotedars*. Sin embargo, la preocupación del gobierno por una rápida concesión y un suave flujo de ingresos parecía haber sido tomada en cuenta y ya no parecía ser necesario tener que proteger a los llamados *jotedars* tradicionales. Ciertamente para el gobierno los recientes desarrollos parecían haber satisfecho los propósitos del asentamiento de manera bastante satisfactoria. Cuando las declaraciones de venta privada y transferencia fueron dados a conocer al *Revenue Department*, el Secretario, H.J.S Cotton, en lugar de compartir la alarma de los oficiales, observó, “the moral to be drawn from the statements [of transfer and private sale], is surely different from that which the Commissioner draws from them. It appears that these *jotes*, in spite of over assessment and erroneous classification ... are really valuable transferable property which find ready sale.”³³ Los efectos de una alta coincidencia de renta y del rápido desarrollo del mercado de la tierra en ninguna parte se

³¹ P/2236 Report on the Estates under Direct Management, 1882/83, p. 27.

³² P/1158 *PBR* (Survey and Settlement), Aug. 1878, p. 112.

³³ P/2485 *PBR* (Survey and Settlements), Jan. 1885, p. 25.

vieron con mayor claridad que en la condición de los más bajos estratos de la jerarquía agraria, los *adhiars*. En palabras de un burócrata contemporáneo, “they are probably cheated, and being obliged to live from hand to mouth, have lost self-respect ... it is not an exaggeration to say that the old and the young of this class are largely afflicted with the diseases of spleen and liver. They are supposed to get but rarely get ½ share of the produce.”³⁴

Madera y té

Los cambios en el sistema de tenencia de tierra y la estructura agraria del Dooars se llevaron a cabo bajo la velada idea de continuar con la tradición en la región. Pero en otras dos importantes áreas de intervención colonial, el Estado no utilizó siquiera la retórica de mantener la tradición. Estas áreas son las reservas forestales y los jardines de té. La demarcación de tierras para el cultivo de té y madera supusieron la creación de enclaves especiales para la producción y el abastecimiento de materiales que, a pesar de ser considerados valiosos por el Estado colonial, representaban poco o ningún valor para las comunidades locales. Dichos enclaves conllevaban la destrucción de los mecanismos de intercambio que existieran entre varios grupos en el Dooars previo a la intervención colonial. Esta parte del capítulo aborda las formas en que la estructura nueva de producción y abastecimiento de madera y té se estableció en el Dooars y la influencia que tuvo en los modos pre-coloniales de utilización de recursos. Se comenzará con la creación de las reservas forestales estatales y posteriormente se abordará el comienzo del cultivo de té.

³⁴ *Ibid.*, pp. 40—41.

Por una coincidencia singular la preservación colonial de los bosques en Bengala comenzó en agosto de 1864, a menos de un año de la anexión de los Dooars, cuando el Director del Jardín Botánico en Calcuta, T. Anderson, fue nombrado Conservador de Bosques provisional. El nuevo departamento de gobierno había mostrado ya interés particular en los bosques del Dooars incluso antes de conquistar el espacio. Ya desde abril de 1865, cuando no se veía aún fin a la guerra entre Inglaterra y Bután, el gobierno solicitó un reporte sobre la viabilidad de operaciones forestales en el Dooars.³⁵ Poco después de la anexión, el Conservador de Bosques concluyó que los bosques en el Dooars no serían de utilidad para la comunidad local por lo que deberían ponerse a disposición de otras partes de Bengala para su uso comercial. Señaló:

The government open forests in this district have to perform no, or very limited functions with regard to the regulation of moisture, and their object is exclusively to provide forest material. The western Dooars themselves are very thinly populated and the requirements of the people are very small indeed. On the other hand timber is much in demand in the districts south of the Dooars, especially in Cooch Behar, Rungpore and the western part of the Dacca Presidency.³⁶

Era fácil negar que la población local pudiera hacer uso del bosque, pero era difícil encontrar un mercado amplio y por ende poder calcular adecuadamente el ingreso de las ventas madereras. Se esperaba que los bosques del Dooars se convirtieran en una empresa lucrativa. El departamento consideraba que la madera del Dooars reemplazaría a la más cara traída de Oudh y Nepal en los mercados de Bengala del este y que, en poco

³⁵ P/66/54 *PBR* (Forests), Abril 1865, p. 21.

³⁶ P/243 *PBR* (Forests), Marzo 1873, p. 126.

tiempo, generaría buenas ganancias por sí misma.³⁷ Pero este optimismo no se mantuvo durante mucho tiempo. Pronto se encontró que la demanda era mucho menor que la oferta, y las ganancias adecuadas no se materializaban.³⁸ Irónicamente la construcción de la Línea Férrea de Bengala del Norte, que comenzó en 1874 como respuesta la demanda de transporte de té y madera, dio al departamento de bosques el mercado que tanto necesitaban. Sin embargo, no era el tipo de mercado que habían esperado. La demanda del ferrocarril sería suficiente para acabar con el bosque, pero el precio al que debía ofertar la madera no dejaría suficientes ganancias al departamento. El Conservador, Dr. Schilch, no estaba a favor de la idea. Apuntó que: “if the quantity asked [by the State Railway] is supplied by the department, the forests will be exhausted and require rest for years. Moreover, whatever number of sleepers may be supplied to the North Bengal Railway, will be at the low rate and will necessarily reduce the income to be derived from selling the timber to private parties.”³⁹ Dadas las circunstancias esta visión obtusa del departamento se dejó de lado para favorecer las necesidades más amplias del Estado colonial y los bosques en el Dooars, como en otras áreas del subcontinente, fueron usados para crear y recrear las condiciones de su propia explotación. En el Dooars, la política a seguir se definió así: “The North Bengal Railway will require large quantities of materials from Darjeeling and Jalpaiguri, and at present the demand is much greater than that can be satisfied from the forests. *A considerably increased outrun should be the object with which these forests should be managed.*”⁴⁰

³⁷ P/889 *Progress Report of the Forest Administration in the Lower Province of Bengal, 1876/1877*, p. 26.

³⁸ P/243 *Progress report of the Forest Administration, 1874/75*, p. 35.

³⁹ P/243 *PBR (Forests)*, Agosto 1874, pp. 9—10.

⁴⁰ P/243 *PBR (Forests)*, Julio 1875, p. 4 (el énfasis es mío).

Una vez que esta política fue adoptada se abrieron los bosques de los Dooars. En 1878, a cuatro años de las operaciones, tan sólo en una de las dos divisiones forestales del distrito el departamento había construido 108.4 millas de caminos en el bosque.⁴¹ Una consecuencia obvia de esta política fue el agotamiento forestal en aras de cubrir la demanda creciente de durmientes. La tabla siguiente muestra la extensión de la deforestación para cubrir la demanda de los ferrocarriles.

Número de durmientes suministrados por la Division Forestal de Buxa, 1879-1882⁴²

Año	Número de durmientes suministrados por la División Forestal de Buxa
1879	18,449
1880	22,683
1881	29,865
1882	21,602

Estos datos dan cuenta sólo de una de las dos divisiones forestales en el distrito. Se puede tener una idea de la proporción de árboles talados en comparación con el número de durmientes ya que en 1878, 2,776 árboles verdes y 1,932 árboles secos fueron talados en la misma división para cubrir la demanda del Ferrocarril de Bengala del Norte.⁴³ Estas cifras, de suyo impresionante, muestran la rapidez con la que los bosques de Dooars se estaban agotando. Para ese momento sin embargo, la idea de conservación del departamento forestal cayó en desuso, al enfrentarse a la creciente demanda en la

⁴¹ P/889 *Progress report of the Forest Administration, 1877—78*, p. 37.

⁴² Para los años respectivos, las fuentes son: P/ 1319 *PBR (Forests)*, Nov. 1879, p.37; P/1642 *Progress Report of the Forest Administration, 1880/81*, p. 36; P/1836 *Progress Report of the Forest Administration, 1881/82*, p. 37; P/2025 *Progress Report of the Forest Administration, 1882/83*, p. 60.

⁴³ P/889 *Progress Report of the Forest Administration, 1877/78*, p. 33.

construcción ferroviaria. Entre 1876 y 77, por ejemplo, 5,900 acres de bosque se quemaron de forma ‘accidental’ en la division de Jalpaiguri y el departamento forestal decidió no trabajar el bosque en veinticinco a treinta años. Sin embargo: “the demand for sleepers for the North Bengal Railway compelled the cutting of Sal [trees] both in 1876-77 and 1877-78.” Nuevamente, en el mismo año 2,776 árboles verdes fueron talados en la División Buxa para cubrir la demanda de la compañía ferroviaria.⁴⁴ Así, los intereses coloniales, y no una política de libre mercado, dictaron el uso o abuso forestal. En la disputa entre la conservación y las necesidades coloniales, el departamento forestal claramente sucumbió ante las segundas en vez de promover la primera, su objetivo principal. Otra consecuencia del incremento en la demanda fue el aislamiento de algunos bosques por parte del departamento forestal bajo la apariencia de conservación. La extensión de estas áreas significó una disminución en la proporción de tierra-hombre en los Dooars justo en el momento en que la política de tenencia de la tierra y la de fomento a las plantaciones de té en el área estimulaban la migración.

¿Qué consecuencias tuvo esta política en las comunidades locales para quienes las tierras forestales habían sido una fuente primordial de subsistencia? En los capítulos anteriores se estableció que el pastoreo de búfalo era un recurso importante para la subsistencia de un grupo grande de habitantes del Dooars. El pastoreo como forma de subsistencia se redujo a una profesión marginal como resultado del cercado de las tierras por parte del departamento forestal. El pastoreo de búfalo, a diferencia del de vacas, requería una cantidad más amplia de tierra. Una manada de tres o cuatrocientos requería entre tres y cuatro millas cuadradas para deambular.⁴⁵ Un número importante de esas

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 32—33.

⁴⁵ P/887 *PBR* (Forests), Sept. 1876, p. 52.

manadas pasaba por el Dooars anualmente para su venta en Assam, lo que suponía una amenaza para el departamento forestal ya que causaban daños importantes a las plantas jóvenes.⁴⁶ Como era de esperarse, el departamento consideró necesario ‘frenar esto en el futuro’. Para lograrlo, se establecieron corrales para ganado y se impusieron multas fuertes al pastoreo ilegal en las reservas forestales. Aunadas a las presiones legales, las actividades del departamento forestal causaron cambios aparentemente inocuos pero vitales que aceleraron la marginación del pastoreo profesional en el Dooars. Una de ellas fue el uso de los numerosos ríos en el Dooars como frontera natural para las reservas forestales. Las riberas eran importantes para los pastores como base de operaciones en el bosque, probablemente por su proximidad al agua. Una vez que las riberas fueron establecidas como lindes y fue ilegal acampar en esas áreas los pastores perdieron su base de operaciones. En 1876, el Vicecomisionado, F.W.V. Patterson, describió la situación de manera certera: “by advancing cultivation the herds have been gradually driven more and more northwards, and they are suddenly opposed by the forest department from the opposite direction.”⁴⁷

El cultivo de algodón de los *jhoom* fue otro componente importante en la relación simbiótica entre comunidades diferentes en el Dooars y sufrió la misma suerte. Se prohibió en los límites de los bosques hacia 1870, pero se permitió en los *jhars* o lugares en donde la vegetación consistía de arbustos, matorrales y árboles pequeños.⁴⁸ Pero a raíz de la expansión y demarcación forestal subsecuente, los cultivadores no fueron tomados en cuenta por el gobierno. Si bien al demarcar los bosques se cuidó excluir a los *jotes* porque los derechos de los *jotedars* habían sido reconocidos legalmente; los derechos de

⁴⁶ P/2025 *Progress Report of the Forest Administration, 1882/83*, p. 38.

⁴⁷ P/887 *PBR (Forests)*, Sept. 1876, p. 52.

⁴⁸ P/433/1 *Progress Report of the Forest Administration, 1868/69*, p. 19.

los cultivadores *jhoom* no lo estaban, y sus aldeas en muchas ocasiones fueron incluidas en los límites forestales. Rodeados de bosque, los ‘aldeanos’ no podían llevar a cabo la rotación de cultivos y fueron obligados a migrar fuera de los límites de las reservas forestales. En la reserva forestal de Buxa, por ejemplo, tres de estas aldeas habitadas por los Mechs fueron incluidas de forma deliberada en los límites de la reserva forestal y los habitantes forzados a cambiar de sitio.⁴⁹ Pronto la expansión del cultivo de té y la agricultura establecida no dejaron espacio para la migración de estas comunidades desplazadas, y los cultivadores de algodón, como los pastores, fueron relegados.

No sólo estas comunidades sufrieron las consecuencias de las actividades del departamento forestal. También se afectó a los cultivadores que habitaban las planicies del Dooars de forma importante. Con las inundaciones el río Teesta dejaba atrás madera, que era la principal fuente de combustible para la mayoría de las personas en los distritos de Jalpaiguri, Cooch Behar y Rangpur. En pocas horas durante dos o tres inundaciones se recolectaba suficiente combustible para todo el año.⁵⁰ Al parecer esta madera era suficiente para satisfacer la demanda local, porque, durante la guerra entre Inglaterra y Bután en 1865, los oficiales se enfrentaron a dificultades para encontrar madera combustible localmente y una de las explicaciones que se dio para ello fue que ‘the supplying of firewood is not a trade that the people of this country follow’.⁵¹ Pero bajo la sección 54 de la nueva ley forestal, la recolección de madera flotante en el Teesta se convirtió en actividad ilegal ¡a menos que quien la recolectaba probara su derecho sobre cada trozo de madera!⁵² Hubo oposición a las nuevas reglas. El pastoreo ilegal y los

⁴⁹ P/887 *PBR* (Forests), Sept. 1876, pp. 51—52.

⁵⁰ P/228 *PBR* (Forests), Julio 1871, p. 7.

⁵¹ P/127/70 Political Proceedings, Oct. 1865, p. 61.

⁵² P/228 *PBR* (Forests), Julio 1871, p. 7.

incendios forestales premeditados se volvieron endémicos. En 1882 por ejemplo, 30,000 acres de bosque fueron quemados tan sólo en la división de Jalpaiguri.⁵³ Varios casos de pastoreo ilegal también fueron reportados, pero se atribuyeron más a la ignorancia sobre las reglas que a un intento organizado para desafiarlas.⁵⁴

Los efectos de las leyes forestales sobre las comunidades locales en el Dooars se acentuaron con la extensión simultánea de las plantaciones de té en la región lo que dejó cada vez menos espacio para que los pobladores migraran dentro de los límites del distrito. Pero este fue sólo un aspecto de la expansión del cultivo de té y se afectó el área en formas más profundas. La idea de que el Dooars era apropiado para el cultivo de té se comenzó a ver incluso antes de la anexión cuando W.H.J. Lance, el oficial civil de las Fuerzas de Campo del Dooars, señaló en 1864 que ‘the soil, formation of the land, and the temperature inclined me to believe that tea would thrive well on these lower slopes.’⁵⁵ Durante las inspecciones posteriores a la anexión, una porción amplia de las colinas bajas del Dooars se estableció como concesiones para té. Sin embargo, hasta mediados de la década de 1870 los oficiales locales no tenían planes establecidos para promover el cultivo de té. En 1874, por instrucciones del vicegobernador, el Comisionado elaboró una serie de reglas para otorgar concesiones de plantaciones a los europeos. Las reglas, *inter alia*, incluían las siguientes:⁵⁶

- a. That the applicant should undertake to bring not less than 50 acres under cultivation each year up to $\frac{3}{4}$ of the land;

⁵³ P/2025 *Progress Report of the Forest Administration, 1882/83*, p. 34.

⁵⁴ P/2849 *Progress Report of the Forest Administration, 1884/85*, p. 14.

⁵⁵ P/127/70 *Proceedings of the Political Dept.* Enero 1865, p. 20.

⁵⁶ P/237 *PBR (Wastelands)*, Diciembre 1874, p. 21.

- b. That if the applicant should fail to bring $\frac{1}{4}$ of the land under cultivation within five years, the Collector should be at liberty to withdraw the lease; and
- c. That the rate of rent was to be: for the first year rent free, six *annas* per acre for the second year, twelve *annas* for the third year, one rupee two *annas* for the fourth year, and the full rent of one rupee eight *annas* from the fifth year until resettlement.

El vicegobernador Sir George Campbell se rehusó a aceptar las reglas, probablemente por considerarlas demasiado severas, y se elaboraron nuevamente con términos más favorables. Bajo estas nuevas reglas los primeros dos años serían libres de renta, la tasa más alta en el quinto año se redujo a doce *annas*, y el área que debía plantarse para la renovación del contrato de renta se redujo de 25 a 15 por ciento. También se dio a entender que sólo se cobraría la tarifa completa para áreas cultivables al área plantada con té; el resto de la concesión pagaría renta con tarifa de terreno baldío. Esto daba ventaja a los hacendados. Incluso si el arrendatario plantase todo el terreno baldío de su concesión con té, no se le podría imponer un aumento a la renta en los siguientes treinta años (el periodo de validez del contrato de renta renovado).⁵⁷ Aún más, a pesar de que el gobierno aceptó en principio que las tierras productoras de cultivos valiosos deberían conllevar impuestos más altos que otro tipo de tierras,⁵⁸ este principio nunca se aplicó en el caso de los jardines de té del Dooars, y los impuestos nunca fueron más altos que para las tierras cultivadas con arroz.

Con estas reglas liberales la industria del té se extendió rápidamente. Un observador contemporáneo describió el área—que llegaba hasta el río Torsa, a tres cuartos de camino desde Jalpaiguri hasta Assam—hacia 1892 como bien desarrollada con

⁵⁷ D.H.E. Sunder, *Final Report*, p. 102.

⁵⁸ P/237 PBR (Wastelands), Julio 1875, p. 3.

jardines de té expandiéndose continuamente hacia el este, en dirección de la frontera de Assam.⁵⁹ La siguiente tabla muestra el rápido crecimiento de la industria del té en los Dooars, especialmente entre 1878 y 1888.

Expansión de la superficie en acres con plantaciones de té en Jalpaiguri, 1875/76—

1891.⁶⁰

Año	Número de Jardines	Área total ocupada por jardines de té en acres	Cantidad de té producida en libras
1875/76	3	1,453	5,600
1876/77	13	3,395	29,520
1877/78	21	4,754	33,129
1888	No disponible	No disponible	7,476,771
1891	67	32,325	No disponible

Una característica interesante de esta industria en crecimiento fue la participación temprana de *bhadraloks* bengalíes. Bhagawan Chandra Bose, un vicemagistrado en el distrito y padre del científico Jagadish Chandra Bose, primero comenzó a referir la idea de formar una compañía de té que no fuera europea, hacia 1870. Inspiró a algunos inversionistas y oficiales subordinados para formar una sociedad anónima.⁶¹ Pero fue hasta la segunda década del siglo veinte que los hacendados indios pudieron influir en la

⁵⁹ W.M. Fraser, *Recollections of a Planter, 1895—1907*, (London, 1935), p. 89.

⁶⁰ Las cifras para 1875—78 son de W.M. Fraser, *Recollections*, p. 91; para 1888 de P/3179 *PBR* (Agriculture), Nov. 1888, p. 92; para 1891 de P/3870 *PBR* (Wards', Attached and Government Estates), *The Sanitary Commissioner's Memorandum on the Outbreak of Cholera Which Occur in the Tea Gardens of Jalpaiguri Dooars and Terai*, p. 6.

⁶¹ *Gopalpur Tea Company, Golden Jubilee Souvenir (1913—1963)*, p. 1.

industria del té en el Dooars. Los hacendados europeos, por otro lado, conformaron la Dooars Planters' Association (Asociación de plantadores de Dooars) en 1885. Esta organización, como representante de los plantadores en el Dooars, iría incrementando su fuerza a lo largo de las siguientes siete décadas. Durante el periodo de análisis el propósito principal de este cuerpo fue presionar al gobierno para construir infraestructura necesaria para el comercio del té.

En un área poco accesible como el Dooars la infraestructura básica que más se necesitaba era transporte. Cuando la industria del té comenzó a expandirse ya se había progresado en cuanto a la extensión de ferrocarriles para satisfacer la demanda del departamento forestal. Así el Ferrocarril del Norte de Bengala se extendió hacia las poblaciones de Jalpaiguri y Siliguri. Pero aún no había línea férrea en los Dooars al este del río Teesta en donde se encontraban los jardines de té. En 1891, por la presión de la Asociación de Hacendados, el Secretario de Estado firmó un contrato con la compañía acerera *Octavius Steel Company* para construir el Ferrocarril Bengala- Dooars. Durante mucho tiempo esta línea fue para uso exclusivo de los jardines de té. Los términos de construcción del ferrocarril son dignos de mencionar. El gobierno aceptó proporcionar la tierra sin costo alguno, la madera para los durmientes también se daría sin costo, y cualquier déficit en el 5 por ciento de ganancia garantizado a la compañía, que no excediese Rs. 4,000, sería pagado por el Distrito de Jalpaiguri. De forma similar, los requisitos de la industria del té determinaron la construcción de caminos, y las quejas regulares de los hacendados aseguraron progreso constante. Para 1920 el gobierno había gastado 22 lakhs de rupias en caminos para los jardines de té.⁶²

⁶² Sir Percival Griffiths, *A History of the Indian Tea Industry* (London, 1967), pp. 647—48.

La apertura de los jardines de té alentó la migración de mano de obra. En las primeras etapas jornaleros estacionales Pahari trabajaron muchos de los jardines en el norte del Dooars, pero fueron reemplazados pronto por trabajadores migrantes permanentes de Chhotanagpur.⁶³ De acuerdo con un estimado, ya desde 1888 los jardines de té de Dooars empleaban a más de 50,000 peones.⁶⁴

La estructura colonial que reemplazó el sistema nativo en el Dooars requirió y fue capaz de mantener a una población más amplia, así como industrias y habilidades que no existían entre las comunidades de subsistencia de los Dooars. Estas comunidades fueron reemplazadas por nuevos inmigrantes de Chhotanagpur. Por otro lado, la expansión de la agricultura establecida indujo a la migración de distritos adyacentes así como de las aéreas permanentemente habitadas de Jalpaiguri, en las cuales ya se había estancado la agricultura. El establecimiento de esta nueva estructura demográfica es el tema del siguiente y último segmento.

Nueva Demografía, 1870-1900

Las penas de los Mechs comenzaron mucho antes de que se colocaran los fundamentos de la estructura colonial. Su primera probada del nuevo régimen comenzó con el movimiento del ejército durante la guerra con Bhutan. Fueron sujetos a la violencia, la extorsión y la violación por parte de los *sepoys*⁶⁵, y la delicada línea del comercio que les proveía de alimentos se cortó.⁶⁶ ¡En un caso, los *sepoys* de la 30^o infantería nativa desnudaron a algunos “hombres principales” y saquearon sus casas en el

⁶³ W.M. Fraser, *Recollections*, p. 51.

⁶⁴ P/3179 *PBR* (Agriculture), Nov. 1888, p. 92.

⁶⁵ P/127/70...

⁶⁶ *Ibid.*, Mayo 1865, p. 39.

momento en que éstos regresaban de escuchar la proclama de los nuevos soberanos en la que se les aseguraba la protección de su vida y su propiedad!⁶⁷ Algunos oficiales incluso fueron acusados de tratar a los Mechs como soldados en la guerra.⁶⁸ En consecuencia, numerosos núcleos de aldeas Mechs fueron abandonados incluso antes de la ocupación Británica.⁶⁹ Al terminar la guerra, las políticas del gobierno no contribuyeron a mejorar en nada las condiciones de los Mechs, a pesar de que los oficiales locales simpatizaron con su causa. Oponiéndose a las arbitrarias facultades otorgadas a los oficiales forestales, el Comisionado del Doars Oriental había señalado, desde 1867, que “within the forest tracts line (live) the migratory families of Mechs who require most delicate management, and interference with whose ways would result either in depopulation of the tract or a rising of the people.”⁷⁰ Los oficiales también se mostraban aprehensivos acerca del desplazamiento de los Mechs causado por la expansión de los campos de té. El gobierno mostraba desconfianza hacia los espurios acuerdos con los que los agricultores echaban a los Mechs de los predios de té e insistía en que el verdadero significado de estos supuestos acuerdos fuera claramente comprendido por ambas partes interesadas en el contrato.⁷¹ Fueran o no éstas simpatías de carácter altruista, también reflejaban el hecho de que, en esta temprana etapa, dada la reducida población del Doars, el gobierno había colocado en los Mechs sus esperanzas para el desarrollo de la zona y los veía como inquilinos valiosos, lo suficientemente trabajadores y sanos como para llevar a cabo esta labor.⁷² Con el inicio de la migración a gran escala y la expansión de las áreas destinadas

⁶⁷ *Ibid.*, Julio 1865, p. 3.
⁶⁸ *Ibid.*, Enero 1865, p. 29.
⁶⁹ *Ibid.*, Julio 1865, p. 2.
⁷⁰ P/432/70...
⁷¹ P/237/PBR..
⁷² *Ibid.*, Agosto 1985, p. 5.

al té y a las reservas forestales, la importancia de los Mechs se redujo y, para propósitos prácticos, si no es que como una cuestión de política, llegaron a ser vistos como dispensables. En 1895, se instaló una reserva en la sub-división de Alipur para proveer un refugio para los Mechs y los Garos.⁷³ No obstante, la migración de éstos hacia Assam se había convertido en un patrón establecido. En 1911, El *District Gazetteer* afirmó sin lugar a dudas que “the Mechs are gradually driven towards the east owing to the pressure of more intelligent races.”⁷⁴

Interesantemente, los trabajadores migrantes de las plantaciones de té ocuparon las tierras vaciadas por los Mechs. La historia de la reserva de los Mech-Garo representa claramente este proceso. En 1904, nueve años después de su formación, se encontró que 600 trabajadores recientemente reclutados, los cuales no habían pagado todavía sus avances, se habían establecido en la reserva. Una averiguación aclaró que, de 10,000 hectáreas que habían sido pobladas con los Mechs, 5,000 hectáreas eran ocupadas por trabajadores migrantes de Chhotanagpur. Estas personas o les habían comprado las *jotes* a los Mechs, pagando desde dos hasta cuatrocientos rupias por cada una, o las habían obtenido a nombre de los Mechs tras pagarles a éstos una consideración. ¡Un Oraon logró establecerse en varios *jotes* al llamarse a sí mismo un Garo!⁷⁵ La expansión de los cultivos en la zona norteña fronteriza del Dooars con los jardines de té también fue realizada por estos migrantes. Debido a la ausencia de una ley penal dirigida a la retención de la labor, la administración a menudo poblaba pequeños trozos de tierra con trabajadores buscando retenerlos en los jardines; sin embargo, muchos de estos trabajadores también poseían o cultivaban tierras fuera de los jardines de té, ya fuera

⁷³ P/10318/ PBR...

⁷⁴ J. F. Gruning, *East Bengal and Assam District Gazetteer, Jalpaiguri*, p. 37.

⁷⁵ F. C. Monahan (Chairman), *Report of the Dooars Committee* (1910), p. 23.

como arrendatarios del gobierno o como cultivadores de tierras de otros miembros de sus comunidades. En 1895 el *Settlement Officer* encontró a muchos Oraons provenientes del distrito de Ranchi que se habían instalado permanentemente como *jotedars* en *tehsils* de Mainaguri, Falakata y Alipur.⁷⁶ Para 1910, más de 60,000 hectáreas de tierra en el distrito habían sido pobladas por trabajadores de los jardines de té o por sus descendientes.⁷⁷

Este poblamiento de tierras con trabajadores, reales o potenciales, de los jardines de té resultó ser una ventaja para un gobierno que deseaba incrementar las ganancias de la tierra durante las primeras etapas de la expansión hacia nuevos territorios. Pero incluso antes de que este proceso hubiera comenzado, el gobierno, ansioso por extender sus cultivos, había considerado seriamente implementar la migración a gran escala desde los distritos de Jharkhand. Así, en 1876, el Diputado Comisionado lanzó un plan que buscaba inducir a personas de la División de Patna a establecerse en los parganas occidentales del Dooars. Este plan en particular terminó como un fiasco, sin embargo la idea de la migración inducida fue retomada en 1890 cuando 500 Santales fue traído de Godda e instalado en el *tehsil* de Alipur en colaboración con el Rev. A. J. Shields de la Church Mission Society.⁷⁸ Aparte de una privilegiada tasa de renta, se ofreció a los pobladores pases de tren gratuitos hacia el Dooars.⁷⁹ Sin embargo, llegado este momento, no hacían falta más apoyos para inducir la migración hacia el Dooars. Un enorme flujo de personas había comenzado a llegar desde los distritos aledaños de Rangpur, Dinajpur y el estado nativo de Cooch Behar, de donde habrían de venir el mayor número de migrantes. Parece que Cooch Behar proveyó la mayoría de los campesinos y trabajadores de rango inferior.

⁷⁶ D. H. E. Sunder...

⁷⁷ F.C. Monahan...

⁷⁸ D.H.E. Sunder...

⁷⁹ P/4734 PBR

Entre los censos de 1881 y 1891 envió 32,224 migrantes al Dooars. Esta cifra no solo representó la migración más alta de todos los distritos sino que constituyó un tercio de la inmigración total hacia el Dooars en la década.⁸⁰ Los migrantes de Rangpur y Dinajpur pertenecían a los rangos de los *jotedar* y *chukanidar*, lo cual incrementó el valor de las tenencias en la zona. Hubo una considerable migración de las clases agrarias dentro del distrito. El censo de 1901 nota un descenso en todos los *thana* de la parte permanentemente poblada del distrito debido a la migración al Dooars. El descenso más grande se registró en el *thana* densamente poblado de Patgram donde la población se redujo en un 5.28 por ciento entre 1891 y 1901. Por otro lado, el crecimiento en algunos de los *thanas* del Dooars en ese mismo periodo fue espectacular. En Aliput, por ejemplo, la población aumentó en un 64.75 por ciento.⁸¹ Este crecimiento poblacional significó, a la medida que más y más tierra era trabajada, un incremento de ganancias para el gobierno. Para la industria del té significó una fuente barata de mano de obra. Para los que habían comprado tierras significó un mayor poder de negociación con sus subordinados. Pero para las vastas multitudes no representó un cambio para mejor. Para el migrante de Chhotanagpur, el *diku* fue pronto reemplazado por el *sardar* y el *babu*, mientras que para aquellos que provenían de distritos aledaños las condiciones no parecían mejorar.

En treinta y cinco años, entre 1865 y 1900, el viejo orden del Dooars había sido destruido y reemplazado por la nueva estructura colonial. En nombre de la tradición, un sistema totalmente nuevo de manejo de las tierras fue introducido, acelerando el proceso de extensión de los cultivos comenzado en pequeñas zonas del Dooars a finales del siglo

⁸⁰ D.H.E. Sunder...

⁸¹ J.F. Gruning...

XVIII, y también induciendo un rápido crecimiento en el cultivo de productos como el yute y el tabaco al imponerse un aumento de las rentas en efectivo. Estos cultivos que previamente se habían producido solamente a pequeña escala, casi siempre para consumo local, comenzaron a ser producidos para mercados externos al norte de Bengala. El té y la madera, cuyo desarrollo no pudo ser respaldado con la evocación de alguna tradición, unieron esta zona fronteriza con el mundo a través de las vías ferroviarias. Este proceso puso fin al patrón económico pre-colonial de interdependencia entre los cultivadores de comida de Rajbanshi en el sur de la zona, los cultivadores de algodón Mech del norte, y los peones inmigrantes de los distritos aledaños. Los Mechs migraron hacia otros distritos, y se encontraron redundantes tras la muerte del cultivo del algodón y el gradual reemplazamiento de ropas hechas en casa por otras hechas en fábricas. El pastoreo siguió siendo practicado como una práctica subsidiaria por los trabajadores de los jardines de té y por terratenientes ricos del Dooars, pero los ganaderos profesionales fueron expulsados del Dooars. Las comunidades autosuficientes e interdependientes de la zona se dividieron en dos comunidades relativamente excluyentes compuestas principalmente por trabajadores de los jardines de té de Jharkhand y Bihar y los cultivadores de Rajbanshi de los distritos aledaños. Esta exclusividad se reflejó de manera natural en las zonas económicas que emergieron en el Dooars durante este periodo y continuó hasta 1947 cuando la partición del distrito y la llegada de un gran número de no-Rajbanshis de Bengala Oriental cambiaron dramáticamente, otra vez, la composición de la población. En el extremo norte, la primera zona constaba de bosques. En el centro estaban los jardines de té, inaccesibles para cualquiera no relacionado con la industria. Finalmente, la zona más sureña del distrito estaba compuesta principalmente de cultivadores Rajbanshi.

Esta división de las personas y zonas económicas fue una de las características más significativas de la estructura colonial de Jalpaiguri. Otra característica interesante del nuevo desarrollo fue que la mayoría de la población del nuevo distrito estaba compuesta por inmigrantes. En 1901 los inmigrantes constituían alrededor del 40 o 50 por ciento de la población de algunos de los *thana* del distrito, y estos datos no incluían la migración interna del distrito.⁸²

Jalpaiguri se formó, como hemos visto, por una amalgamación arbitraria de partes de Rangpur y Cooch Behar con partes del Dooars Occidental arrebatadas de Buthan al terminar las guerras anglo-butanesas. El presente estudio intenta mostrar cómo la economía pre-colonial y el rampante comercio de Bhutia con Rangpur fueron, mediante la creación de Jalpaiguri, capturados y articulados económicamente dentro de los imperativos del capital colonial. Durante este proceso, se creó un distrito-espacio prostético en un cinturón de territorio variado demográfica y ocupacionalmente. El resultado, de forma predecible, fue una guerra por la identidad. El pensar en la manera en que algunos grupos, como los Mechs, llegaron a ser “popularmente” designados como criminales y habitualmente beligerantes y en que, de la noche a la mañana, los Bhutias se convirtieron en extranjeros es trazar la historia de una desposesión. Una historia de desposesión tal también indica el proceso mediante el cual esta zona inhóspita del imperio se convirtió en parte de Bengala.

Mientras tanto, el paisaje de Buchanan-Hamilton y Hunter cambiaba rápidamente con la proliferación de plantaciones de té. Regular los flujos de mano de obra hacia la plantación y de mercancía desde la plantación se convirtió en un asunto urgente. Uno que no podía resolverse desde Calcuta. Un espacio colonial claramente identificable debía ser

⁸² *Ibid.*, p.3.

instituido en la forma de un distrito y éste debía tener un centro que regulara el flujo de mano de obra, las políticas de las plantaciones y que fijara el capital comercial de manera nodal. Jalpaiguri, el cuartel distrital creado para estos propósitos, obtuvo su nombre de los densos bosques de árboles *jalpai*. Sin embargo, pocos de estos árboles sobrevivieron a la explosión colonial. Para 1910, momento en que Gruning estaba escribiendo, un solo árbol *jalpai* se mantenía en pie en el patio de la *sadar cutchery* de Jalpaiguri—un solitario testimonio toponímico.

Para concluir, los flujos de capital, mano de obra e identidad se torcieron bajo la lógica de la gubernamentalidad colonial en las inhóspitas fronteras de Bengala. El *nuevo* distrito representaba un espacio que el gobierno colonial intentaba crear mediante un régimen-identidad de su propia creación, un espacio dentro del cual el estado colonial buscaba emerger y dentro del cual, mientras tanto, se forzaba una difícil y dolorosa negociación etnográfica. De qué manera se colapsaron la producción no-sedentaria y el intercambio inter-comunitario en Dooars y Rangpur y cómo las fronteras se “domesticaron”, cómo se introdujeron nuevas avenidas de utilización de los recursos a través de la formación de bosques estatales y jardines de té, en qué manera lograron el desplazamiento y la inmigración y emigración (ambas a menudo forzadas) estremecer la estructura demográfica y cómo se gestaron nuevas identidades *coloniales*—es una retícula que he tratado de trazar mediante este análisis. En otras palabras, la forma en que paisajes no obvios se convirtieron en parte de Bengala y de su muscular psico-geografía y su cultura es vista como íntimamente ligada con los imperativos de la política económica colonial.

Nadia

Después de las consideraciones sobre la construcción y la reorganización colonial de una región de la frontera al distrito de Jalpaiguri, entablo una discusión de cómo el reino de Krishnanagar-Nadia fue articulado a las necesidades de gobierno colonial y sus principios de integración en la unidad gobernable de Bengala. En el conjunto de tres capítulos que sigue, exploro no sólo el proceso de construcción colonial sino también el proceso de lo que llegó a ser gradualmente una consciencia estridente del *mofussil* y de la mismidad bengalí, es decir la condición y valor de ser bengalí. Se trata de discutir y elaborar el tema de los *bhadralok* del *mofussil* y su contribución a la articulación de una autoconciencia emergente de los Bengalíes.

De la precolonia

El cuento de una o dos de ciudades

La historia de Nadia empieza en el relato tradicional de Bengala invariablemente con un cobarde y un traidor.

Cuando Ikhtiyarud-Din Md. b. Bakhtiyar Khalji cruzó el río en el lugar que es todavía llamado *Khalji Ghat* y ‘invadió’ Nabadwip, el rey Lakshman Sen estaba comiendo. Su astrólogo (casi el Rasputín de su corte) había presagiado que la invasión prevista todavía tardaría un poco en suceder. Pero, desafortunadamente, Khalji no sabía de ese presagio y, por lo tanto, el rey de Nabadwip fue tomado desprevenido. Lakshman Sen no perdió tiempo ni para lavarse las manos. Salió disparado de su palacio y se escapó inmediatamente con su familia a un pueblo cerca de Dhaka.¹ Él es el cobarde.

Bhabananda Majumdar, por otra parte, fue un terrateniente astuto y ambicioso: conoció bien su propia conveniencia. Una vez Pratapaditya² estaba en guerra contra el General Mogol Man Singh sobre el terreno de Bengala, se puso del lado de los mogoles. Se dice que Man Singh logró derrotar y aprisionar a Pratapaditya vilmente por medio de las maquinaciones de Bhabananda. Así terminó el dominio del último rey ‘hindú’ de Bengala, se lamentaría el historiador. Y ya tenemos el ‘traidor’ clásico de la Historia Hindú en el personaje de Bhabananda Majumdar.

Siglos de la narración de cuentos populares ha hecho estos cuentos insostenibles para los intereses del historiador hosco. No obstante, son indudablemente pegadizos y, por nuestro propio

¹ Maulana Minhajud-Din, *Tabaqat-i-Nasiri*, 2 vols., editado y traducido por R.G. Raverty (London: 1881).

² Pratapaditya era uno de los *barobhuinyas* (doce terratenientes) de Bengala que luchaba contra los Mogoles en el siglo XV. En la historia nacional, se ha convertido en un héroe nacional.

interés, sirven de una entrada narrativa, un mero prolegómeno. Los dos cuentos nos introducen en las dos ciudades, las historias de las cuales serán trazadas en las siguientes páginas: la de Krishnanagar, fundada por los descendientes de Bhabananda, y su relación con Nabadwip, la capital de Lakshman Sen.

En este capítulo, no exploramos la saga de Krishnanagar en *durée* sino abordamos simplemente los procesos del sobre-ciframiento ‘despótico’ y la centralización los que fueron desatados sobre la aldea de Rewee en la época precolonial y en los inicios de la época colonial; y cómo – para anticipar la conclusión – se fracasaron. Por tanto, el estudio no será un proyecto macro-histórico que trata de abarcar *todos* los aspectos de la historia de Nadia. Según yo, semejante proyecto está condenado a fracasar. Pues, enfocaremos meramente en los elementos que han sido considerados pertinente a los hilos temáticos.

Pero ¿por qué el precolonia? Si el tema más amplio de la disertación sea trazar la articulación engranada de gubernamentalidad, economía política, y cultura bajo la tutela del colonialismo británico, ¿en dónde cabe el relato de la precolonia? Una respuesta sencilla sería que un ‘trasfondo’ es necesario para entender la época colonial. Pero en semejante caso un párrafo o dos de comentarios preliminares bastarían en lugar de un capítulo entero. Aquí trabajando es una convicción más amplia y honda que manda este capítulo.

Lo que narramos aquí es principalmente la historia de Krishna Chandra (1710-82), el rey más ilustre de Krishnanagar, y sus súbditos. En las páginas que siguen veríamos como el rey intentaba ligar la ‘herencia’ cultural de su reino recién fundado con la imagen de su persona y su ciudad capitalina, Krishnanagar. Ésta es una tendencia histórica que ya hemos descrito en la introducción como un intento de ‘sobre-ciframiento despótico.’ Lo que puso las trabas a su afán es la presencia de Nabadwip en la geografía cultural. Nabadwip – la ciudad colindante,

anteriormente la capital de Lakshman Sen, y el lugar donde nació *Nabadwipchandra SriChaitanya Mahaprabhu*, la encarnación del Dios Vishnu – ya tenía una popularidad imperante e históricamente enraizada y un estatus altamente venerado. Aunque Krishna Chandra y sus sucesores trabajaban sin descanso para lograr dicha *sobre-cifración*, el proyecto nunca fue completamente consumado. Este hecho tiene que ver en parte con la presencia eterna de Nabadwip en el cálculo y en parte con la intervención inoportuna del colonialismo. Sin embargo, el ‘proyecto’ que animaba Krishna Chandra aproxima nuevas maneras de conceptualizar el mundo las que se reflejan en las nuevas tecnologías de representación. Éstas son los indicadores de una cosmovisión ‘moderna temprana’ como nos dice Sanjay Subrahmanyam. Aunque no encontremos una aspiración territorial para un Imperio Universal en el caso de Krishna Chandra, podemos hablar de semejante universalismo en los términos de su afán de convertirse en el portavoz más autoritativo – y por eso universal – del Hinduismo.³ La tercera característica de la modernidad temprana mencionada por Subramanyam – la del conflicto entre between “settled agricultural and urban societies ... and nomadic groups” – fue un componente importante del reino de Krishna Chandra, y lo vemos al poco rato.⁴

Ahora bien, la colocación del rey precolonial en la rúbrica de lo moderno temprano tiene un valor conceptual. Esta estrategia rompe el eslabón conceptual firmemente establecido entre lo ‘Europeo’ y lo ‘moderno temprano’ y hace el desacoplamiento de dichas categorías en nuestra consideración. Sanjay Subramanyam (y algunos otros) argumenta que el ‘moderno temprano’ “represents a more-or-less global shift, with many different sources and roots.”⁵ Pero, pensar en

³ Estas son dos de los tres características de las sociedades modernas tempranas mencionadas por Sanjay Subramanyam, ‘Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,’ *Modern Asian Studies* 31.3, 1997: 735-62.

⁴ Ibid., p. 738.

⁵ Ibid., p. 737. Para argumentos similares, véanse Jack Goldstone, ‘The Problem of the Early Modern World,’ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, August 1998: 249-84; Peter Perdue,

un Krishna Chandra de proveniencia ‘moderna temprana’ conlleva consecuencias en dos direcciones más.

Primero, en el caso de Nadia, ya no podemos pensar en el colonialismo como una llegada disruptiva – aunque sea inesperada – que pilló completamente desprevenido a la gente. Por los sujetos ya estaban experimentando un proceso del sacudimiento y la re-negociación identitaria de si mismos en los términos del rey, su capital, y la cultura cuando el colonialismo ‘irrumpió’ encima. En este sentido, los sujetos del colonialismo no fueron cogidos desprevenidos – los victimas emboscados por el colonialismo – sino que hubieran armado una medida de listeza y preparación. No tratamos de negar los intereses históricos de los británicos en el área. Por medio de la discusión anterior queremos presentar Nadia o Krishnanagar en los capítulos subsiguientes no como un victima sino un participante, un jugador (aunque el imperativo agentivo sea muy circunscrito) que logró definir bastante bien su propia identidad, la forma de gobierno, y la cultura con relación al estado moderno colonial pero más importantemente con relación a los otros aspirantes indígenas.⁶

En el segundo lugar, el proyecto ‘moderno temprano’ de la organización política de Krishna Chandra es abrumante por un respecto más. No es históricamente majestuoso como los ejemplos que Sanjay Subramanyam ha descrito ni en los términos de como, por ejemplo, Laura Hostetler indaga el proyecto colonial de la dinastía Qing en la China ‘moderna temprana’.⁷ Bajo nuestra lupa, no estamos observando un proyecto ‘moderno temprano’ de un dominio

‘Boundaries, Maps, and Movement: Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Central Eurasia,’ *International History Review* 20.2, June 1988: 263-86.

⁶ La interacción dialógica entre la empresa colonial y las estrategias gubernamentales e identitarias de las familias reales e indígenas del Siam, que llevaron a la emergencia del estado-nación de Tailandia en 1941, han sido indagados por Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of A Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

⁷ Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago & Londres: University of Chicago Press, 2001).

descomunal, un imperio inmenso sino un caso minúsculo. Además, nuestro caso no es ni grande en su éxito resplandeciente ni lúgubre en su fracaso catastrófico – los gemelos favorecidos de la práctica de los historiadores. Los esfuerzos de Krishna Chandra quedaron incompletos – el *telos* eternamente deferido – hasta que el ‘moderno temprano’ se fusionó inconsútilmente con el ‘moderno colonial’. Uno no tuvo que agobiar el otro, ni subsumirlo, sino se entremezcló copiosa y vigorosamente para producir, entre otras sensibilidades, la que forma la parte medular de esta disertación: la sensibilidad *mofussil*.

Podría parecer un poco incongruente que estamos narrando, en cierto modo, la historia de una sola familia real. ¿No había ningún otro pretendiente? ¿No había un centro alternativo alrededor de que el poder político pudiera acumularse? Pero, lo que apela al sentido común no se corrobora por las fuentes. La familia Mitra Moustafi de Ula (o Birnagar) estaba allí durante mucho tiempo pero nunca asumió el papel de una alternativa formidable. Hasta el historiador oficial de la familia (quien es además un miembro de la familia y, por lo tanto, podemos especular que tenía ciertos apegos a su propia familia) subraya el hecho.⁸ Los Mukherjies y los Mullickes también tenían bastante eminencia como las familias antiguas de la región. Pero su eminencia deriva de su erudición antes que todo. Además, los Mukherjies estaban demasiado dispersados sobre la región para asumir y esgrimir poder político. Los Mullickes vivían en Ranaghat pero ellos constituían un grupo indiferente y quedaban absortos en su ocupación académica. Cabe destacar que Kumudnath Mullick, el escritor de *Nadia-Kahini*, pertenecía a esta familia antigua.⁹ Los Palchaudhuries de Ranaghat asumieron importancia en la región más tarde. Se destacaron en el siglo XIX por su propiedad de las fincas inmensas de índigo. Como lo

⁸ Srijannath Mitra Moustafi, *Ular Moustafi Bangsha* [La Familia Moustafi de Ula] (Calcutta: 1337 Ben.).

⁹ Jnanedranath Kumar, ‘Nadiar Mullick Bangsha’ [La Familia Mullick de Nadia] en *Bangshaparichay*, Vol. 8 (Calcuta: 1335 Ben.), pp. 145—152.

veremos en el siguiente capítulo, entre los terratenientes ellos además fueron los primeros que participaron en los disturbios de índigo en 1859-62.

El Tocayo de Nadia

Tavernier llegó a Nadia en 19 de febrero de 1666. En su descripción, Nadia parece ser una ‘ciudad’ grande y bulliciosa. Tavernier es el favorito de los historiadores, dado su perspicacia y nitidez. No obstante, en su descripción minuciosa de las ciudades de Bengala, *Krishnanagar* (o *Krishnagar* o *Krishnaghur* de las fuentes posteriores británicas) no figura ni una vez.¹⁰ Por la primera vez en 16 de octubre de 1682, Sir William Hedges mencionó: “*Rewee*, a small village belonging to Wooderay, a Jemadar that owns all the country on that side of the water [i.e. left bank] as far as over against Hugly. It is reported by y^e country people that he pays more than 20 Lack of Rupees per ann. to y^e king, rent for what he possesses—and that about 2 years since he presented above a lack of rupees to y^e Mogull and his favorites, to divert his intention of hunting and hawking in his country, for fear of his tenants being ruined and plundered by the Emperor’s lawless and unruly followers”. Sir William prosigue su comentario sobre el zamindar con una descripción de la zamindari. “This is a fine pleasant situation, full of great shady trees, most of them Tamarins, well stored with peacocks and spotted Deer like our fallow-deer: we saw 2 of them near the River side at our first landing.”¹¹ Una zamindari tan ‘grande’ fue adquirida por Bhabananda Majumdar (>Mughal *majmua’dar*) del Emperador Mogol de Delhi, Jahangir, en

¹⁰ Jean-Baptiste Tavernier, *Tavernier’s Travels in India*, 1640-67, translated by Ball and revised & edited by W. Crooke Vol. I (Londres: 1925), p. 133.

¹¹ William Hedges, *The Diary of William Hedges, Esq. (afterwards Sir William Hedges) during his agency in Bengal; as well as on his voyage out and return overland (1681-1687)*, transcrito para la prensa, con apuntes introductorios, etc. por R. Barlow, Vol. I (Nueva York: Burt Franklin, 1887), p. 39. No confundí al Jemadar con el zamindar, porque en la última anotación en 21 de mayo de 1683, Hedges escribió: “We lay at a place called Revi, under Wooderay y^e Gemindar,” p. 89.

1606 y fue expandida y consolidada por su hijo Gopal y luego por su bisnieto Raghab, y todavía más por el hijo de Raghab, Rudra Roy – el Wooderay de los diarios de Hedges. Raghab mudó su capital a *Rewee* y Rudra Roy la puso el nombre ‘Krishnanagar’. Eso nos dice Diwan Kartikeya Chandra Roy.¹² Sin embargo, todo esto no había sido logrado antes de finales de los 1680s porque Hedges encontró *Rewee* como un ‘small village’ en octubre de 1682. Además, la identidad bien definida de Nadia que surgió en el siglo XIX todavía era nebulosa y la mayor parte del tiempo fundida con la de Nabadwip. Narahari Chakrabarti (o Ghanashyam Das) corrobora esta identificación en *Bhaktiratnakar*:

Nadia prithak gram noy.

Naba-dwipay Nabadwip beshtita jey hoy.

Nadia no es una aldea distinta.

Nabadwip está rodeado por nueve islas. [naba: nueve; dwip: isla]

El pareado tendría sentido (i) sólo si entendemos Nadia y Nabadwip como sinónimos; o (ii) si consideramos Nadia una de las nueve islas que constituyen Nabadwip. Pero, Narahari (o Ghanashyam) nos da los nombres de las nueve islas.

Ganga purbo pashchim teerete dwip noy.

Purbey Antordwip Srisheemantodwip hoy.

Godrumdwip Srimodhyodwip chatusthoy.

Koldwip Writu Jahnu Madodrum aar.

Rudradwip ei pancho poshchimey prochar.

¹² Dewan Kartikeya Chandra Rai, ‘Kshitishvamshavalicharita’ en *Dushprapya Sahitya Samgraha* [La Colección de las Obras Literarias Antiguas], Vol III, editado por Kanchan Basu (Calcuta: Reflect Press, 2002).

Es decir, al este de Bhagirathi (el afluente principal del Ganga) tenemos las cuatro islas de Antardwip, Sheemantadwip (Shimulia), Godrumdwip, y Madhyodwip (Majida). Al oeste de Bhagirathi tenemos las cinco islas de Koldwip, Writudwip, Madodrumdwip, Jahnudwip, y Rudradwip. Éstas son las nueve islas que comprenden Nabadwip. Ninguna de las islas se llama Nadia. Así pues, en vez de ser una isla constituyente, en el entendimiento del bardo vaishnava de la edad media, Narahari (o Ghanashyam), Nabadwip es Nadia.¹³

La referencia a Nabadwip como una aldea no debe sorprendernos. Es un afecto poético vaishnava porque Narahari (o Ghanashyam) describe Nabadwip como la ciudad capitalina a la vez que continúa llamándola *gram*.

Noy dwipey nabadwip nam.

Prithak prithak kintu hoy ek gram.

Joichhey rajdhani kona sthan.

Jadyapi anek tatha hoy ek nam.

A causa de las nueve islas se llama Nabadwip.

Aunque son distintas, [las islas] juntos constituyen la aldea [Nabadwip].

Cuando un lugar es la capital,

Aunque haya muchas islas, asumirá el mismo nombre.

De verdad, Nabadwip fue la capital de Lakshman Sen y su prosperidad era tal que los conquistadores fueron seducidos una y otra vez. El *Tabaqat-i-Nasiri* del siglo XIII describe el

¹³ Narahari Chaktabarti (o Ghanashyam Das), *Bhakti Ratnakar* [El Océano lleno de las Joyas de Servicio Devoto] edita por Purnaprajna Dasa (Mathura: Rasbiharilal & Sons, 2006). Se encuentra la descripción en *dwadash taranga* o el Decimosegundo Canto de la obra, pp. 452-569.

saqueo de Nabadwip por las fuerzas de Ikhtiyarud-Din Md. b. Bakhtiyar Khalji. Lakshman Sen abandonó la ciudad y huyó a Bikrampur dejando Nabadwip disponible para un pillaje extenso.

Después de la caída de la capital, la imagen de Nabadwip como la ciudad culturalmente prolífica perduró. Los escritores y los comentaristas que vinieron después sólo podrían hablar de Nabadwip en semejante términos encomiásticos y glorificadores. Bharatchandra describe Nabadwip como “Bharatir rajdhani khitir pradeep” – la Capital de la Diosa de Sabiduría [*Bharati*], la Lámpara del Mundo.¹⁴ Incluso los escritores que nacieron después de Bharatchandra, como Kumudnath Mullick que escribió su historia en la primera década del siglo XX, tienden a estar abrumado por Nabadwip. Mullick habla de la gloria perdida de Nabadwip que era, en su relación romántica, “en aquel tiempo la capital del emperador soberano bengalí [*swadhin bangali samrat*], era afamada en todo el mundo en virtud de su tradición grande de la erudición [*nyaya*]; fue el lugar sagrado donde Srikrishnachaitanya – al descender del cielo y al expresar la gloria de *sanatana vaishnava dharma* en su propia personalidad [*atmcharitra*] – alumbró el corazón de la población; los sabios [*pundits*] de esta tierra eran celebrados en todo el país.” Como Atenas era la capital cultural para los griegos, como Baranasi era para la India [*Bharat*], asimismo era Nabadwip para la Diosa de Sabiduría [*Bharati*]. Era la lámpara del mundo [*khitir pradeep*].¹⁵ Ahora sabemos que esta terrible metáfora mixta se remonta a Bharatchandra.

En 1884, cuando Kantichandra Rarhi escribió la primera historia de la ciudad, tituló su libro *Nabadwip-Mahima* o ‘La Gloria de Nabadwip’. El libro empieza con el siguiente pasaje:

¹⁴ Rai Gunakar Bharatchandra, ‘Mansingha’ en *Bharatchandra-Granthabali* [Obras Completas de Bharatchandra], Vol. II, editado por Barajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das (Calcuta: Bangiya-Sahitya-Parishat, fourth edition 1404 Ben). Bharatchandra fue poeta de la corte de Krishna Chandra. El rey le confirió a Bharatchandra el título de *Rai Gunakar*.

¹⁵ Kumud Nath Mallick. *Nadia-Kahini* [El Cuento de Nadia], editado y anotado por Mohit Roy (Calcuta: Pustak Bipani, 1998; publicado por primera vez en 1910).

Nabadwip es una ciudad muy conocida del ‘la tierra de Bengala’ [*bangodesh*]. Su otro nombre es Nadia. La ciudad actualmente forma parte del distrito de Nadia, ubicada en la orilla occidental del río Bhagirathi. Durante el reino hindú, Nabadwip fue la capital de ‘la tierra de Bengala’. Casi ocho siglos han transcurrido desde el ocaso de su fortuna real. Aunque la ciudad no es todavía la capital, su autoridad sobre la *samaj* Hindu [la sociedad/comunidad hindú] permanece ilesa. Toda la Bengala venera y obedece la opinión de este lugar en los asuntos religiosos, escritúrales y literarios con la cabeza doblada. La gran mayoría de los soberanos hindúes sigue los mandamientos de Nabadwip al juzgar las disputas relacionadas con las costumbres hindúes. ... Es decir, Nabadwip todavía está rigiendo la *samaj* Hindú.¹⁶

De verdad, después de Narahari casi ocho siglos habían transcurrido; no obstante, la emoción y la adulación para Nabadwip parecen ser congeladas en un ámbar eterno – su primacía en los asuntos social y cultural sigue siendo intacta y robusta.

Como el lector debe de haber notado, Kantichandra dice que Nadia y Nabadwip son la misma entidad. Pero justo en la siguiente oración declara que Nabadwip forma una parte del distrito de Nadia. No es una contradicción sino un mero modo de acomodar la reverencia histórica en el hecho del dominio colonial actual. Además, se describe Nabadwip como la capital del *último* rey hindú. Tanto Kantichandra como Kumudnath después hacen eso. Los esfuerzos de Krishna Chandra en la primera mitad del siglo XVIII para dar a sí mismo la imagen de un ‘Rey Hindú’ habían resultado infructíferos en la imaginación popular. Pero, argumentaríamos que de hecho Krishna Chandra lidiaba duro con la imagen hercúlea de Nabadwip. Pero ¿cómo intentaba hacerlo? ¿Cuáles fueron las estrategias que desplegaron?

¹⁶ Kantichandra Rarhi. *Nabadwip-Mahima, or that Nabadwiper Pracheen o Adhunik Bibaran* [La Gloria de Nabadwip, es decir la Descripción Nueva y Antigua de Nabadwip] (Hugli: 1884), p. 1.

Si Krishna Chandra – el más conocido de los descendientes de Bhabananda – tuviera que convertir su capital en el centro de las actividades económicas y culturales, él tendría que competir (bastante desigualmente) contra Nabadwip y también con otros viejos centros como Shantipur y Ranaghat.¹⁷ La primera medida tomada por Krishna Chandra fue convertir su capital en su capital – literalmente. Mullick cree que Krishnanagar originalmente deriva su nombre de los *Krishnabhakta gops* [los vaqueiros que rendían culto al Dios Krishna] que residían alrededor de Rewee.¹⁸ Pero subsiguientemente este nombre fue identificado con el nombre de Krishna Chandra – como si pusiera a Krishnanagar el nombre del rey. En 1710 Krishna Chandra se convirtió en rey y, para 1788, la mitología real se había arraigado. James Grant, por ejemplo, en su ‘Analysis of the Finances of Bengal’, ya estaba escribiendo en 1788: “Nuddeah, properly Oukerah (?), and more recently called Krishnagar from the propensity of Indian landholders to derange the ancient established system of government ascertaining their own relative situation, and hence attributing princely consequence to themselves by deriving local designations from their proper name, was originally bestowed in the beginning of the century on Rangooram, a Brahmin descended from Bobanand, the first conspicuous man distinguished by the title of Mazumdar...”¹⁹ Es interesante que después de todo, según Grant, Krishna Chandra es un terrateniente menor e insignificante y además se burla de su ‘propensión’ como una tendencia imperante entre los terratenientes insignificantes. Sin embargo, Grant admite que Krishnanagar

¹⁷ Shantipur era un lugar reconocido de sabiduría. Era reconocido tanto para su gran tradición de cortesía y cultura como un centro de la producción del *tant* (un tipo de textil). Véanse, por ejemplo, Radhikaprasad Mandal, *Shantipur-Smriti: adwaita khanda* [Recuerdos de Shantipur: Volumen Consolidado] (Calcuta, 1336 Ben.); y Kalikrishna Bhattacharya, *Shantipur Parichay* [Introducción a Shantipur] parte 1 & 2 (Calcuta, 1344-1349 Ben.). Ranaghat, por otra parte, era el centro de comercio que vinculaba con el gran comercio a través de Rangpur. R.B. Pemberton, *Report on Bhootan* (1838, Delhi reimpresión 1976).

¹⁸ *Nadia-kahini*, véase también Kshitishvamshavalicharita en donde Kartikeya Chandra cita: *Rewee iti prasidhha gramey go gopanam bahunamadhithanamatah prasangatah krsnanamasmaranadwartham ca tadgramasya krsnanagerisamjnam akar.*

¹⁹ James Grant, ‘Analysis of the Finances of Bengal,’ 27 de abril de 1786 (Publicado en ‘Fifth Report on the Affairs of the East India Company’ Londres 1812; Madras reimpresión. 1866, vol. i), p. 260.

derivó su nombre del nombre de Krishna Chandra. No fue tanto la culpa suya. Una hagiografía estaba siendo urdida aceleradamente por los letrados. Krishna Chandra *se convirtió en* el rey más grande de Bengala y su dinastía volvió ser conocida tanto para su riqueza y poder como para su prestigio: *él fue el más ‘culto’ y ‘sabio’ de todos los reyes; él fue el grandísimo mecenas de la cultura; él fue el ‘dikpal’*. En los 1850s, Dewan Kartikeya Chandra Roy escribió: “... La honor de la tradición real es mucho más alto que su riqueza y poder [*rajparamparar jey rup aisharjya o adhipatya, man sambhram tadapeksha anek gun beshi*]”.²⁰ Y, por supuesto, así parecía ser el deseo de la Diosa o Devi también. Entonces, en la *Annadamangalkavya*, escrito por el poeta laureado de Krishna Chandra, encontramos la Devi hablando de Raghab, el antecesor de Krishna Chandra:

Gopaler putra hobey baro bhagyadhar.

Raghab hoibey nam Raghab shosar.

Deganyey aachhila raja depal kumar.

Paras paiyachilo bikhyato samsar.

Amar kapatey tar hoyechey nidhan.

Raghaberey diba ami tar rajyadhan.²¹

El hijo de Gopal sería una persona muy afortunada.

Se llamaría Raghab.

Hubo el rey Devapala de Degaon

Todo el mundo conocía de su fama.

Por mis maquinaciones él [Devapala] ha sido arruinado.

²⁰ Kshitishvamshavalicharita, p. 17.

²¹ Rai Gunakar Bharatchandra. ‘Annadamangalkavya,’ en *Bharatchandra-Granthabali*, Vol. I, editado por Barajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das (Calcuta: Bangiya-Sahitya-Parishat, cuarta edición 1404 Ben.). Annadamangalkavya fue publicado por primera vez en 1752.

Ahora, daré su reino a Raghab.

No sabemos a ciencia cierta si Raghab derrotó a Devapala de Degaon. Pero, el hecho de que el locus del poder político ha cambiado está corroborado por el texto de Bharatchandra escrito en el siglo XVIII (y, por lo tanto, un comentario *a posteriori*). Además, Bharatchandra nos da la extensión del territorio de Krishna Chandra.

Rajyer uttar sheema Murshidabad.

Pashchimer sheema Ganga Bhagirathi khad.²²

La frontera norteña del estado es Murshidabad.

La frontera sureña es el cañón [*khad*] de los ríos Ganga y Bhagirathi.

La frontera del oeste muestra que en aquella época, Nabadwip fue parte de los territorios de Krishna Chandra. Lo que empezó entonces no fue un diálogo inocuo con Nabadwip – la situación rayó en una competición. Según todos los comentaristas contemporáneos, Nabadwip era importante por dos razones: (a) era la altísima sede de erudición –el centro tanto de la tradición floreciente de *navyanyaya* como de las tradiciones comparativamente antiguas de *jyotis*, *tantra*, y *smriti*; y (b) fue el lugar donde nació Sri Chaitanya y, por eso, la altísima sede de Vaishnavism en Bengala. La Chaitanya Bhagabat nos avisa:

Nabadwip hyano gram tribhubaney nai.

Jetha abotirno hoila chaitanya goshain.²³

No hay una aldea como Nabadwip en los tres mundos;

Donde descendió *chaitanya goshain*.

²² Ibid.

²³ Brindaban Das, *Chaitanya Bhagabat*.

A partir de este momento, atendemos primero a la tradición de *navyanyaya* y luego a la sociología variopinta de la religión de la región.

El Soberano y La Sabiduría

De los métodos recónditos de la tradición de *navyanyaya*, los especialistas han escrito mucho. De hecho, ésa ha sido el elemento básico para un tipo fuerte del jingoísmo bengalí de los tiempos recientes. Por ejemplo, desde el punto de vista del historiador conocido de los inicios del siglo XX, Subodh Kumar Mukhopadhyay, durante la época entera del ‘dominio musulmán’ sobre ‘la India’, el ‘mente Aria’ quedó intelectualmente estéril: el único producto laudable de este periodo fue *navyanyaya*.

For seven long centuries from the 12th to the 19th there is a period of decay and disaster. The Aryan mind achieved almost nothing new, if we except the Navya Nyaya of Bengal.²⁴

El asiento importante de *nyaya* era *mithilanchala* al oeste de Nadia antes de que Nabadwip floreciera. Solo los *pundits* educados en Mithila podían conferir los títulos académicos. Los estudiantes de Nabadwip, pues, viajaba a las escuelas de Mithila en la edad media y se entrenaban en *nyayashastra*. Eventualmente, se volvieron a Nabadwip para fundar sus propias escuelas, generalmente llamadas los *tols*. Lo que enseñaba en los *tols* no era *nyaya* propiamente dicha sino una variación de ésta – una versión *nueva* de *nyaya*. El proceso empezó con el erudito llamado Dhoyee en la corte de Lakshman Sen y fue transmitido por maestros como Bashudeb Sharbobhaumo, Raghunath Shiromoni, Hariram Tarkabagish, Raghudeb

²⁴ Subodh Kumar Mukhopadhyay, *Indian History Congress* (Calcuta: 1939), p. 121.

Nyayalankar, Gadadhar Bhattacharya, Jagadish Tarkalankar, Hariram Tarkasidhhanta, Buno Ramnath Tarkasidhhanta y Sibnath Vidyavachaspati. Desde la perspectiva nacionalista, *navyanyaya* [navya: nueva] es la única tradición de filosofía india que surgió de Bengala. De esta persuasión de *nyaya-shashtra*, Raghunath Shiromoni era probablemente el más famoso, tanto que su obra maestra *Chintamani-Didhiti* es popularmente conocida como *Navyanyaya*.²⁵

La tradición de la erudición sánscrita podría ser fácilmente redirigida y atada a Krishnanagar si los patrocinos fluyeran sin obstáculo. O, eso creyó Krishna Chandra. Pues, *Annadamangal* describe Krishna Chandra como el mecenas real los cuatro *samajas* o sociedades, es decir Nadia, Kumarhatta, Santipur, y Bhatpara, todos los cuales eran conocidos como las sedes de la erudición sánscrita.²⁶ El fijó una concesión mensual de Rs. 100 como remuneraciones a estudiantes que vinieron a estudiar de lejos en las escuelas de Nadia. Pero, Nadia no fue el único centro de erudición tradicional. “Almost every town in Bengal contains some *Nyayika* schools,” – escribió Ward en 1822, pero añadió – “though they are most numerous in Nuddeya, Trivenee and Vasvariya. There are in Nuddeya not less than fifty or sixty schools.”²⁷ Eso no es todo. Adicionalmente, las escuelas de Nadia fueron las que la gente estimó más que las otras. Incluso la altamente venerada tradición o *gharana* de Bikrampur vino en el segundo lugar después de la de Nadia. Taylor, en su *Topography of Dacca*, escribe: “Bickrampur is the principal seat of Sanskrit learning in this part of the country and ranks next to Nuddea in celebrity.”²⁸ Krishna Chandra adoptó el método más simple de promover estas escuelas

²⁵ Gopendubhushan Shankhyatirtha, *Nabadwiper Sanskritacharcha Itihash, pratham khanda* [la Historia del Conocimiento Sánscrito de Nabadwip, Vol. I] (Nabadwip: 1371 Ben.).

²⁶ Rai Gunakar Bharatchandra. ‘Annadamangalkavya’.

²⁷ Citado en Dineshchandra Bhattacharya, *Bangalir Saraswat Abadan, pratham bhag, Bangey Navyanyayacharcha* [Las Contribuciones de los Bengalíes al Conocimiento, primera parte, *Navyanyaya* en Bengala] (Calcutta: 1358 Ben.), p. 284.

²⁸ James Taylor, *A Sketch of the Topography and Statistics of Dacca* (Calcutta: G.H. Huttman, Military Orphan Press, 1840), p. 232. Énfasis añadido.

alternativas. Shankar Bachaspati de *Kaugachhi*, Raghudev Bachaspati de *Kamalpur* o Manikyachandra Tarkabhushan de *Naihati* – todo recibió las mercedes de tierras y estipendios de Krishna Chandra.

No es que Krishna Chandra estaba haciendo algo novedoso – el Sabarna-Chaudhuri Santosh Roy de Halishahar, algunos maharajaes de Bardhaman y muchas otras familias ‘reales’ eran los mecenas reconocidos de los *noiyayikas*. Pero, lo importante es que, a pesar de sus actividades, la preeminencia de Nabadwip nunca disminuyó. Todos los aspirantes de un conocimiento de *navyanyaya* siguieron yéndose derecho hacia Nabadwip para educación. Sólo después, podrían establecer sus propias escuelas y reclamar un estatus auténtico para sí mismos.

El hecho que el poder intelectual de Nabadwip nunca decreció es aparente en el testimonio de Cowell en 1867. Cowell estudió *navyanyaya* con el maestro Mahesh Nyayaratna en Nabadwip. En su reporte, comentó que: “They have undoubtedly elaborated a most refined system of logomachy, far surpassing in subtlety and ingenuity all the scholastic disputations of mediaeval Europe.”²⁹ La humildad y la “simplicidad espartana” de las vidas de los grandes preceptores y sus discípulos en Nabadwip, a pesar de su fama y reputación mundial, asombraron al *sahib* – “The fact of having studied in Nabadwipa and gained an *upadhi* there will ensure respect for a Pandit in every part of India, from Lahore to Travancore.”³⁰ Pero, Cowell notó que no fue sólo los buscadores de la fama que concurrían a Nabadwip. Muchos eruditos mayores y establecidos viajaban a la ciudad también, para quienes “the teacher expatiates on those refinements of infinitesimal logic which makes a European brain dizzy to think of, but whose labyrinth a trained Nuddea student will thread with unfaltering precision.”³¹

²⁹ E.B. Cowell, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Proc., June 1867, p. 88.

³⁰ Ibid. p. 90.

³¹ Ibid.

Sin embargo, la popularidad de *navyanyaya* estaba disminuyendo incluso cuando Cowell escribió su reporte. Krishna Chandra, durante su tiempo, no quería despreciar la importancia de la tradición de *navyanyaya* sino que quisiera atribuirla a su ciudad capitalina, quisiera convertirse en el proponente más célebre de la tradición. Estoy especulando que el eclipse de *navyanyaya* tenga que ver con sus métodos arcanos y sus instrucciones abstrusas los que no podrían mantenerse al corriente de la divulgación de la ideología colonial de la educación occidental. *Navyanyaya* ya no servía las necesidades actuales y populares y paulatinamente se deterioró. Aunque Cowell anota su sorpresa con la popularidad de *navyanyaya*, él además describe ‘el conocimiento’ como ‘inútil’ y cualquier propensión a entenderlo como ‘entusiasmo equivocado’. En su opinión, es un sistema de confutación perenne cuya ‘única meta es *vichara*’ y está basada en la identificación de error – “The very form of Hindu logic necessitates error.”³² Un sistema de pensamiento tan negativo no desempeñaba un papel importante en el mundo emergente de la lógica capitalista colonial de la positividad productiva: semejante “telaraña del conocimiento” tenía que ser limpiada; semejante “metafísica turbia” medieval tenía que ser rechazado a favor de una orientación nueva, una época nueva, y un dominio nuevo. En la aserción concisa y contundente de Keith *navyanyaya* era “a vast mass of perverted ingenuity worthy of the most flourishing days of *mediaeval* scholasticism.”³³ Ineludiblemente, la actitud fue compartida por todos los grupos de los participantes interesados, críticamente o no, en el proyecto colonial. Entre ellos contaba el *pundit* muy famoso del sánscrito, Ishwar Chandra Vidyasagar. Cowell escribe:

³² Ibid. pp. 90, 94.

³³ A. Berriedale Keith, *Indian Logic and Atomism: An Exposition of the Nyaya and Vaisesika Systems* (Oxford: Clarendon Press, 1921), p. 35. Énfasis añadido.

The writer has heard Pundit Ishwar Chunder Vidyasagar relate how he first conceived his disgust at the native Nyaya, when as a student he once spent a week of hard labour to master some abstruse opinion, which day after day was elucidated and at length made clear by the teacher. When the class met the next day, the first thing they heard was “now this view is only the purvapaksha, we must now proceed to show that it is incorrect.”³⁴

Una respuesta indignada puede amonestar Vidyasagar para ser un estudiante inteligente pero perezoso el que estaba más interesado en las explicaciones fáciles y las resoluciones listas en vez de dedicarse a las disquisiciones detalladas. Pero, históricamente, mucho más está en vías. En el siglo entre Krishna Chandra y Vidyasagar lo que observamos sucediendo es una ‘deciframiento’ complicada de la norma cultural exigida por la intervención gubernamental colonial. Pero ésa es el tema de los siguientes capítulos.

Ahora, abordamos el otro aspecto de la preeminencia de Nabadwip la que Krishna Chandra estaba tratando de superar: la autoridad religiosa que procedía de la figura del *na’der chand* Chaitanya, ‘la luna de Nadia’.

El Rey y La Religión: La luna indómita de Nadia

Para lidiar con la eminencia religiosa *vaishnava* de Nabadwip, Krishna Chandra adoptó una estrategia única. Al asumir poder, de inmediato él llevó a cabo dos rituales o *jagyas* – el *vajapeya* y el *agnihotra* – para legitimar su reino y asumió el título pronunciadamente védico y solemne de *Agnihotri Vajpeyi Sriman Maharaj Rajendra Krishna Chandra Rai*. Es poco

³⁴ Cowell. p. 94 fn.

probable que tales nombradías les sentaran bien con los sentimientos *vaishnavas* de *vinaya* (humildad) y *samya* (igualdad). Evidentemente, el rey estaba forjando una identidad distinta para sí mismo. Además, él introdujo en Nadia la celebración del *durgotsav* – un festival *shakta* en adoración de la Diosa del poder generador, Durga.

Ákos Östör toma como el tema de su estudio los festivales relacionados con la adoración anual de Durga y Shiva en un pequeño pueblo llamado Vishnupur en la parte central de la Bengala Poniente. Estos festivales son patrocinados por la dinastía de los reyes locales que todavía goza de una cierta posición de privilegio en el área.³⁵ Östör nos dice que la diosa Durga es una deidad del pueblo; ella misma apareció ante uno de los reyes anteriores y lo pidió que fundara un pueblo en el lugar de su aparición para que la gente pueda rezarla en dicho lugar. Desde entonces los residentes del pueblo consideran el rezo anual de Durga como el rezo de la propia diosa de Vishnupur y que los reyes llevan a cabo las ceremonias en nombre de la gente. Por supuesto, el esquema además incluye al intermediario – el sacerdote – que tiene la responsabilidad de ofrecer el sacrificio real en nombre del rey. Este modelo de la diosa, el rey, y el sacerdote funciona como un juego básico de categorías relacionales. En muchos registros sociales y políticos, la realeza no es importante hoy en día en el pueblo; sin embargo, sigue teniendo una importancia perdurable que ha permitido el surgimiento de una categoría nueva dentro de este sistema de relaciones. Los rituales de Durga expresaron la unión del pueblo como una sociedad y una localidad. Al abordar Krishnanagar con su modelo, Östör lo hace desde el otro extremo. Aquí, la realeza está tratando a asumir importancia en la vida religiosa del pueblo. Además, está tratando de conquistar un nicho para sí mismo en los términos de brahmanismo

³⁵ Ákos Östör, *The Play of Gods: Locality, Ideology, Structure and Time in the Festivals of a Bengali Town* (Chicago: Chicago University Press, 1980). Östör radicaliza aún más su argumento en un libro posterior, *Culture and Power: Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in a Bengali Society* (Nueva Delhi: Sage, 1984).

ortodoxo en vez del *vaishnavismo* imperante ligado con el nombre de Chaitanya. Pero, es probable que Krishna Chandra estuviera haciendo más. Al estar al tanto de los sentimientos religiosos de la población (o consciente de sus limitaciones), él nunca se puso directamente en contra de la preponderancia *vaishnava*. De todo modo, eso hubiera sido innecesario. Mejor se limitó sus experimentaciones a su palacio. *Durga Puja* todavía tenía que transcurrir mucho tiempo antes de que se convirtiera en una ceremonia pública, es decir *barowari*.

En términos más concretos, él trata de sustituir el gran festival de *Dhulot* de Nabadwip por su propio *Barodol*. Éste sería un festival *vaishnava* también pero fue impregnado por los simbolismos poderosos de la centralización real. El *Barodol* fue el festival del columpio de los doce ídolos distintos del dios Krishna (*baro*: 12; *dol*: el festival de columpio, columpiar) celebrado en el mes de Chaitra (del calendario bengalí) el día once de la luna creciente (*shukla ekadoshi*). Es interesante mantener en mente que fue Krishna Chandra quien instaló cada uno de los doce ídolos en templos situados en **diferentes partes** de Nadia. Cada año, estos ídolos fueron traídos físicamente y con mucha fanfarria al palacio real de Krishnanagar y sólo entonces el festival empezó. Pues, el reino entero fue reunido en una manera simbólica *en el centro* representado por Krishnanagar durante el carnaval del *barodol*. Las doce deidades eran: Balaram, Srigopimohan, Lakshmikanta, Chhotonarayan, Brahmanyadev, Gader Gopal (situado cerca de Santipur en un lugar llamado Sutragarh), Gopinath (de Agradwip), Nadia-Gopal, Krishna Rai (de Tehatta), Krishna Chandra, Srigobindadev y Madangopal. Garrett observó el gran entusiasmo y la participación de la población de Nadia. La gente, Garrett nos dice, vinieron de todas partes del distrito.³⁶ Interessantemente, no se rezaron doce sino trece deidades en el festival. La deidad decimotercera que no está incluida en la lista es Baranarayan la cual quedaba

³⁶ J.H.E. Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia* (Calcuta, 1910).

todo el año en el palacio y recibía rezo diariamente allí. Aunque todas las otras deidades estaban establecidas en *mandirs* o templos construidos en las tierras donadas por el rey Krishna Chandra y aunque ellas fueron rezadas todo el año con el dinero proveído por el rey Krishna Chandra, cabe precisar que Baranarayan fue la deidad suprema. Todo lo demás fue subordinado a él.

Es importante también que Chaitanya no desempeñara ningún papel en el vocabulario de las festividades de Krishna Chandra. Estoy especulando que eso fuera en parte porque cualquier invocación de Chaitanya sugeriría invariablemente un enlace firme con Nabadwip. Por otra parte, en una situación de la fisiparidad sectaria extrema, quizá la invocación de un *avatar* entre muchos otros fuera impolítica. Pues, *Barodol* es importante también por su afán de reunir varias *sampradayas* religiosas escindidas de Nadia, la mayoría de las cuales tenía algún tipo de relación originaria con la tradición dominante de *chaitanya-vaishnavismo*.

La ortopraxia dictó que Krishna Chandra tomó conocimiento grave de las prácticas religiosas multitudinarias en Nadia. Al crear el panteón complicado y jerárquico del *Barodol*, Krishna Chandra procuraba integrar las varias dimensiones centrífugas de la religión de Nadia en un tipo de la consolidación religiosa. En un aparte, podemos mencionar que el modelo de la *sanskritización* elaborado por M.N. Srinivas³⁷ tal vez no sea válido en los términos de la aplicación analítica – es decir, para entender las situaciones reales y como se elaboran. Pero, como Kunal Chakrabarti ha argumentado, el modelo manifiesta su valor cuando se trata de entender las maneras en que la ortodoxia y/o la ortopraxia intentan establecerse como un orden dominante.³⁸ El caso de Krishna Chandra parece corroborar esta trayectoria de argumentación. El

³⁷ M.N. Srinivas, 'A Note on Sanskritization and Westernization,' en *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 4, agosto 1956. De hecho, Srinivas anticipa Chakrabarti en un rehacer de su propia hipótesis en 1967. Véase 'The Cohesive Role of Sanskritization,' en Philip Mason (ed.), *India and Ceylon: Unity and Diversity, a Symposium* (Londres: Oxford University Press, 1967).

³⁸ Kunal Chakrabarti, 'Texts and traditions: the making of the Bengal *Puranas*,' en R. Champakalakshmi y S. Gopal (eds), *Tradition, Dissent and Ideology: Essays in Honor of Romila Thapar* (Delhi: Oxford University

vínculo entre el control religioso y el poder político es demasiado reconocido para ser reiterado aquí. Pero, la pregunta queda ¿Quiénes fueron estas personas que Krishna Chandra estaba tan ansioso a monitorear? Pero, antes de que versemos sobre la respuesta, pausamos un rato para concluir la evaluación de los esfuerzos de Krishna Chandra.

Parece que aun al nivel de la religión Krishna Chandra no logró mucho. Hunter en su *Statistical Account* de 1875³⁹ y Bentley en su catálogo de las ferias y los festivales de la Bengala (concluido en 1921)⁴⁰ lo confirmaron. Bentley ni siquiera mencionó el *Barodol* en su lista de los festivales importantes de Nadia mientras que el *Dhulot* o el *Gan Mela* de Nabadwip celebrado por tres semanas en el mes de Magh seguía atrayendo los grupos de devotos más grandes (alrededor de 15000 cada día) y ocupaba – junto con el *Rash Mela* de Shantipur, *Dadanandapat* de Kulia, e incluso el festival de los *Kartabhajas* de Ghoshpara – el lugar más importante en la lista de los festivales de Nadia y hasta de Bengala por algún tiempo. En la medida en que se concernía a Nadia, los cuatro festivales mencionados arriba fueron de preocupación principal a los administradores ingleses, los quienes – a través de una serie de actos entre 1871 y 1919 – intentaban asegurar las condiciones adecuadas del saneamiento en esas ferias y además por ese medio usurpaban sigilosamente el rol del organizador de esas ferias.

Todo lo que Krishna Chandra trataba de lograr no había sido en vano. Por lo menos, había situado la capital desconocida de Raghab – *Rewee* – firmemente en el mapa cultural de Nadia. El otro resultado importante de las actividades de Krishna Chandra parece ser el auge de los modeladores de arcilla/alfareros de Krishnanagar. Los modeladores que vivían en la localidad de *Ghurni* eran los más conocidos de todo. Los modelos de arcilla de Krishnanagar ganaron la

Press, 1996). Véase también Kunal Chakrabarti *Religious Processes: the Puranas and the Making of a Regional Tradition* (Delhi: Oxford University Press, 2001).

³⁹ W.W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, Vol II (Londres, 1875).

⁴⁰ Chas A. Bentley, *Fairs and Festivals in Bengal* (Calcuta: Bengal Secretariat Press, 1921), pp. 14-17.

gran aclamación del mundo en el siglo XIX. Diwan Kartikeya Chandra y Trailokyanath Mukharji – ambos comentaristas han relacionado el auge de los modeladores a los apadrinamientos de Krishna Chandra aunque ninguno de los dos explicó claramente como esto vino a pasar. Mukharji nos dio una lista más o menos detallada de los precios de los varios modelos en 1888:⁴¹

El Tema	El Precio en Rupias
Plantación de té	1200
El Festival de <i>Durga-Puja</i>	175
El Desfile de la Boda	475
La Oficina del <i>Zamindar</i>	150
El Desfile del Festival del Carruaje Sagrado (<i>rathyatra</i>)	360
El fumado del Opio	40
El Festival de <i>Charak</i>	180
La Reunión de los Sabios de Nabadwip	40
Estatuillas Humanas	1

Todavía hoy, gastar 1200 rupias para comprar lo de arcilla sería considerado desorbitante por muchas personas. Probablemente, el desarrollo del modelado de arcilla había tenido alguna relación con el afán de Krishna Chandra para instituir dioses nuevos, por lo menos como un incentivo inicial. Dado la falta de pruebas, dudaremos la veracidad de esa aserción y pondremos

⁴¹ T.N. Mukharji, *Art-Manufactures of India* (Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1888).

de acuerdo con Sudhir Chakrabarti.⁴² Si Krishna Chandra era el mecenas o su sucesor inmediato, Satish Chandra era el rey que en realidad patrocinaba el arte de modelado es cuestión de debate. Krishnachandra Adhikari escribió en 1924:

Todo esto sucedió hace uno y medio siglo... en una aldea remota llamada *Ghurni*. Allí se despertó de más profundo sueño el gran Kalachand Pal.⁴³

Adhikari además dice que Kalachand hizo sus modelos de los caballos y otros animales para el Maharajá Satish Chandra. Si fiáremos en este informe, entonces parecería que Satish Chandra fue el rey que en realidad patrocinaba el arte de modelado y, más significativamente, extendía su apadrinamiento no para la confección de las figuras de los dioses sino para modelar figuras de los animales, las frutas, y mucho más. La confección de estos tipos de modelos se convertiría en la marca distintiva del estilo de Krishnanagar en el siglo XIX y ganarían reconocimiento mundial a los artistas como Jadunath Pal.

Con los modeladores de Krishnanagar, ya nos hemos aproximado a la cuestión que habíamos planteado anteriormente pero habíamos puesto en espera: ¿Quiénes fueron los sujetos del ‘sobreciframiento despótico’ de Krishna Chandra? ¿Quiénes fueron los sujetos de esta aventura moderna-temprana?

El Panorama Religioso 1: *Sampradayas*

Una excursión breve por la dimensión étnica-religiosa de Nadia no sería fuera de lugar ahora. Sir William Wilson Hunter escribió en 1868: “The silent millions who bear our yoke have found no

⁴² Sudhir Chakrabarti, *Krishnanagarer mritshilpa o mritshilpi samaj* [El Modelado de Arcilla y la Comunidad de los Modeladores de Krishnanagar] (Calcuta: Centre for Studies in Social Sciences, 1985).

⁴³ Krishnachandra Adhikari, ‘Krishnanagarer Mritkala,’ [El Arte del Modelado de Arcilla de Krishnanagar] en *Krishnanagar College Magazine*, 1924.

annalist.”⁴⁴ Eso puede ser la preocupación general. Sin embargo, la relevancia temática que tal discusión augura en presente contexto es que éstas fueron las personas que últimamente figurarían, junto con los musulmanes, como los “ryots” o campesinos del *Blue Mutiny* de Blair Kling.⁴⁵ A lo largo de su estudio autorizado, Kling tiende a reducir los *ryots* de la sublevación de índigo a la mono-dimensionalidad de ser los peones labriegos o las ‘manos’ labriegas, así para decirlo. Sin embargo, la red entre la aldea y la plantación ha sido enfatizada en muchos de los estudios recientes sobre el trabajo en las plantaciones.⁴⁶ Además, es necesario poner estas personas en contexto para ayudar los argumentos en los siguientes capítulos.

Gracias a la historiografía bastante extensiva, sabemos que es equívoco a traducir la palabra *sampradaya* como una secta. Troeltsch, el teólogo e historiador alemán, ha demostrado que la ‘secta’ es una palabra derivada de la raíz griega ‘haeresis,’ que literalmente significa ‘elección.’ Pero, por la incrustación semántica, la palabra se ha convertida en algo contrario en el contexto del Cristianismo. La Iglesia Católica Romana inquisitoria en los siglos medianos refería a los grupos heterodoxos e individualistas – muchas veces designados ‘heréticos’ en suma – como las sectas y los consideraba opuestos al universalismo y ortodoxia del canon eclesiástico. Pero, como apuntó Anncharlott Eschmann, la adopción ingenua de la palabra para hinduismo por H.H. Wilson⁴⁷ ha generado malentendidos severos. Eso es porque *sampradaya* no significa heterodoxia sino el inverso completo. La raíz *sampradan* significa el verbo “dar”. La tradición

⁴⁴ W.W. Hunter, *Annals of Rural Bengal* (London: Smith, Elder, 1897).

⁴⁵ Blair B. Kling, *The Blue Mutiny: the Indigo Disturbances in Bengal, 1859-1862* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1966).

⁴⁶ Barbara Evans, ‘Constructing a Plantation Labor Force: the Plantation-Village Nexus in South India’ in *Indian Economic and Social History Review*, 32, 2, 1995 y Gunnel Cederlöf, *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilization in Rural South India c. 1900—1970* (Delhi: Manohar, 1997). Para una revisión breve de la literatura vasta sobre la historia de plantación véase, Tom Brass y Henry Bernstein, ‘Proletarianization, Deproletarianization on the Colonial Plantation’ en E. Valentine Daniel *et al* (eds), *Plantations, Proletariats and Peasants in Colonial Asia* (Londres: Frank Cass, 1992).

⁴⁷ H.H. Wilson, *A Sketch of the Religious Sects of the Hindus* (New Delhi: Cosmo Publications, reimpresión 1977).

que cada *guru* o preceptor transmite a sus *shishyas* o discípulos la cual desde entonces es preservada y transmitida a las generaciones sucesivas puede ser llamada la *sampradaya*. En este sentido, si extendiendo el argumento de Eschmann más, el *sruti* y el *smriti* se convierten en tradiciones – oral y escrita – que fueron transmitidas al engendrar La *Sampradaya*—Hinduismo. Pues, ‘la secta,’ en su connotación sub-continental, no significa la heterodoxia sino todo lo contrario—de hecho, significa la ortodoxia.⁴⁸ La ‘secta’ de Shankaracharya, de ese modo, se transforma en una de las ‘ramas’ más veneradas de la filosofía y la cosmogonía hindú. Hasta los *Virashaivas* – a pesar de sus afiliaciones radicalmente sectarias (Ellos rechazan el sistema de las castas entre mucho más que es crucial a la organización social del Hinduismo) – han sido incorporados al Hinduismo.⁴⁹ El destino de las *sampradayas* escindidas e innumerables de Nadia (las que la versión Chaitanyana de *vaishnavism* produjo⁵⁰) fue algo similar. Las *sampradayas* – y la manera en que ellas desarrollaron en Nadia – han sido estudiadas la mayoría de las veces en términos propios y siempre en términos por los que se refieren al **canopy** más amplio del

⁴⁸ Anncharlott Eschmann, ‘Religion, Reaction and Change: the Role of Sects in Hinduism,’ in *Religion and Development in Asiatic Societies: papers presented at the seminar on ‘Religion and Development in Asiatic Societies,’ Kandy 1973* (Colombo: Marga Publications, 1974), pp. 143-157. Eschmann dice que la respetabilidad de sectas en el sistema de creencia hindú puede ser explicada por tres características extraordinarias que el sistema religioso muestra, a saber (A) la falta de ninguna institución centralizada como la Iglesia [Eschmann discute en otra parte que el Templo de Jagannatha en Puri es el único templo "sectario" que viene más cercano a ser supra-local en su atracción, pero aún entonces no es abarcador de toda la India ni de todos los Vaisnavas, Eschmann, H. Kulke y G.C. Tripathi (eds), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa* (Nueva Delhi: Manohar, 1978).; (B) el *guru-vada* y (C) la estructura difusa de hinduismo que está abierta a las re-figuraciones y los cambios continuos.]; (b) the *guru-vada* and (c) the diffuse structure of Hinduism that is open to continual re-figurations and changes. Para una discusión relativamente tradicional, véase Sudhakar Chattopadhyay, *Evolution of Hindu sects* (Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1970). Una intervención general y simple, pero importante, viene de Kunal Chakrabarti, ‘Recent approaches to the history of religion in ancient India’, Departmental Special Assistance Library, Center of Historical Studies, Jawaharlal Nehru University.

⁴⁹ Jan Gonda, *Visnuism and Saivism: A Comparison* (Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal, 1976), Capítulo V: ‘The Mutual Relation of the Two Religions’ in particular, pp. 87-109. Mire el destino de budismo. Buda ahora es reconocido como uno de los nueve avatares de hinduismo, mientras que Prajna Paramita fue cómodamente re-articulada en las Puranas como Saraswati.

⁵⁰ La fe de Chaitanya fue sólo una variante que celebraba Radha y Krishna juntos mientras que el praxis de los Vaisnavas de hecho podría tomar muchas otras formas también. Cerca de Nadia, vivían los Kochs de Cooch Behar que seguían la marca de Vaisnavismo popularizado por Sankaradev, Madhavadev y Damodardev de Assam que celebraba Krishna solo y no daba un estatus especial a Radha. Hemanta Kumar Roy Barma, *Cooch Behar itihās* [La Historia de Cooch Behar] (Cooch Behar, 1988), p. 40.

Hinduismo.⁵¹ Sin embargo, las obras de Sudhir Chakrabarti nos urgen a que vayamos más allá de tales lindes conceptuales y que entendamos la sociología de estas ‘sectas’ en términos de su diálogo con Islam.⁵² Sólo entonces será posible entender la gran participación tanta ‘hindú’ como ‘musulmana’ en la rebelión de índigo.

Aquí el argumento no exige tanto el **repaso** de la saga romántica de la tolerancia y el sincretismo los que se dicen que precedían a lo ‘moderno colonial’ virulento y exclusivista. No intento plantear semejante argumento, sea lo que sea su veracidad y valor histórico; a diferencia de eso, estoy tratando de vislumbrar un lienzo sociológico para la economía política de un régimen pre-colonial y para la rebelión subsiguiente que sobrevino durante el dominio colonial.

Sobre el tema de la propagación del Islam en los distritos orientales de la Bengala, tenemos la obra de Richard Eaton. Ya hemos considerado sus argumentos en el contexto de Jalpaiguri. Pero es importante que los repasemos una vez más, especialmente porque en el caso de Nadia los mismísimos argumentos tienen un significado bastante diferente. Eaton ha mostrado que las teorías corrientes no son adecuadas para explicar la presencia de una gran cantidad de los musulmanes en las zonas rurales de la delta oriental de la Bengala. Como una alternativa, en vez de ofrecer una combinación nueva de los hilos diferentes de las teorías imperantes, él ha propuesto una hipótesis completamente novedosa. En breve, hay tres elementos importantes en el argumento de Eaton. El aspecto rural y popular del Islam en la Bengala oriental, en contra de los

⁵¹ La obra clásica de Shashibhushan Das Gupta, *Obscure religious cults* (Calcuta: Firma KLM Private Ltd.: 1976) es un ejemplo. También la compilación fascinante editado por Sanat Kumar Mitra, *Kartabhaja dharmamat o itihās* [Las Creencias Religiosas y la Historia de los Kartabhajas], Vol. I-II (Calcutta: 1963-65), sufre de esta discrepancia.

⁵² Sin embargo, Chakrabarti no hace el argumento de la misma manera. Sudhir Chakrabarti, *Bratya lokayata Lalon* [Lalon: Folk e Intocable] (Calcuta: Pustak Bipani, 1992); Sudhir Chakrabarti, *Sahebhdhani sampraday, tader gan* [La comunidad Sahebhdhani, sus canciones] (Calcuta: Pustak Bipani, 1985); Sudhir Chakrabarti, *Balahadi sampraday, tader gan* [La comunidad Balahari, sus canciones] (Calcuta: Pustak Bipani, 1986); Sudhir Chakrabarti (ed.), *Banglar baul fakir* [Los bauls y los Fakirs de Bengala] (Calcuta: Pustak Bipani, 1999).

elementos urbanos y **landed** quienes eran mucho menos numerosos, es un fenómeno que se remonta a la conquista mogol de Bengala y a la extensión del sistema mogol de **ingresos tierral** en esta zona. La extensión del Islam fue un corolario del proceso de la expansión de la frontera arrozal (“rice frontier”) de la Bengala oriental emprendida por los predicadores musulmanes o *pirs* que desempeñaban el papel doble de ser los agentes del estado tanto como los líderes locales que se dedicaban a la organización del talaje de los bosques y el drenaje de pantanos con el fin de extender el cultivo de arroz. Finalmente, el arraigo del Islam (“the rooting of Islam”) tuvo lugar no a causa de la conversión sino debido a la difusión de ideas. La teoría de una difusión de ideas es la parte más significativa de la hipótesis y – según sus proponentes – ocurrió en tres fases:

... from the position of historical retrospective, one may discern three analytically distinct aspects to the process, each referring to a different relationship between Islamic and Indian superhuman agencies. One of these, I am calling *inclusion*; a second, *identification*; and a third, *displacement*. By inclusion is meant the process by which Islamic superhuman agencies became accepted in local Bengali cosmologies alongside local divinities already embedded therein. By *identification* is meant the process by which Islamic superhuman agencies ceased merely to co-exist alongside Bengali agencies, but actually merged with them. ... And finally, by *displacement* the process by which the names of Islamic superhuman agencies replaced those of other divinities in local cosmologies.⁵³

La tercera fase del proceso es la parte más interesante e intrigante de la teoría de Eaton. Es bastante difícil comprender en que época exacta de las tres fases de difusión (o, tal vez, antes

⁵³ Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1206-1760*. (Berkeley, Londres: 1993), p. 269. Énfasis en original.

de la introducción de cualquiera de estas fases), algunos miembros de la sociedad fueron designados musulmanes por los otros. O, si hacemos la pregunta de la manera más directa, ¿Cuáles fueron los cambios más tangibles acompañando cada una de estas fases antes de que un grupo pudiera ser llamado musulmán?⁵⁴ Por supuesto, Eaton es consciente de los problemas de tal teoría y usa las tres fases como categorías heurísticas para entender “what was on the ground a very complicated and fluid process.”⁵⁵ El proceso del “arraigo del Islam” podría seguir ser enigmático a pesar de los esfuerzos de Eaton; pero él nos ha dejado sin duda que la extensión del Islam entre las masas ocurrió en el periodo mogol y que fue íntimamente vinculado con la expansión del cultivo de arroz en la delta oriental.

Sobre Nadia, un distrito en la Bengala central, por lo menos uno de los argumentos tradicionales es válido. Eso es la teoría de la inmigración que declara que la mayor parte de los musulmanes en Bengala son descendientes e inmigrantes desde el norte del subcontinente, si no son de Afganistán, Turquía, Persia, y Asia Central. Sin embargo, esta hipótesis sólo puede explicar las conversiones en las zonas urbanas y no puede ofrecer ni la menor idea de cómo surgió lo que podríamos describir como la naturaleza ‘folclórica’ del Islam campesinado. Tampoco la formulación de Eaton sobre la extensión del Islam como algo vinculado con la expansión de la frontera arrozal es sostenible porque Nadia ya era bien poblada por la gente agrícola cuando llegó el Islam. A pesar de eso, se encuentran los *pirs* y sus *dargahs* fácilmente en Nadia y Jessore. Es interesante hacer notar que los festivales celebrados en la *mazar* (la

⁵⁴ Creo que el asunto es de cierta importancia porque los cambios de gran alcance en la naturaleza de agencias sobrehumanas, como sugiere Eaton, debían estar acompañados de algunos cambios significativos en la esfera de prácticas culturales más palpables. Así en el siglo XX, en el ápex del movimiento Kshatriya las personas que fueron iniciadas en la Kshatriya-dad estuvieron prohibido comer puercos y aves. Igualmente puede haber sido el caso que en los siglos decimosexto y decimoséptimo más allá de los cambios en los asuntos sobrehumanas de agencias asuntos como la ingestión de carne de res y la circuncisión pueden haber actuado como la línea que demarca entre los musulmanes y el otros.

⁵⁵ Richard Eaton, *The Rise of Islam*, p. 270.

sepultura) del *pir* fueron la gran mayoría de las veces en las fechas sagradas de los hindúes—*ambubachi*, *baruni*, y *poush-sankranti*. Se llaman *fakiri* a las canciones que cantaban toda la noche durante esos festivales y todavía son muy populares en Nadia. El contacto íntimo de los hindúes con estas *dargahs* es bien documentado. Muchos hindúes, e incluso brahmanes, parecen haber sido empleados de los *pirs*.

En una aldea llamada *piralya* (actualmente *parulia* en Bardhaman) vivía el *pir* Taher Ali. Estaba reconocido por el sobrenombre ‘Pir Ali’. La leyenda era que él nació hindú pero después se convirtió al Islam y un ascético. El saber popular dice que él tenía dos empleados brahmanes—los hermanos *Kamdev* y *Joydev*. Un día, durante el periodo de ayuno en el mes de Ramadan, el *pir* olió un limón accidentalmente. Sus empleados se burlaron del *pir* diciéndole que su *roja* o ayuno ya no era lícito porque oler es medio comer (*ghranena ardhabhajanam*). Parece que el Pir Ali nunca olvidó el ultraje. Invitó los dos hermanos a una comida en su casa e hizo que los hermanos olieran carne de vaca cocinada. Tomando las represalias brutales, él les explicó que ellos también habían perdido su casta y religión a causa de que habían olido carne prohibida. Los hermanos brahmanes perdieron su casta y se transformaron en *pirali brahmanes*. Al permitir el matrimonio de su hija con el hermano de Kamdev, Jagannath Kushari también cayó de su estatus de la casta y se convirtió en un *pirali brahman*. Sus descendientes se instalaron en Govindapur en el sur de Calcuta donde la gente local les llamaba *thakur-mashai*. El linaje de los *pirali brahmanes* así establecido continuaría y produciría con tiempo Dwarakanath, Debendranath, y Rabindranath Tagore—los verdaderos gigantes del ‘renacimiento’ bengalí del siglo XIX.

Eso fue un ejemplo de las castas altas. Entre las castas bajas, la interacción podría ser mucho más intensa. Bastamos con sólo un ejemplo de la ausencia de las divisiones religiosas que frecuentemente aparece como sello distinto de aquella sociedad. *Sakhi pata* (entablar amistades)

fue una tradición común de Nadia hasta el siglo XIX. Según la costumbre, en un día particular del año (el día de Baruni), una persona con su amigo potencial se dan un chapuzón en el río y así entablan una amistad eterna entre sí. Tenemos un estudio de tales rituales entre los Bhumij, una de las castas bajas de Nadia, hecho por Bishwanath Mukherjee.⁵⁶ Él escribe que en las áreas rurales la afiliación religiosa de la gente no actuaba ningún papel en esta ceremonia. Para los Bhumij, elegir un musulmán como su *sakha/sakhi* (amigo/amiga) fue tan común como elegir uno de su propia religión. Lo que está pasando en este contexto no es tanto un caso de *sanskritización* entonces. Es más como una interactividad dialógica, por así describirlo siguiendo el concepto de Bajtín.⁵⁷

Los grupos y las personalidades dominantes de la esfera religiosa de Nadia pueden ser esbozados rápidamente siguiendo los pasos de Sudhir Chakrabarti: la figura de Lalon sobresale entre los *sahajiyas* y los *baules*; la figura segunda más importante puede ser la de Kubir Sarkar de los *sahebhdhanis*; la popularidad de Balaram o Bala Hadi era tan extendida que la encontramos hasta en una canción (*pagla haowa ei badol diney*) de Rabindranath Tagore cuando escribe el pareado: *Brishtinesha bhora shandhyabela/ Kon Balaram-er ami chyala*. Sin embargo, al mencionar sólo tres personajes principales, estamos omitiendo la gran mayoría de los predicadores y sus seguidores innumerables. El *Baishnab-Bratadin-Nirnay* nos da una lista prodigiosa de las *sampradayas* derivadas de las varias versiones vaishnavas: *Saddhinipanthi*, *Khushi Bishshashi*, *Radhashyami*, *Jagabandhu-Bhajaniya*, *Roidashi*, *Senpanthi*, *Ramshanehi*, *Kartabhaja*, *Sahebhdhani*, *Balarambhaja*, *Roop Kabiraji*, *Ramballabhi*, *Hajarati*, *Gobrai*,

⁵⁶ Bishwanath Mukherjee, 'Ceremonial friendship among the Bhumij,' *Man in India*, Vol 35, 4, Oct-Dic, 1955. Para una discusión detallada sobre los *Bhumij*, véase Jogendranath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects Towards Each Other and Towards Other Religious Systems*. (Calcutta: 1896 [reprinted 1973]).

⁵⁷ Para una discusión mas amplia, véase Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

*Pagolnathi, Tilakdashi, Darponarayani, Radhaballabhi, Charandashi, Harishchandri, Madhabi, Chuharpanti, Kurhapanthi, Jagomohini, Gurudashi, Baishnabi, Ramprashadi, Chamarboishnab, Haribyashi, Nashkari, Paltudashi, Apapanthi, Dariadashi, Buniyad-dashi, Kuligayen, Nareshpanthi, Beyurdashi, Phakirdashi, Mulukdashi.*⁵⁸

En el presente contexto, nos centraremos exclusivamente en los *Sahebdhani* y los *Balarambhajas*. El motivo es sencillo: la gran mayoría de los otros grupos han caído en el olvido. Mencionamos los *Kartabhajas* sólo de pasada por el motivo exactamente opuesto. La historia de los *Kartabhajas* está muy bien documentada para merecer una repetición. Además, es un grupo que tiene su base más cerca de Calcuta que el área de nuestro estudio. Los *Kartabhajas* tenían el más grande grupo de los seguidores y tenían su base en Ghoshpara donde cada año celebraban el festival de *Sati Maer Mela*. Con el tiempo, los *kartabhajas* adquirirían muchos seguidores *bhadralok* de la casta alta y se convertirían en un grupo comparativamente más próspero que otros.

Todas estas *sampradayas* tenían un poeta-mesías fundador. Sus canciones documentaban y expresaban los principios básicos de su fe. Entonces, las canciones forman una parte importante de cualquier estudio de estas *sampradayas*. La *sampradaya* ‘sincrética’ – para usar una frase controvertida pero bastante comprensiva – de los *sahebdhanis* puede darnos un ejemplo. Los miembros de esta *sampradaya* creen firmemente que *Sahebdhani* es la encarnación de Radha, aunque Sudhir Chakrabarti cree que ella es una mujer musulmana.⁵⁹ Si esta aporía fue resuelta, entonces ésa fue expresada en las canciones de Kubir Sarkar quien combinaba la *krishnavatar tattva* y el Islam con facilidad y desenvoltura.⁶⁰

⁵⁸ Nabadwipchandra Goswami Vidyaratna, *Vaishnava-Bratadin-Nirnaya*, n.d.

⁵⁹ Sudhir Chakrabarti, *Sahebdhani sampraday, tader gan*, p. 10.

⁶⁰ Ibid., p. 15.

Allah, Muhammad, Radha, Krishna ekanga ekatmasar

...

Ek-hatey bajey na tali ek surer kathabali

Neerey kheerey chalachali bijer ei bichar.

Pita Allah mata ahladini marma bojha holo bhar.

Allah, Muhammad, Radha y Krishna comprenden el mismo cuerpo y alma

...

No es posible aplaudir con una mano; tampoco es posible cantar en una sola tonada.

Hay siempre la entremezcla del agua con crema (*nir-kheer*);

Así es la naturaleza de la semilla (*bij*)

El padre es Allah, la madre *Ahladini*.

Es difícil entender el meollo de estos pensamientos (*marma*).

Y, por supuesto, los significados son extremadamente difíciles a evaluar porque, en el uso popular, hay el concepto de *sandhyabhasha* o el lenguaje cifrado y secreto. En tal uso, Krishna y Radha pueden significar el *Krishnabindu* y el *Radhabindu* respectivamente, los cuales son las esencias internas de los fluidos sexuales del Hombre y la Mujer (i.e. semen y fluido menstrual). La entremezcla del agua y la crema (*neer*>agua> fluido menstrual; y *kheer*>crema>semen) continua elaborando el tema de la unidad sexual del Hombre y la Mujer. Sin embargo, eso no tiene nada que ver con el acto real del sexo porque el semen (o Krishna o *kheer*) representa el padre universal; y el fluido menstrual (o Radha o *neer*) representa la madre universal. Entonces, Radha y Krishna junto forman la esencia (*bastu*) de todos los seres humanos. Así pues, todos los humanos son iguales en esta interpretación folclórica de la

filosofía *Advaita*. La canción lo señala claramente a través de la referencia a la naturaleza universal de la *bij* o semilla, que en este contexto significa la esencia fundamental o raíz usada en el mismo sentido que en la frase *bij mantra*, o la *mantra* fundamental y básica. Además, *bij* también puede significar ‘el semen’, especialmente cuando se junta en la frase *rajah-bij*, i.e. fluido menstrual y semen, indicando en esta conjunción la unión y la igualdad de todos los seres humanos.⁶¹ Este uso tan esotérico del lenguaje por las *sampradayas* fue necesario porque la sociedad conservadora de los *vaishnavas* y también de los musulmanes no se limitaba al afán de reforma de la manera apacible sino que recurrían a los métodos violentos para sofocar y erradicarlos.⁶²

Sin embargo, los *Sahebhdhanis* no se perdieron el valor ante ese desafío. Los preceptores o *gurus* hindúes continuaron aceptar discípulos musulmanes y viceversa. Akshay Kumar Datta escribe sobre la *sampradaya Sahebhdhani*:

Ellos [i.e. los *sahebhdhanis*] no creen en la distinción entre casta y religión; ordenan tanto los hindúes como los musulmanes en su *sampradaya*.⁶³

Si suponemos que todas estas *sampradayas* son exactamente lo mismo a un nivel fundamental, probablemente nos equivoquemos. Las diferencias precisas de las sectas multitudinarias no pueden ser elaboradas con facilidad parcialmente a causa de la oscuridad histórica. No

⁶¹ Las interpretaciones vienen de mi comprensión de la filosofía popular de *bartamanpantha*, un tema que tocaremos brevemente en el último capítulo. Debe ser interpretaciones alternativas innumerables de lo mismo. Tal es la riqueza de las canciones de los *bartamanpanthis*.

⁶² Véase Ramlal Sharma *Pashandi-Dalan*, o el *Baul Dhangsho Fatwa* [Fatwa para la Destrucción de los *Bauls*] por Maulavi Riyazuddin Ahmad (Bangalipur, P.O. Syedpur, Zillah Rangpur: segunda edición, 1332 Ben.) publicado por los musulmanes conservadores. Para una discusión detallada del tema, véase Abul Ahsan Chowdhury, ‘Banglar Baul Birodhi Andolan: Prekkhit Lalon Shah’ [El Movimiento contra los *Bauls* de Bengala: una Perspectiva sobre Lalon Shah] en *Lalon Smarokgrantho* (Dhaka: Jatiyo Granthokendra, 1974).

⁶³ Akshay Kumar Datta, *Bharatbarshiya Upashok Shamproday* [Las Sectas Religiosas de la India], (ed.) Benoy Ghosh (Calcuta: 1969 [1870 (parte 1) y 1883 (parte 2)]).

obstante, mención especial debe ser hecha de los *Balaharis* o *Balarambhajas*, i.e. los seguidores de Balaram Hari. Ellos constituyeron la única secta mencionada en el *Vaishnava-Bratadin-Nirnaya* que tenía un enlace bastante indirecto o posiblemente no tenía ningún enlace con el *vaishnavismo chaitanyana* de la región. Es probable que la razón tuviera que ver con los orígenes demasiado humildes del fundador de la secta – él perteneció a la bajísima casta de los *Haris* – y la historia atormentadora de sus experiencias con las autoridades de todo tipo, particularmente con la casta alta de los brahmanes. Los *Balaharis*, venerando la memoria de su *guru*, nunca aceptaron miembros de las castas altas. Condenaron la usura en todas las formas; nunca se bañaron en la Ganga; nunca se vistieron en guirnaldas; nunca usaron *mantras* de iniciación o de cualquier otra categoría; y nunca ofrecieron *pranam* o respeto a nadie en la manera de tocar los pies. Su diferencia con los *vaishnavas* establecidos es más aparente cuando vemos que las *Balaharis* no creían en la institución y la autoridad de un *guru*. Aparte de Balaram (durante su vida y después), los *Balaharis* nunca reconocieron a un *guru*. Los *akhras* o lugares de reunión comunal de los *balaharis* estaban bajo la supervisión de un *sarkar*. Aunque el *sarkar* era una persona muy importante, eso no venía a establecer su superioridad sobre otros seguidores. Su importancia venía de sus responsabilidades gerenciales.

Balaram les enseñaba a sus seguidores a ser extremadamente honesta. Él además les enseñaba a odiar los brahmanes rematadamente. Pues, uno puede adivinar porque los *balaharis* nunca podrían aceptar los miembros de las castas altas en su fe. El *Vaishnava-Bratadin-Nirnaya* incluye los *balaharis* en su enumeración ya fuera por ignorancia o porque los *balaharis* en cierta medida participaran en la atmósfera filosófica folclórica de ese tiempo. Para ellos, hubo sólo dos tipos de seres humanos: el hombre y la mujer; y alrededor de la unión de los dos, se percibían la esencia universal humana. Además, ellos participaban en el espíritu

antinomiano del tiempo, negando la superioridad de las Escrituras y las religiones de las Escrituras (el Vaishnavismo Gaudiya y también el Islam).⁶⁴

El Panorama Religioso 2: Farai'di

Es menester mencionar que la atmósfera folclórica no se trataba solamente de tanta entremezcla; ni puede ser trazada en término de un espectro antinomiano que estiraba entre los dos polos ortodoxas de Vaishnavismo Gaudiya y Islam. La gran mayoría del campesinado bengalí era musulmán y entre ellos, en el siglo XIX, materializó el movimiento Farai'di dirigido por Hají Shariatullah (1781-1840). Para decirlo sucintamente, el movimiento Farai'di fue fundamentalista, en el sentido de que insistía en el regreso a los fundamentos del Islam. La gran mayoría de sus co-religionarios, según Shariatullah, se habían apartado del verdadero camino del Islam y él intentaba regresarlos a la religión original. Shariatullah hizo la peregrinación a la Meca, se quedó allá por 20 años, y estudió las doctrinas religiosas con Shaikh Tahir Sombal, una autoridad de la escuela Hanafí. Al regresar a su país, él emprendió el movimiento con el fin de que los musulmanes bengalíes siguieran los verdaderos cánones del Islam. Eso fue el núcleo del movimiento Farai'di.

Evidentemente entonces, el movimiento Farai'di fue una reacción concreta a lo que era considerado como las tendencias fisíparas entre los musulmanes. El término Farai'di se deriva de *farz* que significa obligaciones o deberes impuestos por Alá. Shariatullah ponía sumo énfasis en los cinco fundamentos del Islam, insistía en la aceptación completa y la observación estricta del puro monoteísmo, y condenaba todas las desviaciones de las doctrinas originales como *shirk* (politeísmo) y *bid'at* (innovaciones pecaminosas). Los ritos y las ceremonias

⁶⁴ Los detalles han compilados por Sudhir Chakrabarti, *Banglar Gounadharmo: Sahebhdhani o Balahari* [Las Religiones Menores de Bengala: Sahebhdhani y Balahari] (Calcuta: Pustak Bipani, 2003), pp. 40-70, 117-155.

numerosas vinculados con el nacimiento, el matrimonio, y la muerte, i.e. *Chuttee*, *Puttee*, *Chilla*, el desfile de *Shabgasht*, *Fatihah*, *Milad* y *Urs*, fueron prohibidos. El culto de santos en la manera de los Sufíes que mostraba reverencia excesiva al *Pir* y también la construcción de *Taziah* durante el mes de *Muharram* fueron declarados *shirk*. Él enfatizaba la justicia, la igualdad social, y la fraternidad universal de los musulmanes.

El movimiento Farai'di se diseminó con rapidez extraordinaria a los distritos de Dhaka, Faridpur, Bakerganj, Mymensingh, Tippera (Comilla), Chittagong y Noakhali y además a la provincia de Assam. Pero, el movimiento ganó la fuerza máxima en los lugares donde el campesinado musulmán vivía bajo el dominio de los terratenientes hindúes y los plantadores europeos, es decir en Nadia y Jessore. Los zamindares hindúes y los plantadores de índigo eran los opresores de primer lugar en la lista de los enemigos de los Farai'díes. Los terratenientes recaudaban muchos *abwabs* además del arrendamiento justo y esos *abwabs* eran ilegales. Muchos de estos *abwabs* eran del tipo religioso, por ejemplo los impuestos pertenecientes a *Kali Puja*, *Durga Puja*, etc. Shariatullah se oponía a esta práctica y les ordenó a sus seguidores que no pagaran tales impuestos ilegales a los terratenientes. Los terratenientes habían prohibido anza de las vacas, especialmente durante la celebración de *Eid-ul Azha*. Los Farai'díes ordenaron que sus seguidores campesinos no adhirieran a tal prohibición. Todo esto contribuyeron a la relación muy tensa entre los Farai'díes y los terratenientes que eran mayormente hindúes. Aún más, Hají Shariatullah consideró el dominio británico en Bengala como dañoso a la vida religiosa de los musulmanes. De conformidad con la ley Hanafi, él opinaba que en ausencia de un califa musulmán lícitamente designado o algún administrador representativo en Bengala, los musulmanes fueron privados del privilegio de tener oraciones congregacionales.

Nada sorprendente entonces que el movimiento Farai'di se enfrentó a la oposición dura de los terratenientes y los plantadores. Por enfrentamiento continuo con los terratenientes hindúes y plantadores europeos de índigo, el movimiento se convirtió gradualmente en un programa socioeconómico que llegó a ser una característica dominante del movimiento de Farai'di bajo el hijo de Shariutuallah, Dudu Miyan (1819-1862), y sus sucesores. Después de la muerte de su padre en 1840, Dudu se puso al volante del movimiento Farai'di. Él desarrolló rápidamente una estructura organizativa elaborada para el movimiento. No tenemos el alcance de entrar cada detalle de esta organización sumamente jerárquica con Dudu en el ápice. Pero, basta subrayar que, al organizar la sociedad de Farai'di, Dudu tenía dos objetivos en la vista: primero, proteger el campesinado de Farai'di de la opresión de los zamindares y los plantadores europeos de índigo; y, en segundo lugar, asegurar la justicia social para las masas. Para asegurar el primer objetivo, él reclutó un cuerpo de voluntarios de clubistas (*lathial*) y arregló para su instrucción regular en el arte de luchar con clubes y palos. Para asegurar el segundo objetivo, él revitalizó el sistema más viejo de la administración municipal bajo liderazgo de Farai'di. El anterior vino a ser conocido como el *Siyasti* o rama política y el último como *Dini* o rama religiosa, que fueron amalgamados más tarde en un sistema jerárquico de Khilafat.⁶⁵

Podemos divisar lo que Dudu Miyan estaba haciendo con tal organización y también podemos anticipar lo que serían sus repercusiones una vez la insurrección de índigo comenzó en 1859. No obstante, varias preguntas todavía nos molestan. Para anticipar la narrativa del próximo capítulo, la insurrección de índigo vio una alianza no sólo entre el campesinado hindú

⁶⁵ La discusión del movimiento Farai'di ha sido tomada completamente desde Muin-ud-Din Ahmad Khan, *History of the Fara'idi Movement 1818-1906* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965); Munshi Abdul Halim, *Haji Shariatullah* (ASB Collection, Dhaka, 1960); y Nurul H. Choudhury, *Peasant Radicalism in Nineteenth Century Bengal: The Faraizi, Indigo, and Pabna Movements* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 2001).

y musulmán, sino también entre algunos de los terratenientes y muchos intelectuales urbanos del tiempo. Dado el sesgo fundamentalista islámico y anti-terrateniente del movimiento Farai'di, ¿cómo se realizó semejante alianza? Discutiré en el próximo capítulo que tal acontecimiento sucedió en un cruce de culturas religiosas y exigencias económicas políticas – un aspecto que tan a menudo ha sido perdido por la mayoría de los historiadores del período. Pero antes que lleguemos a eso, tendremos que revisar y ordenar un resumen básico de la economía política colonial – una tarea formidable que emprendo sólo con poca habilidad al principio del próximo capítulo.

Nadia y Némesis

La economía política de una cultura muscular

La labor de hacer que Krishnanagar fuera central para Nadia, que había sido una tarea abandonada por Krishna Chandra, fue —lo que es tentador afirmar— asumida por los administradores británicos toda vez que el cultivo de índigo en Jessore y Nadia adquirió importancia. El motor detrás de tanta actividad colonial parecía ser una exigencia económica. Aunque el índigo era cultivado en muchos distritos de Bengala, era de Nadia y de Jessore de donde provenía la mitad del total de la producción. En 1859 había aproximadamente 500 cultivadores de índigo en la Bengala baja. Éstos establecieron los 143 índigos que se producían para exportación de índigo. Por la época de los disturbios del índigo, las compañías que se implicarían en tales eventos se ubicaban en su mayoría en dos distritos, Nadia y Jessore, donde se producía el más fino índigo del mundo que representaba el 60 por ciento del valor total del tinte exportado desde Calcuta y el 50 por ciento del índigo exportado a Gran Bretaña.¹ Y, así pues, el desarrollo de una compleja red de comunicación, y el control policíaco de Nadia y Jessore paliaban sus necesidades administrativas.

El milagroso Mofussil

El rápido ajuste de los tornillos administrativos en Nadia ocurrió por allá de la primera mitad del siglo XIX, cuando los *thanas* proliferaban en Nadia, que se transformó en el distrito con el cuerpo policíaco más grande en toda la presidencia. Tanto Hunter como Garret señalan esta escalada. Veinticinco *thanas* fueron levantados en el distrito, exclusivos para ubicarse en puestos fronterizos en poblados de las nueve

¹ *Report of the Indigo Commission Appointed under Act XI of 1860, with the Minutes of Evidences taken before them, y Appendix.* Calcuta, 1960. [Henceforth, RIC] Apéndice 17.

municipalidades. La fortaleza del cuerpo policíaco distrital en 1909 recayó, finalmente, en un sólo superintendente, un superintendente delegado, siete inspectores, cincuenta y ocho subinspectores, sesenta y tres agentes principales y quinientos noventa y ocho agentes para el servicio exclusivo de los veintinueve pueblos *chowkidars*.

El total de la fuerza del cuerpo de policías era, por tanto, de 757 hombres, lo que representaba un policía por 3.7 millas y por 2203 personas de la población. El dinero del presupuesto total para la manutención de la fuerza policíaca era la asombrosa cantidad de 1,64,222² rupias. La oficina del superintendente de policía, señala Garret, fue reubicado de Alipore a Krishnanagar por un lapso de cinco años, entre 1855 y 1860, es decir, por la época en que tuvieron lugar los disturbios del índigo.³ Todo lo anterior ocurría al mismo tiempo que la construcción de una red masiva de comunicación en Nadia –por caminos y por ferrovías. Como Garret escribe:

The district is ... very well served with railways. About 170 miles of the Eastern Bengal State Railway, all broad gauge, lie within its borders. The main line from Calcutta to Siliguri passes through the district, roughly from south to north; the distance from Kanchrapara on the south boundary to Damukdia on the Padma is about 92 miles, and this section has 21 stations.⁴

De acuerdo con Garret, la Junta distrital también comenzó a mantener 107 millas de vía de Clase I (metálico, con puentes y drenado), 230 millas de Clase IIA (no metálico, con puentes y drenado) y 392 millas de vías de Clase IIB (no metálico y parcialmente con puentes y drenado). Añádase a lo anterior 21 millas de vías de Clase IV (brecha pero no aplanado, parcialmente con puentes y drenado) y 52 millas de vías

² J.H.E. Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia* (Calcuta: Bengal Secretariat Book Depot, 1910 [La reimpresión del 2001, hecha por el Gobierno de Bengala del Este, ha sido usada para el presente texto. La paginación corresponde a la edición reimpresa] p. 155-56.

³ Ibid., p.149.

⁴ Ibid., p. 130.

de Clase V (clareado, parcialmente con puentes y drenado), y el lector tendrá una idea completa de cómo el distrito estaba perfectamente conectado.⁵

Las principales vías de Nadia eran los caminos entre Bagula y Krishnanagar, Ranaghat y Santipur, Krishnanagar y Santipur, Chuadanga y Meherpur, Chuadanga y Jhenida. Y, por supuesto, Krishnanagar era uno de los poblados mofussil de Bengala mejor conectados con respecto a Calcuta. Esta red colosal se había logrado a fines de dicho siglo. Sin embargo, por allá de la década de 1870, el sistema de comunicación era bastante eficiente. En 1878, el recién designado comagistrado de Krishnanagar escribe:

Krishnaghur [sic] was much more accessible than Mozufferpore [sic], for I started at 7 am from the Calcutta terminus of the Eastern Bengal Railway, and reached Buggoolah, the station for Krishnaghur, between 50 and 60 miles distant, in three and a half hours. There I found the buggy of the Collector Sahib's waiting my arrival, which was to convey me over the twelve miles of metalled road leading to Krishnaghur, the capital of the Nuddea district.⁶

Además, el comagistrado escribe:

[A]ccessibility from Calcutta enabled friends to come to us from thence, and us to make occasional trips to the capital.⁷

Evidentemente, a la sazón Calcuta, “la capital”, estaba bien conectada a Krishnanagar por los estándares de comunicación a mediados del siglo XIX. Desde la

⁵ Ibid., pp. 132-134.

⁶ *Life in the Mofussil, or the Civilian in Lower Bengal, by an ex-Civilian*. Escrito por un anónimo. [Londres: C. Kegan Paul, 1878], p. 3. La comparación con Mozufferpore o Muzaffarpur es porque el escritor había sido el Magistrado adjunto de Muzaffarpur antes de ser transferido a Krishnanagar.

⁷ Ibid., p. 15.

perspectiva de Garret podríamos decir que varias partes de Nadia también estaban bien comunicadas *entre sí*. Desde la visión de la administración inglesa, la construcción frenética de edificios y las actividades policíacas tenían que ver con el hecho de que “[t]he inhabitants here [i.e. Krishnanagar and Nadia] ... were no doubt much further advanced in education and civilization, and required a more elaborate administration ...”⁸ Abrigaríamos una duda constante en relación con Nadia, que era una de las áreas más fértiles de los asentamientos permanentes del imperio, y también los campos productivos del índigo mismo. En términos de recaudación de impuestos como de comercio, Nadia debía ser monitoreada. La red de caminos, por ejemplo, permitió la lógica de tejer y reunir nodos importantes de cultivo de índigo y de su producción, tales como Jhenida, Chuadanga y Meherpur. Ian Kerr ha elaborado un argumento similar sobre la lógica de la construcción del ferrocarril británico y de cómo era articulado no tanto según las necesidades de la población indígena y sus patrones de viaje, sino a los canales de flujo de capital y administración coloniales.⁹

Pareciera, por lo anterior, que Krishnanagar era una grande y animada ciudad colonial del siglo XIX. La inmersión en un caso específico a veces distiende nuestro sentido de escala y proporción. Sin embargo, éste no es el caso. Krishnanagar era, de hecho, un importante *sudder* o cuartel distrital. El distrito estaba dividido en seis subdivisiones: el *sudder* o Krishnanagar, Ranaghat, Meherpore, Chooadanga, Bongong y Kooshtea. Como una estación civil, Krishnanagar tenía algunos funcionarios europeos: el juez, un ciudadano de primera clase; el cobrador; el cirujano civil; el superintendente distrital el de policía y su asistente; el asistente del magistrado; y el comagistrado. Adicionalmente, estaban el director del Krishnanagar College, un

⁸ Ibid., p. 14.

⁹ Ian Kerr, *Building the Railways of the Raj, 1850-1900* (Delhi: Oxford University Press, 1995). Para un tratamiento sucinto del tema, ver Ian Kerr, ‘Introduction’ to Kerr (ed.), *Railways in Modern India* (Delhi: Oxford University Press, 2001).

asistente de profesor y un pastor protestante. El comisionado originalmente estaba localizado en Krishnanagar, aunque cambió su oficina a Calcuta desde 1968. Justificadamente, parecería que Krishnanagar se había vuelto una gran ciudad de factura colonial que podía competir con Calcuta por un lugar bajo el sol. Culturalmente, quizá, podría haberlo hecho como hemos visto en el capítulo anterior, pero en términos de la opinión británica en cuanto a las “comodidades de la vida urbana”, era aún un pueblecillo *mofussil*. El comagistrado describe su casa en Krishnanagar en términos de una vida idílica campirana:

Like all the houses at Krishnanagar, it [the house] was situated in a large park-like compound of some nine or ten acres; but there was no flower or vegetable garden, and these I proceeded to have made under my own supervision. The rains were just setting in, so that the ground was soft for ploughing; and by the end of August both were ready for the reception of seeds.¹⁰

Pero tal bendición bucólica tenía también sus costos.

In the *Mofussil* it is not possible to buy any eatable [sic] meat. Goat's flesh, it is true, is procurable; but that is not very nice; so we had to supply our own mutton, and for this purpose it was necessary to keep a flock of sheep, and “kill ourselves,” as the saying is among butchers in England. We used to kill once or twice a week, as the majority of members wished, and on certain fixed days. As a sheep divided into five parts, it was necessary that the number of members should be five, or some multiple of five, so that the one sheep, or more, could be divided properly among them. At Krishnaghur the club

¹⁰

Life in the Mofussil, p. 38.

consisted of five members only: the Judge, the Collector, myself ... and the two College officials.¹¹

Como esta larga cita trae a colación, tal era la vida fuera de Calcuta, “la vida en el *mofussil*” de Krishnanagar.

En mi opinión, esta ambivalencia entre el deseo de una paz idílica y la salud, y la necesidad de servicios urbanos, era aquella en que el primero sobrepasaba a la segunda en la mente de los caballeros del *mofussil*. Esta ambivalencia gradualmente fue, a través de lo que se denominó “una transferencia” por la cual todo esto era difícil e incómodo sobre la vida en el *mofussil*, culpada a causa de la corrupción y la naturaleza ingobernable de la población nativa. Vacío de la anomalía indígena, el *mofussil* era un lugar bendecido para el reposo tranquilo y dulce.

Un ejemplo adecuado de esta actitud viene de un escritor de un libro de viajes en 1858. Éste había sido invitado por el famoso plantador de índigo James Forlong —la oveja blanca en el rebaño negro¹²— a Mulnath, donde administraba una compañía de índigo perteneciente a Messrs. Hill y White.¹³ Debe notarse que el escritor aceptó la invitación como parte de su esfuerzo por convalecer de una larga enfermedad. Llegó a Mulnath en enero 15 y en enero 20 lo encontramos escribiendo en una carta que:

My present trip to Mulnath having ... been in some measure connected with a sanitary object, it is but proper I should report progress, as I think it would be doing an injustice to Mofussil life not fully to declare all its claim to our regard.¹⁴

¹¹ Ibid, pp. 16-17.

¹² *Hindoo Patriot*, Octubre 10, 1860.

¹³ *New Calcutta Directory*, Calcuta: 1857.

¹⁴ [Colesworthy Grant] *Rural Life in Bengal; Illustrative of Anglo-Indian Suburban Life; more particularly in connection with the planter and peasantry, the varied produce of soil and seasons; with copious details of the culture and manufacture of indigo* (1858), p.51

Como parte de su estancia en Mulnath, visita Krishnanagar. Ésta es su primera visita al pueblo y escribe que “Krishnanagar is, indeed, a delightful place, and for salubrity bears the very highest reputation.” Se embarca entonces en una larga descripción de Krishnanagar, como él siente: “it furnishes one or two features in Mofussil Life” que él “may have no other opportunity of mentioning.”¹⁵ Estas características de la vida mofussil incluyen una larga descripción de Krishnanagar marcada por un exceso poético que merece ser distinguida or entero:

The approach to Krishnanagar, which is exceedingly pretty and woody early indicates proximity to European city or town abode – A beautiful avenue of Teak trees, shaded a remarkably fine, smooth road, which at considerable length narrows, and then passes through a native bazaar, and under one of the most venerable and picturesque looking gateways of Hindoo architecture I have ever seen. It is a quadrangular building, or tower, now mouldering into ruins, pierced at all sides by corresponding arches, which originally all possessed gates of massive and very elaborately though grotesquely carved and studded wood. It would appear to have formed the outer tower or entrance to the Rajbarry, the palace or residence of the present Maha Rajah [king] Seeris Chunder Roy. Passing beneath the south arch of this building, and along a yet extensive well-kept road, we fairly entered Krishnaghur, and I, for the first time in my life, a *civil station*.¹⁶

La descripción, sin embargo, es seguida inmediatamente por páginas detalladas sobre la estructura administrativa de la estación civil. Incluso visita la cárcel acompañado por el doctor de la estación. Este testimonio es un ejemplo perfecto de un viaje de ensimismamiento que describe sólo el punto de vista colonial que en todas las instancias es intachable y muy benevolente. Éste es, por supuesto, ayudado por la

¹⁵ Ibid., pp. 57, 52-53
¹⁶ Ibid., p. 54.

reputación de su anfitrión, James Forlong. Y aún más, los “nativos” sólo entran sólo como adornos para enfatizar “the value of Mofussil life and habits.”¹⁷ Incluso cuando ellos actúan sirven para poner en relieve la benéfica naturaleza del gobierno colonial o para resaltar la condición “inmoral” de la vida doméstica entre la población súbdita. Mientras está en Mulnath, el escritor encuentra a un musulmán demente. Sobre él escribe:

The history of this poor man would appear to be a sad comment on the state of domestic morality – or immorality, which is declared to exist more than would be supposed probable among the lower orders of India.¹⁸

La condición del hombre era, supuestamente, resultado de haber sido envenenado por su “esposa infiel”, como el escritor afirma. El veneno –*dhutoora* o hierba del infierno, en este caso— en vez de matarlo lo volvió loco. Pero las circunstancias del hombre enloquecido son entonces expandidas para hacer un comentario sobre la inmoralidad doméstica de los “bajos órdenes de India”.

Reporta en su libro de viaje otra circunstancia de cómo la “bendición del mofussil” que él adora es frecuentemente viciada por los “nativos” —un *dacoity* o robo tiene lugar el 4 de noviembre. “Here was a new scene in Mofussil life – only unfortunately too frequent.” Describe el *dacoity* con su característica profusión de lenguaje: “the fellings of fellow creatures by fell men.”¹⁹ *Dacoity* o robo, como veremos, tenía un componente social más complejo que éste. Pero, en la presente discusión, es importante notar cómo los observadores europeos resolvieron la ambivalencia que tenían con respecto al mofussil y que lo volvía un lugar romántico e

¹⁷ Ibid., p. 52.

¹⁸ Ibid., p. 103.

¹⁹ Ibid., pp. 152-53.

incluso sentimental: si uno pudiera sustraer el “desafortunado” componente humano – las clases “bajas” o los hombres “caídos”— del paisaje del *mofussil*, en lo demás se encontraba “all the cheerful social and domestic comforts of life added to and enhanced by the sweets of mofussul [sic] quiet, pure air, and the rural aspect of the place.”²⁰

La ambivalencia de la perspectiva británica parecería, a primera vista, tener una correspondencia con la ambivalencia con que la élite de Calcuta miraba el *mofussil*. Esto fue discutido en el primer capítulo, sin embargo, la diferencia significativa que marca la actitud británica desde la que la élite de Calcuta opera a un nivel distinto. Primero, los británicos podían mantener sus estereotipos idílicos del *mofussil* separados del burdo populacho *mofussil* más efectivamente de lo que podía hacer la élite de Calcuta. En última instancia, la élite de Calcuta, como hemos visto, tenía raíces ancestrales en el *mofussil*. Para la élite de la ciudad, por tanto, la estrategia de establecer su exclusividad tenía que operar a un nivel de capturar el presente, limpio de las impurezas del *mofussil* ante su pasada gloria imaginada: todo lo que era bueno y glorioso en el pasado ha sido mancillado y lo que tenemos ahora es el *mofussil* escandaloso. Para los británicos, por otra parte, una simple afirmación de supremacía racial resolvía el problema. Más aún, capacitaba a los gobernantes a asumir una actitud que Bruce Berman ha llamado “autoritarismo paternalista” en su estudio de la Kenya colonial.²¹

Esta negación del caos, la imbricación de lo que era monstruoso del *mofussil* de habitantes nativos y el milagroso *mofussil* de habitantes británicos era más forzosamente articulada como el progreso del siglo y se volvió cristalizada en las primeras décadas

²⁰ Ibid., p. 27.

²¹ Bruce Berman, *Control and Crisis in Colonial Kenya: The Dialectic of Domination* (Londres: James Currey, 1990).

del siglo XX.²² Entre las secciones de la población urbana bengalí, no obstante, la tendencia tomó un rumbo diferente, a veces opuesto, en tanto que el *bhadralok* comenzó a buscar sus raíces y volvió a sus orígenes que el gobierno colonial, en su entendimiento, había tomado de ellos. Este es un aspecto que tomamos solo contextualmente y a lo largo de otras consideraciones, en el siguiente capítulo.

La ley y el orden de las cosas

A mediados del siglo XIX, la confusión y el traslape que ha sido apenas mencionado como una característica avasallante, eran características avasallantes de la realidad cotidiana del *mofussil*. Como la maquinadria administrativa colonial había complicado las vidas de la gente en el *mofussil*, los administradores coloniales fueron criticados por la falta de ley y orden en dicho espacio. A dondequiera que miraran, a cualquier nivel de oficialidad, se percibía la corrupción. No había duda de que la gente era comprendida en el sistema legal británico —el número de apelaciones a éste por la gente común era astronómico. El sinnúmero de asuntos legales hizo necesario para el gobierno colonial, asignar al magistrado el papel de adjudicador primario. De todos los casos que aparecieron por apelación, el magistrado tuvo la necesidad de decidir cuál de ellos era valioso para llegar hasta el juez. O más aún, se temía que el sistema legal se colapsara debido a la llegada de litigaciones menores. Y, no obstante, el monstruo legal simplemente no funcionaría. Esto era cierto en muchas partes de Bengala, pero particularmente cierto en Nadia.

La proliferación de casos de la Corte en Nadia, la mayoría de los cuales se relacionaban con plantadores, lo atestigua. El número promedio de civiles dispuestos anualmente creció hasta alcanzar 19737 en 1899, y la venta de timbres postales se

²² Para mencionar sólo dos textos ejemplares: David Douglas Cunningham, *Plagues and Pleasures of Life in Bengal* (1907); y Ethal Bleakley, *A Country Doctor in Bengal* (1928).

volvió una fuente importante de impuestos, siguiendo solamente a la recaudación de impuestos por la tierra.²³ Las cifras de Hunter muestran el incremento en el número de cortes civiles en el distrito durante el siglo XIX: “In 1706, there was only one Civil Court and one covenanted English officer. In 1800, there were 39 courts and two covenanted English officers in Nadiya. In 1883 [the year of the Ilbert Bill controversy], there were 26 magisterial court and of revenue and civil 18, with four covenanted English officers.”²⁴

Hay una razón específica para el incremento en el número de casos que analizaremos hacia el final de este capítulo. Más en general, sin embargo, una forma de explicar dicho aumento en el número de litigaciones es que la población en general tuvo que apelar al sistema legal como un esfuerzo desesperado. Esto debido a que, si una apelación era promovida contra un europeo, las oportunidades de un juicio justo parecían ser bastante bajas. Con los disturbios del índigo en las postrimerías de la década de los años cincuenta del siglo XIX, este aspecto de crisis legal se volvió aparente. Cuando Ashley Eden, quien había sido magistrado y colector de Barasat, apareció ante la Comisión para el índigo en 1860, proporcionó cuarenta y nueve casos que consideró para instancias de anulación de juicio.

W.F. Ferguson: In the forty-nine cases that you have ferreted out, as having occurred during the last thirty years, is it not the case that in more than half of them, Europeans have not been accused, or, if accused, have been acquitted?

Ashley Eden: There are scarcely any one of these cases, in which the European or the principal manager of the [indigo] concern has ever been put upon his trial, although in many of them, the Judges trying the cases have expressed strong opinions that such

²³

J.H.E. Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia*, pp. 151, 154.

²⁴

W.W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, Vol. II (Londres: 1875).

Europeans were themselves implicated in them; and it is this importunity and freedom from responsibility that I attribute the constant recurrence of these violent outrages.²⁵

Tras ser interrogado sobre si “a gross dereliction of duty on the part of the government not to prosecute Europeans,” Eden distingue entre los plantadores de índigo y otros plantadores europeos y nativos. Cita el caso de un cultivador de nombre Dick, asesinado por un británico llamado Jones, por un francés llamado Pierre Aller y “algunos sirvientes nativos”. Eden dice a la Comisión que el error yace en el sistema legal que no permite al Nizamat Adalat (la corte criminal distrital bajo el Sudder Ameen que es necesariamente un juez nativo) enjuiciar a los súbditos británicos de Europa. Mientras Pieer Aller y los “sirvientes nativos” eran encarcelados de por vida a manos del Nizamat Adalat, Jones, el súbdito inglés europeo, había sido absuelto por la Suprema Corte de Calcuta en el mandato de un jurado totalmente blanco “on precisely the same evidence as was brought against the foreigners and natives who were convicted in the district court.”²⁶ . La Comisión, entonces, pregunta a Eden:

Then, you consider that in that case justice was obtained in the Mofussil Courts and denied in the Supreme Court?

Eden: I consider that the Judges of the Nizamut Adawlut are fully as competent to come to a decision on the evidence before them, as a Calcutta Petty Jury. I shall therefore consider that in this instance a failure of justice occurred in the Supreme Court.²⁷

En el curso de la interrogación, Ashley Eden ofrece perspectivas más importantes sobre el funcionamiento de la ley y el sistema de orden del *mofussil*.

Do you not think that the occasional intimacy between the planters and officials is balanced by a similar intimacy between the ryots and darogah and native officials of the district?

²⁵ RIC, 3578.

²⁶ RIC, 3579.

²⁷ RIC, 3580.

Eden: My own experience leads me to believe that the fear of the planter's influence and fear of the representations he may make to their official superiors, render the police very apt to side with the planter's people when the opposite party were poor natives. My great difficulty has always been to get the police to act boldly and straightforwardly in cases of this sort. I have frequently had to find fault with the police for displaying an unjustifiable bias in favor of the planter.²⁸

Ahora bien, las simpatías de Ashley Eden no son difíciles de distinguir. Sus sentimientos son claramente antiplantocráticos. La inmunidad del plantador británico y su “libertad de responsabilidades” dondujeron a la recurrencia a actos violentos. Así pues, testificó en favor de permitir a los jueces y a los magistrados indios la jurisdicción de juzgar a ofensores británicos en casos criminales a nivel distrital, algo que no estaba permitido entonces. La gran controversia que rompió con la propuesta Ilbert en 1883-84 estaba todavía dos décadas lejos. Sin embargo, en Eden escuchamos los primeros ecos de una idea que se fortalecería a lo largo de los años y que encontraría su expresión legal en la propuesta Ilber durante el virreinato de Lord Ripon. Con la iniciativa Ilbert, un “levantamiento blanco” tuvo lugar en Bretaña y entre los pobladores en India. Éstos protestaron en varias lenguas y discusiones, todo lo cual estaba asegurado por un sentido general de ira racista y también por una retórica muscular y masculinista, como un estudio reciente ha revelado.²⁹ Los oponentes más fuertes de la iniciativa eran los propietarios de las plantaciones de té e índigo británicos en Bengala, que quizá temían que, a diferencia de los jueces británicos, los jueces indios no dejarían pasar el maltrato de los trabajadores indios.³⁰ Dados estos desarrollos dos décadas después, uno no puede

²⁸ RIC 3614.

²⁹ Mrinalini Sinha, ‘Reconfiguring Hierarchies: The Ilbert Bill controversy, 1883-84,’ en *Colonial Masculinity: The ‘Manly Englishman’ and the ‘Effeminate Bengali’ in the Late Nineteenth-Century* (Nueva Delhi: Kali for Women, 1997).

³⁰ Para un recuento general aunque crítico de la controversia, ver Edwin Hirschmann, “*White Mutiny*”: *The Ilbert bill crisis in India and Genesis of the Indian National Congress*

sino apreciar la perspectiva de Ashley Eden que enfatizaba el componente de interés propio de los plantadores británicos en alejarse de los límites de la jurisdicción local. .

Dicho esto, es interesante notar que las afirmaciones de Eden, mencionadas arriba, y a través de la evidencia que da ante la Comisión –lo que surge es un complicado sistema de dispensación de ley y orden. Como hemos visto, es posible –por tanto, tentador— describir este complejo legal como una confrontación entre los intereses británicos y un sistema legal extranjero por un lado, y la indefensión y explotación legal de los nativos por el otro, que no eran reconocidas por los oficiales coloniales como falta de autoridad e ilegalidad nativas. Los bengalíes irían a la corte sólo cuando no hubiera otro recurso extralegal restante para ellos. El aumento en el número de casos puede entonces ser explicado en términos de una mejor aplicación, penetración efectiva de la ley moderna colonial, o como el incremento en la cantidad de opresión que llevó a los bengalíes, lo quisieran o no, a la Corte.

Sin embargo, en mi opinión, una forma más productiva de pensar en este complejo legal es hacerlo en términos de “the meshing of colonial-modern law and popular-coeval legalities.”³¹ O, para usar la más elaborada y aguda observación de Saurabh Dube de relevancia en este punto, es “the mutual constitution of colonial law, popular legalities, and quotidian illegalities that articulates empire and modernity” y, podría añadir, construcción del Estado colonial moderno.³²

Cualquier situación humana, como he argumentado en la introducción, es el producto de, es sostenido por y es transformado a través de la interefectividad de procesos o de la sobredeterminación. En el capítulo anterior habíamos comenzado por explorar los límites de esta articulación interefectiva a través de una consideración de

(Nueva Delhi: Heritage, 1980); Christine Dobbin, ‘The Ilbert Bill: A Study of Anglo Indian Opinion in India, 1883,’ *Historical Studies Australia and New Zealand*, 13, 45, Oct. 1965: 149-66.

³¹ Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles* (Durham y Londres: Duke University Press, 2004), pp. 16-17.

³² Ibid., p. 102.

procesos religiosos y culturales. En este capítulo y a partir de él, nos relacionamos con los procesos paralelos, mutuamente constitutivos, de la política, la economía y la economía política. Nuestro punto de acceso es provisto por la discusión de arriba. Un rango de actores de orígenes aparentemente diversos ha venido a aparecer como bulto en un caos legal: el magistrado, el terrateniente, el plantador, el darogah o el inspector a cargo de la estación de policías, los *ryots*, los ladrones, etcétera. Una convicción en la “constitución de la ley colonial, las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas” y en la articulación interefectiva más amplia de los mandatos sociales que, si nos enfocáramos en cualquiera de estos actores, el efecto se extendería hasta comprenderlo todo. Como un problema de elección arbitraria, comencemos por tomar la figura social del paria, peligroso y criminal, el ladrón o *dacoit*, como era conocido en el uso popular como también en el vocabulario administrativo.

Al principio de este capítulo, ya he hablado de la proliferación de la actividad policiaca en Nadia en la segunda mitad del siglo XIX. Un área tan beneficiosa como Nadia, desde el punto de vista de la recaudación fiscal y el comercio, por supuesto, presupone un gran número de intervención legal-administrativa. La densidad de población de Nadia debe también haber demandado por completo la creación de políticas.³³ Sin embargo, todos estos factores todavía no parecen añadir nada a la necesidad de tal inversión gubernamental frenética. En mi opinión, la respuesta a un gran parte de esto radica en la existencia del *dacoit* o en la idea popular y gubernamental del mismo. Como uno selecciona los registros de la psicosis colonial sobre los *dacoits*, nos preguntamos quiénes eran éstos realmente.

Después de que Nadia fue establecida permanentemente, el distrito vino a ser sobrepasado por las actividades de los *dacoits*. Así era al menos como argumenta John

³³ “When the first Census was taken in 1872, the population of the district [Nadia] ... was 1,500,397. During the succeeding nine years, there was an increase of 10.8 per cent, the figures of the 1881 Census showing a population of 1,662,795.” Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia*, p. 51.

McLane.³⁴ Sin embargo, desde la mayor parte de los casos, parece que la práctica de mantener *lathiyals* o *lethels* era muy común entre los terratenientes. Estos eran bandas de guerreros profesionales armados con *lathis* o bastones. Normalmente, estos hombres que luchaban con bambúes eran usados para extraer dinero de los cultivadores. En circunstancias extraordinarias, los *lathiyals* eran enviados a un zamindar vecino. La noche proveía de una cubierta y las disputas sobre las propiedades eran arregladas por la fuerza. Incluso las disputas de sucesión eran frecuentemente arregladas así. El gobierno colonial no se opuso a esta práctica en todas las instancias, especialmente cuando estos merodeadores amenazantes aparecieron bajo el disfraz de vigilantes. El zamindar de Ula, Mahadeb Mukhopadhyay, junto con los aldeanos capturaron exitosamente y encarcelaron a una banda de dacoits enviada por un zamindar vecino. Los jueces de la Corte estaban tan impresionados por esta muestra de fuerza colectiva y de conservación de la paz que cambiaron el nombre del lugar a Birnagar, la ciudad de los valientes.³⁵

La gente común de Nadia, entonces, tuvo una idea clara de quiénes eran estos dacoits. Eran los mismos *lathiyals* que llegaban para extraer rentas vencidas de ellos. Solo si éstos pertenecían a un zamindar diferente, más que al propio, eran dacoits. Es con el tensamiento de la administración colonial y la expansión de las plantaciones de índigo que la idea del dacoit se volvió borrosa. El caso de Biswanath Sardar es un ejemplo típico. En su reporte, Dowdeswell registra el caso de un detalle mínimo. Biswanath era aparentemente un notable jefe de una banda que había sido capturado y enviado a la cárcel por un plantador de nombre Faddy. Pero Biswanath se escapó de la prisión y volvió para vengarse del señor Faddy y su huésped, el sr. Lechard, que estaba presente ahí por casualidad. Ningún asesinato fue reportado excepto aquel del *paik* que

³⁴ John R. McLane, 'Bengali Bandits, Police and Landlords after the Permanent Settlement,' en Anand Yang (ed.) *Crime and Criminality in British India* (Asian Studies XLVII, 1985).

³⁵ Kumud Nath Mallick, *Nadia-Kahini*, editado y anotado por Mohit Roy (Calcuta: Pustak Bipani, 1998 [primera edición 1910]), pp. 250-251.

había identificado a Biswanath ante la policía.³⁶ El reporte de Dowdeswell tiene cosas ominosas para decir de Biswanath, pero Suprakash Roy escribe sobre Biswanath en términos superlativos. Para él, Biswanath era el mesías de los campesinos, que sufrían bajo los puños de los plantadores de índigo.³⁷ Asimismo, el trabajo de Promode Sengupta que dice que desde el principio de las plantaciones de índigo en Bengala había habido una tradición de revueltas armadas entre los campesinos y las violaciones de la plantocracia. Biswanath era, pues, el héroe de una lucha tal.³⁸ Mientras éstas son fórmulas extremas, es verdad que Dowdeswell mismo afirma:

But robbery, rape and even murder itself are not the worst figures in this hideous and disgusting picture. An expedient of common occurrence with the dacoits merely to induce a confession of property supposed to be concealed is to burn the proprietor with straw and torches, until he discloses the property, or perishes in the flames ...³⁹

Y, por tanto, cualquiera que se pensaba se oponía al cultivo de índigo, era aprehendido como un dacoit.

La situación que tomó forma en la primera mitad del siglo XIX es más compleja. Las plantaciones de índigo no eran manejadas por la Compañía. En su mayoría eran trabajadas por gente que B. B. Kling llama intrusos. Es decir, británicos y otros plantadores europeos no empleados de la Compañía.⁴⁰ Estos europeos libres no eran confiables para aquella de ninguna manera. Los oficiales estaban preocupados de que la reputación de la Compañía entre los *ryots* se viera comprometida por la incontinencia y

³⁶ *Report on the police submitted by Mr. Secy. Dowdeswell* (1809).

³⁷ Suprakash Roy, *Bharater krishak bidroha o ganatantrik samgram* [Peasant Revolt and Democratic Struggle of India] (Calcuta, 1980).

³⁸ Promode Sengupta, *Nilbidroha o banglasamaj* [La revuelta del índigo y la sociedad bengalí] (Calcuta: 1978).

³⁹ *Report on the police submitted by Mr. Secy. Dowdeswell* (1809).

⁴⁰ Blair B. Kling, *Blue Mutiny: The Indigo Disturbances in Bengal, 1859-1862* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1966), pp. 38-62.

las atrocidades que los plantadores podrían hacer si se les daba total libertad de acción. Por supuesto, la principal preocupación de la Compañía era tener los impuestos fluyendo. Pero el ingreso que el índigo generaba era desviado en pagos. Si las actividades de los plantadores ahogaron ese ingreso, no debía ser canalizado. Por tanto, una solicitud de plantación a gran escala no era nunca permitida para el índigo. Los dos sistemas prevalecientes que eran permitidos eran el sistema *nijabad* y el sistema *raiya*. En el *nijabad*, como un sistema de plantación convencional, la factoría proporcionaba la tierra y la semilla, y contrataba a los agricultores, usualmente con todo e instrumentos de trabajo. El cultivo de tipo *nijabad* tenía lugar sólo en tierras adyacentes a las factorías y a los *chars*, tierras fangosas formadas por el cambio de curso de los ríos. Gran parte de la tierra dada al índigo, fuera en Nadia estaba bajo el tipo de cultivo *raiya* en tierras altas parcialmente inundadas y ubicadas fuera de los campos de las factorías. Las tierras *raiya* podían pertenecer a un zamindar indio (*be-ilaka*) o el plantador mismo podía ser el zamindar (*ilaka*), tal como los Pal Chaudhuris y De Chaudhuris de Ranaghat. Los raiyats cultivaban la tierra y tenían ciertos derechos sobre las tierras y sembraban índigo con otras semillas. Era entonces cuando el índigo se cultivaba en tierras *raiya* que éste causaba conflicto entre los intereses del raiyat y los zamindares indígenas.

Es mejor mencionar el caso del zamindar de Mirpur, Pyarisundari Debi. Sus intereses estaban en conflicto con los del plantador, de triste fama, Thomas Iwine Kenny, que estaba vulnerando sus *ryots* y sus tierras. Ella buscó arreglar el asunto a la manera tradicional, es decir, enviando dacoits al *Kuthi* de Kenny. Pero para su sorpresa, fue criminalizada como una dacoit y se metió en una enorme telaraña de procedimientos

legales. Perdió su propiedad entera en el proceso y tuvo que recomprarla a un precio exorbitante.⁴¹

Que sostener *lethels* o *lathiyals* era un privilegio de las clases terratenientes está establecido por el hecho de que lo plantadores británicos reprodujeron el sistema en sus plantaciones.⁴² Éste fue el inevitable resultado de no permitir el desarrollo de un sistema de plantación a gran escala. Estos hombres aquí designados como “the police or military division of the staff”⁴³ y la mayoría de ellos venía de Faridpur y Pabna donde pueblos enteros eran contratados como *lathiyals*.⁴⁴ Técnicamente los plantadores eran también dacoits. Pero la mayor disparidad en el trato de los plantadores y los zamindares locales nos llevó a asumir que nadie contrario a la plantación de índigo era considerado un dacoit. Ésta es la conclusión a la que he llegado, pero por la mínima parte de evidencia que viene de las memorias de Girish Bose como el *darogah* de Nabadwip. Él registra la conversación privada con el magistrado distrital Eliott y el Comisionado distrital:⁴⁵

Commissioner: *Darogah*, do you know Baikunthanath Majumdar of Mahatpur?

Darogah: I've heard of him but never seen him.

C: Do you know what sort of a person he is?

D: As far as I know he is the diwan of the indigo planter Patrick Smith. He must be very rich too.

C: Would you know if he is involved in dacoity, theft...?

⁴¹ S.M. Saukat Ali, 'Pyarisundari: nil bidroher netri' [Pyarisundari: el líder de la revuelta del índigo in *Chhuti*, Mayo 9, 1986.

⁴² RIC, 2088 ff.

⁴³ RIC, 2092.

⁴⁴ W.S. Seton-Karr, 'Indigo in lower Bengal,' en *Calcutta Review*, VII, Enero-Febrero 1847: 186-219. Ver también Lal Behary Day, *Bengal Peasant Life or Govinda Samanta* (Londres: 1909), p. 327.

⁴⁵ Girishchandra Basu, 'Sekaler Darogar Kahini' [La historia de un *Darogah* en aquellos días], en *Dushprapya Sahitya Samgraha* editado por Kanchan Basu: (Calcuta: Reflect Press, 2002).

D: No sahib, but I have heard that he oppresses the raiyats to further the interests of the planters.

C: If I order you will you dare to arrest him?

D: That is my work. Why shouldn't I dare?

C: You are speaking like a greenhorn. You don't know how powerful Baikuntha is. That is why you dare to say all this. And moreover he does not stay within the jurisdiction of your thana.

D: If I take a lot of people along with me, wouldn't I succeed?

C: No. Because that entire area is under the planter's sway. Nobody would help you against Baikuntha. Especially, if Baikuntha comes to know that we are preparing to arrest him, then it will become impossible to arrest him in a lifetime. And that is exactly why I have called you to this solitary place. I've come to Krishnanagar to plan a way to arrest him. Elliot told me that you know a lot of tricks. If you wish you can get him arrested without much trouble and if you succeed, we will be very pleased with you.

D: If you do not hurry me much, then I can get him for you.

C (handing a *parwana* or arrest-order over to the *darogah*): Take your time. I have no objections to that. But I must get him in the end. It would be of great help to me.

D: What wrong has he done that you are so desperate to catch him?

C: Baikuntha is the chief bandit of the area. Probably you are hearing this for the first time. But I have confirmed evidence that he is the gang leader. He has a number of dacoits working under him. He loots. That is how he got rich.

D: Does the planter know of his real self?

C: That I cannot say. It is the workers of the *kutbi*, I have heard, whom he has trained as dacoits. But I also know this that the planter trusts and respects him a lot and the whole place, including the running of the zamindari, has been entrusted to him.

Lo que es intrigante en este aspecto es que incluso un diwan, que era empleado de un plantador y que era extremadamente popular tanto con el plantador como con los

raiylats —esto está claro en la conversación— podría ser etiquetado como un “dacoit”. Estoy especulando sobre la base de esta evidencia de que el dacoit era un constructo de perpecciones múltiples: para los raiylats, el zamindar o *lethels* del plantador conocían la definición; para los plantadores, cualquiera que se opusiera a la plantocracia bastaba; para el gobierno, cualquiera que obstruyera la colecta de impuestos y el fluir del comercio podría ser un dacoit. En otras palabras, uno que era *persona non grata* para el Raj, sus colgadores y la gente podían ser considerados un *dacoit*.

En la conversación anterior es interesante el tono: los funcionarios más altos de la administración regional, el magistrado distrital y el comisionado, no menos, consultan al jefe de estación de policías, un *darogah*; pero el tono conspiracional no puede dejar de notarse. “He venido a Krishnanagar”, dice el comisionado, “para planear una forma de arrestarlo”. Y ¿cuál es el plan finalmente? El *darogah*, que tiene una reputación de conocer “muchos trucos”, tenía que hallar una forma de aprehender a Baikuntha. Hasta entonces, el gobierno colonial estaba dispuesto a esperar. Este elemento de maniobra extralegal de parte de los funcionarios del gobierno colonial va a confirmar el desorden de la “ley colonial, las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas”. Para llamar corrupto a esto, inmoral e ilegal, debería asumirse una posición purista de racionalidad legislativa. Desde mi punto de vista, una estrategia más productiva de entender debería ser guiada por un impulso hermenéutico para reconocer el mundo tal como es —cómo se reúne y cómo divide— más que dictar cómo debería ser.⁴⁶

Desde este punto de vista, el magistrado es una figura tan representativa de la ley colonial moderna como tan involucrada en las ilegalidades cotidianas. Él viene a su oficina tarde, donde se sienta completamente despreocupado de los procedimientos.

⁴⁶ I am heavily indebted to the class lectures of Saurabh Dube over the last three years which have enabled me to orient my thinking in the fashion elaborated above.

Después de cada presentación de un caso que ha sido hecha para él, su alguacil nativo se dirige a él y le dice si el caso debiera ir a la corte o no. El alguacil, entonces, es la persona que se encarga del espectáculo. Él es el que recibe los sobornos si el caso debe recibir un voto aprobatorio del magistrado.⁴⁷

El *darogah* también es una figura limítrofe de la ley como el magistrado, si no es que más. Los registros coloniales comúnmente hablan sobre la dificultad de encontrar un *darogah* honesto. Él es digno de mención especial. Después del levantamiento en el pueblo de Akipore, localizado en la división policíaca de Raneeghat, James Forlong, el plantador, entra en la escena del crimen. Forlong escribe al magistrado de Shantipur para reportar el crimen:

We... rode to the scene of the Dacoity, where we found the Darogah and his men. The former appeared to be a very respectable intelligent man – one who it was difficult to bring the mind to suppose could be one of that corrupt body I have so frequently abused. There are exceptions, no doubt, to all rules, and this it is possible, may have been one.⁴⁸

La ansiedad en torno al “cuerpo corrupto” de los darogahs tiene que ver con la creencia administrativa de que los darogahs estaban coludidos con los dacoits, haciendo imposible que la ley los rastreara. Para los darogahs era la ley a nivel del suelo la que debía hablar. Si el darogah tenía una participación en el botín, entonces los dacoits podían mezclarse fácilmente con la población de los pueblos.

De la obra *Confession of Meajahn, Darogah of police*, no sólo escuchamos historias similares sino también proporciona una cantidad de trabajos implicados en esta “ley colonial” --complejo de ilegalidad popular y contemporánea—. A cada paso

⁴⁷ Chap. X: ‘Doings in Mofussil Courts,’ in *The Confessions of Meajahn, Darogah of Police, dictated by him and translated by a mofussilite* (Calcutta: Wyman & Co. Publishers, 1869), pp. 85-95. Also, Peary Chand Mitra, *Alaler Gharer Dulal*.

⁴⁸ [Grant], *Rural Life in Bengal*, p. 195.

encontramos benefactores y beneficiarios, todos entrelazados en la “práctica” de la ley desde el oficial de policía más bajo o *chuprassy* en una estación policiaca hasta el puesto más alto, la augusta oficina del magistrado. Todo esto era hecho en una atmósfera de, podría decirse, deferencia mutua entre las diferentes oficinas de gobierno, pero significativamente sin baños de pureza. No hay sentido de haber actuado mal que hable en su conciencia. Se asumía entre los bengalíes, por lo menos, ser ésta la forma del mundo.⁴⁹ En una sección titulada *An Episode of Mofussil life*, Meajahn nos dice:

The best stroke of business I ever did proceeded from an appalling outrage committed upon the police by the retainers of a native zamindar. It was of a nature that struck terror into all of us, from the darogah down to the lowest *chuprassy*. It was nothing less than the murder of a thannah darogah in broad daylight, in the presence of a magistrate surrounded by his police, and in the presence of scores of spectators.⁵⁰

El mejor negocio que había era, por supuesto, el que se relaciona con las rampantes extracciones de impuesto de todas las facciones involucradas —un proceso que resultó en un Meahjahn más rico—.

Un método adoptado por el administrador colonial para desenraizar la corrupción en un sistema era el empleo de los tristemente célebres *goyendas* por Blaquiére, primero como magistrado de Nadia y después como Superintendente (o inspector general) de la policía. Pero, entonces, los *goyendas* eran ellos mismos una espina en la consciencia de la ley. Eran extralegales, despreciados por la mayor parte de los jueves de las cortes del *Mofussil*. ¿Quiénes eran estos *goyendas*? La primera referencia a uno está quizá en el reporte de Dowdeswell que habla de de que Biswanath mató a un *paik* de Faddy. Él había identificado al dacoit para la policía. Aunque el

⁴⁹ Cap. XI: ‘Mofussil Dodges,’ y Cap. XIII: ‘Meajahn’s Revenge and Thannah Mysteries,’ en *Confessions of Meajahn*, pp. 97-107, 120-123.

⁵⁰ Cap. IX: ‘An Episode of Mofussil Life,’ en *Confessions of Meajahn*, p. 75.

término *goyenda* no se usa para un *paik*, él parece usarlo perfectamente en el rol de lo que dentro de una década será llamado como los *goyendas* de Blaquiere. Esta práctica condujo a un gran número de controversias en la época y era fuertemente denunciado por uno o dos de los magistrados y algunas autoridades judiciales, especialmente por el juez de la Corte del Circuito de la división de Murshidabad. Era, no obstante, aprobado por el gobierno y aceptado por el Nizamal *adalat* como registra el siguiente extracto, que trata sobre la manera como los *goyendas* deberían ser empleados. La cita ha sido recogida por J. H. E. Garret:

The established duty of *goyendas* is to discover the haunts of the dacoits, to watch their movements, to mix with them occasionally, with the view of obtaining accurate intelligence respecting their operations and designs for their employer, to communicate to him the result of their observations and enquiries, and, finally, to point out to *goyendas*, who are usually regular police officers the persons of the individuals whom the magistrate, in the discharge of his public functions, may order to be apprehended.⁵¹

Indigo al fin

Las confesiones de Meahjahn, además de proporcionar una sociología política valiosa como articulada en las instituciones legales y en la ley, también proporcionan la causa clave de la tensión en Nadia a mitad del siglo XIX. Durante su desempeño como darogah, su principal preocupación, es decir, la principal fuente de “negocios” era el antagonismo entre el zamindar bengalí Pratap y el plantador de índigo, el sr. Black. Aunque las simpatías del darogah eran para Pratap, las responsabilidades de su oficina lo hicieron inclinarse del lado del plantador al politizar el asunto. Es importante recordar que esto es acorde con lo que Ashley Eden afirmaría que era la situación en el mofussil durante su presentación ante la comisión del índigo. Dicho ambiente de

⁵¹

Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia*, p. 41.

confrontación violenta entre el zamindar y sus *ryots*, por un lado, y el plantador europeo, por el otro, fue el origen de los disturbios del índigo. Los factores que llevaron a los disturbios, la coyuntura de eventualidades que los produjeron, están también bien documentados⁵². Yo, sin embargo, me enfocaré en una característica que subyace en todas las discusiones de los disturbios del índigo pero que es pocas veces vista frontalmente. El carácter de los disturbios fue dispuesto por un conflicto entre dos sistemas incompatibles de tierra y de relaciones de propiedad que estaban en operación en el siglo XIX en Bengala colonial.

Los años entre la consecución de Divani a Bengala, Bihar y Orissa (1765) y la implementación del Asentamiento Permanente (1793) estuvieron marcados por una actividad febril en los círculos administrativos de la Compañía inglesa de las Indias orientales. El clamor era aparecer con un método viable de recolección de impuestos en los territorios de la Compañía.

En última instancia, era el asentamiento permanente el que parecía el más adecuado para Lord Cornwallis, el entonces gobernador general de los territorios de la Compañía inglesa en el sur de Asia. El impuesto por la tierra de cada terrateniente era fijado permanentemente en una cantidad y éste tenía que pagar el monto fijado al gobierno de la Compañía en un plazo estipulado —la tristemente célebre “ley crepúsculo”—. Si el terrateniente fallaba en cumplir esto, sus tierras pasaban a propiedad del gobierno británico y subastadas a un nuevo propietario que se comprometía a pagar el impuesto a tiempo. Esto no era una amenaza ligera. La *paragannah* de Yusufshahi, anteriormente propiedad del Raja de Natore, fue adquirida por cinco familias: los

⁵² Ver Benoy Bhushan Chaudhuri, *The Growth of Commercial Agriculture in Bengal, 1757-1900* (Calcuta: Indian Studies, 1964); C. Fisher, ‘Planters and Peasants: the Ecological Context of Agrarian Unrest and the Indigo plantations of North Bihar, 1820-1920,’ en C. Dewey y A.G. Hopkins (eds), *The Imperial Impact: Studies in the Economic History of Africa and India* (London: Institute of Commonwealth Studies, 1978); Peter Robb, ‘Peasants’ Choices? Indian Agriculture and the Limits of Commercialization in Nineteenth-Century Bihar,’ *Economic History Review*, XLV, 1, 1992; Peter Robb, ‘Bihar, the Colonial State and Agricultural Development in India, 1880-1920,’ *Indian Economic and Social History Review*, XXV, 2, 1988; y el más importante, B.B. Kling. *The Blue Mutiny*.

Tagore de Calcuta, los Banerjee de Dacca, los Sanyals de Sallop, los Parrasis de Sthal y los Bhaduris de Porjona⁵³, durante los años de 1796-1815, cuando la porción mayor del estado de Natore fue fragmentado para mejorar la colecta de impuestos bajo la ley de venta de 1793.⁵⁴

El asentamiento permanente era por mucho el producto de valores de la política económica de su tiempo: de los fisiócratas, y de los utilitarios dirigidos por Jeremy Bentham. El asentamiento permanente crearía una nueva filosofía social propiedad de propiedad privada. En palabras de Ranajit Guha:

The social philosophy upon which this doctrine [i.e. the physiocratic doctrine] implicitly rested consisted in placing above all else private property, especially property in land.⁵⁵

Si la propiedad privada de la tierra era conferida, la administración de la Compañía creyó que esto ocasionaría que los propietarios estuvieran más interesados en mejorar su tierra a fin de obtener prosperidad. En palabras del mismo Lord Cornwallis:

It is for the interest of the State, that the landed property should fall into the hands of the most frugal and thrifty class of people, who will improve their lands ... and thereby promote the general prosperity of the country.⁵⁶

Insistir en un origen ideológico del asentamiento permanente no debe quitarle al evento histórico su etiología práctica: la recolección del producto de las granjas de forma

⁵³ *Bengal Judicial (Police) Proceedings*, 448/111-113, July 7 1873; *Hindoo Patriot*, July 7, 1873; *Friend of India* July 24, 1873; *Englishman* July 26, 1873.

⁵⁴ Radharaman Mukherjee, *Occupancy Ryot* (Calcuta: 1919), p. 74, Reg. VIII of 1793. Para una historia similar, ver Sharifuddin Ahmed, 'The Permanent Settlement and the Dinajpur Raj,' *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 41, no. 1 (1996): 55-68.

⁵⁵ Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, (Durham y Londres: Duke University Press, 1996), p. 97

⁵⁶ Governor General's Minute, Septiembre 18, 1789, *Fifth Report*, vol. II, p. 512.

efectiva y óptima era en verdad de gran importancia para los arquitectos del asentamiento. Pero rastrear los apuntalamientos ideológicos nos hace darnos cuenta de por qué los colonizadores creyeron que un asentamiento permanente de impuesto más que un asentamiento temporal y flexible, podría resultar en un impuesto obligado. En las inimitables palabras de Guha: el “intellectual climate of the late eighteenth-century was vigorous enough to have, under certain circumstances, a positive influence on the form and order of interests, much as a hard-blowing wind would shape a dune.”⁵⁷

La introducción de las cuasi-plantaciones de índigo a Bengala central, sin embargo, modificaron estas felices esperanzas. Éstas eran cuasi-plantaciones en el sentido de que la economía de la plantación, principalmente ganadería para venta y pago de remesas, no estaba encapsulada ni separada de los zamindares de asentamientos permanentes que principalmente contribuían al impuesto para el gobierno. Bajo la operación de esta economía “dual”, la distinción entre tierra de índigo y tierra de arroz, que se comerciaba y pagaba como contribución, se volvió confusa, en especial en aquellas partes donde el cultivo de tipo be-ilaka raiyati era practicada. Casi todo el cultivo de tipo raiyati de índigo tenía lugar en distritos contiguos a Nadia y Jessore.

Nadia pagó un gran impuesto de tierra a la Compañía que no pudo pagar a la postre. En 1790-91, el distrito pagó 1359935 rupias. En 1799-1800, pagó 1349663 rupias. En 1850-51, pagó 1174492 rupias. Las sucesivas caídas no se deben a la alteración en los promedios de recaudación fiscal, sino a transferencias alejadas de porciones alejadas del distrito a otros distritos.⁵⁸ Mientras el cultivo de índigo se mantuvo como provechoso, el zamindar y los platadores trabajaron juntos en Nadia en un clima de mutua tolerancia. Y esto no produjo unadisrupción en el fluir del impuesto o en la distribución de índigo. Pero entre 1848 y 1858 la producción de índigo promedió

⁵⁷ Guha, *A Rule of Property for Bengal*, p. 19.

⁵⁸ W.W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, Vol II (London, 1875).

23 por ciento menos de lo que se tenía previsto para la década anterior.⁵⁹ Inundaciones y tormentas disminuyeron la producción en dos de los distritos principales de índigo, Nadia y Jessore, otro 15 por ciento en los 5 años precedentes a los disturbios del índigo.⁶⁰ En 1860, el teniente gobernador de Bengala calculó que el *ryots* perdería 7 rupias por bigah cuando cultivaba índigo en lugar de otra siembra.⁶¹ Ahora, el índigo no era una siembra sencilla. A diferencia del arroz, necesitaba de un tiempo meticuloso y de una atención escrupulosa para ser deshierbada. Si se colocaba sobre el suelo tras su cosecha, se fermentaba. Cuando la laboriosa y demandante labor de cultivo de índigo se hizo benefisiosa también, los *ryots* reaccionarios, a veces con violencia, contra el cultivo de índigo marcando el inicio de los disturbios de 1859 a 1862.

A la comisión del índigo le dijo Manesh Chaterjee en julio 18 de 1860 que “according to their present temper and feeling” los *ryots* probablemente no plantarían índigo de nuevo.⁶² ¿Qué tenían que decir los *ryots* por sí mismos? Aquí una muestra de sus respuestas:

—Not for two bundles a rupee, not for a bundle a rupee nor for 100 rupees a beegah.⁶³

—I would rather go to a country where the indigo plant is never seen or named.⁶⁴

—Rather than sow indigo I will go to another country; I would rather beg than sow indigo.⁶⁵

⁵⁹ Computed from the production figures given in W.M. Reid, *The Culture and Manufacture of Indigo* (Calcutta: 1887), pp. 163-65; and *Economist*, London: 1846-66, *passim*.

⁶⁰ Garrett, *Bengal District Gazetteers: Nadia*, p. 74 and L.S.S. O'Malley, *Bengal District Gazetteers: Jessore* (Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot, 1912), p. 77.

⁶¹ C.E. Buckland, *Bengal under the Lieutenant Governors*, Vol. I (Calcutta: 1902; second edition), p. 249.

⁶² RIC, 3529.

⁶³ RIC, 1163.

⁶⁴ RIC, 1180.

⁶⁵ RIC, 1216.

Como estaba dispuesto permanentemente, el flujo de impuestos para el gobierno colonial se veía quizá un poco afectado por este desarrollo. En este sentido, Daniel Thorner está tal vez en lo correcto al señalar que no es adecuado pensar que el asentamiento permanente creara la propiedad privada en cuanto a la tierra por los beneficios estables del asentamiento permanente así como también la propiedad absoluta finalmente adjudicada a la autoridad imperial.⁶⁶ Pero, dada la volatilidad de la situación, había seguramente una oportunidad de disrupción de la ley y el orden en las áreas afectadas que podían alterar la recaudación de impuestos. El gobierno colonial no perdió de vista el punto. J. P. Grant, el teniente gobernador de Bengala, expresó estas preocupaciones cuando escribía lo siguiente:

If anyone thinks that such a demonstration of strong feeling, of hundreds of thousands of people as we have just witnessed in Bengal, has no meaning of greater importance than an ordinary commercial question concerning a particular blue dye, such a person, in my opinion is fatally mistaken *in the signs of the time*.⁶⁷

A partir de esto se formó la Comisión del índigo. Sin embargo, a esta cuota de ansiedad gubernamental debe añadirse que el índigo, para el gobierno, había probado ser un aliado constante de la inestabilidad económica. En casi todos los años de 1839 a 1847 el precio del índigo cayó.⁶⁸ Aunque el precio del índigo en el mercado de Londres casi era el doble entre 1847 y 1857, era una compensación por la inflación mundial.⁶⁹ Por consiguiente, entre 1855 y 1860, los precios en los distritos principales de índigo

⁶⁶ Cited in D.N. Dhanagare, *Peasant Movements in India, 1920-50* (Delhi: Oxford University Press, 1992), p. 32.

⁶⁷ John Peter Grant, 'Minute by the Lieutenant Governor of Bengal on the Report of the Indigo Commission,' reproduced in full in C.E. Buckland, *Bengal under the Lieutenant Governors*. The quote is from December 17, 1860. Emphasis added.

⁶⁸ *Economist*, London, Feb 15, 1845 and May 9, 1846.

⁶⁹ Daniel H. Buchanan, *The Development of Capitalist Enterprise in India* (New York: Macmillan, 1934), p. 242.

subieron de 50 a 100 por ciento, minando así el margen de beneficio posible.⁷⁰ Por tanto, al principio del siglo XX, el índigo encontraría su mercado cautivo por los tintes de anilina sintética, inventada por los alemanes. La carrera económica del índigo vendría así a su término. Puesto que la renta fiscal de la tierra se había fijado permanentemente en 1793, los terratenientes o zamindares habían amasado fortunas inmensas al tomar ventaja del espacio en el impuesto de renta, que se había ampliado a mediados de ese siglo para cambiar en los precios y en la extensión del cultivo. Dada la falla económica del índigo como siembra cultivable y el apacible campesinado en Nadia, los zamindares veían ahora sus fortunas arruinadas. Para los zamindares, cualquier cosecha los hacía más ricos. Para los plantadores, sin embargo, la principal fuente de prosperidad era el índigo. Cuando los *ryots* rechazaron cultivar índigo, no tenían otra opción más que elgir el camino de la fuerza. Esto constituyó el corazón del conflicto entre los zamindares y los *ryots* por un lado, y los plantadores por el otro, lo que también explica la poco posible unión de algunos zamindares y de los *ryots* en Nadia a fin de expulsar el índigo de sus tierras.

Entre los zamindares estaba Ramrutton Roy, cabeza de la rama senior de la familia Narail de Jessore. Sus vastas propiedades, agrandadas a expensas de zamindares pequeños, se extendieron de Jessore a Nadia, Pabna y Faridpur.⁷¹ Mohesh Chandra Chatterjee, uno de los agentes de Ramrutton Roy, era considerado por el magistrado distrital como el más peligroso agitador en Nadia.⁷² Otros dos zamindares prominentes que discretamente tomaron parte en los disturbios del índigo eran Srigopal Pal Chaudhari y su hermano, Shan Chandra Pal Chadhari. Sus zamindares se ubicaban

⁷⁰ RIC, Appendix III

⁷¹ J. Westland, *A Report on the District of Jessore: Its Antiquities, Its History, and Its Commerce* (Calcuta: 1874; segunda edición revisada), p. 167 ff.

⁷² *Bengal Judicial (Police) Proceedings*, Government of Bengal, 259, Marzo 29, 1860.

principalmente en el Jessore occidental.⁷³ La casa de Srigopal en Ranaghat en Nadia, era el lugar de reunión de otros terratenientes con sentimientos antiplantadores, donde también se reunían su hermano y Ramrutton Mullick.⁷⁴ A partir de estos ejemplos, vemos que los zamindares involucrados en los disturbios del índigo tenían propiedades en Nadia y Jessore.

La participación en los disturbios del índigo era, sin embargo, mucho más compleja de lo que ha sido mostrado. Una gran parte de la población que participó en el movimiento de forma activa estaba compuesta de abogados bengalíes –los vakils y los mukhtars de las cortes mofussiles. Cuando el odiado teniente gobernador, Sir Frederick Halliday, primereramente viajó por Bengala en agosto de 1854, los zamindares, vakils y mukhtars del distrito de Nadia le solicitaron remediar “la tiranía y la opresión” de los plantadores del índigo que como ellos escribían, era un “topic of indignant animadversion in every rank of native society”. Halliday, con característica indiferencia, calificó la petición de “vague and probably not credible” y no hizo nada por investigar los agravios.⁷⁵ Otro caso a menor escala ha sido registrado en *Life in the Mofussil*:

[A] mookhtyar (attorney) was sentenced to six months’ imprisonment and a fine of £ 20 for advising certain clients not to sow indigo. The law enacted punishments for persons preventing ryots sowing indigo by intimidation; and the Deputy Magistrate had twisted this into meaning that a lawyer could not give his clients advice in such cases.⁷⁶

⁷³ Westland, *A Report on the District of Jessore*, pp. 146-147. Para un estudio fascinante de las cambiantes fortunas de la familia Pal Chaudhuri, ver Ratnalekha Ray. ‘The Changing Fortunes of the Bengali Gentry under Colonial Rule – Pal Chaudhurs of Maheshganj, 1800-1950,’ en *Modern Asian Studies* 21, 3, 1987: 511-519.

⁷⁴ *Bengal Judicial (Police) Proceedings*, 259, Marzo 29, 1860.

⁷⁵ *Ibid.*, 117-22, Octubre 26, 1854.

⁷⁶ *Life in the Mofussil*, p. 11.

Aunque de menor magnitud, este incidente nos da una visión al interior de los trabajos cotidianos de resistencia al cultivo del índigo. También nos da una idea de cómo profesionales bengalíes del *mofussil* podían participar y a veces guiar con su consejo el espíritu de los levantamientos. En ocasiones eran voluntarios en sus servicios. En 1860, un mukhtar, de vocación pública y con “una buena educación inglesa”, publicó en el *Hindoo Patriot* un anuncio de solicitud de empleo como zamindar u otros cargos en las cortes de Nadia y Jessore, diciendo que haría el mismo trabajo por una remuneración más pequeña en lugar de “illegal exactions of the present uneducated and badly trained mukhtars”.⁷⁷

Más aún, la importancia de los disturbios del índigo en la historiografía de Bengala debe mucho a la participación de los intelectuales en Calcuta. Éste era un grupo que consideraremos con mayor detalle en las siguientes secciones.

Procesos de clase: un paseo teórico

¿Tan amplia base del aspecto participativo de los disturbios del índigo diluye el aspecto de clase del movimiento? Aunque dicha pregunta parezca fácil a la luz de la reciente literatura sobre la labor industrial y rural, en el presente contexto es aún una pregunta importante por responder. Hay dos razones para esto: primero, la literatura nacionalista marxista en Bengala del Este, gobernada por el partido comunista, ha retratado la participación en términos de un “campesino” que se levanta una “lucha de clases”. Todas las otras participaciones eran marginales o conducidas por otro tipo de interés personal. En segundo lugar, mi argumento es que ampliar el espectro de esta participación -y, seguramente, ésta tenía una base amplia— no aleja la dimensión de

⁷⁷

Hindoo Patriot, Abril 21, 1860.

clase de los disturbios como muchos historiadores oficiales de Bengala del Este querrían hacernos creer.

Elaboremos este argumento con mayor extensión. La literatura reciente sobre el trabajo ha hecho una tarea invaluable en términos de liberar el trabajo de su unidimensionalidad económica.⁷⁸ De clase. Un amplio tema que une mucho de la reconceptualización reciente del trabajo tiene que ver con establecer la antropología y la sociología del trabajo. Los trabajadores industriales o agrarios –no eran concebibles en términos de economismo puro. Los múltiples líos de su localidad, género, religión y su pertenencia social fractura la vieja idea economista del trabajo y enriquecen su comprensión de lo mismo en términos de estar-en-el-mundo. Sin embargo, el culturalismo ha venido a reemplazar el viejo economismo. Tal cambio tiene a desplazar los estudios del trabajo, clase e historia en dos campos opuestos que podrían funcionar por separado. Mientras la literatura marxista continúa escribiendo sobre los disturbios del índigo en términos de levantamientos de campesinado / claseclase, mi estudio podría ahora cumplir la tarea de contribuir al campo culturalista enfatizando más una dinámica inclusiva y participativa. Mi intención, sin embargo, es diferente.

La convicción en la articulación interefectiva de lo social me capacita a dirigir la cuestión de participación desde el interior de marcos teóricos de “clase”. Siguiendo a Marx, es posible conceptualizar “clase” como un proceso que es interefectivamente

⁷⁸ La literatura reciente a la que aludo es, de hecho, un cuerpo masivo de invaluable labor. Más cercanos a nuestro contexto están: Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge South Asian Studies, no. 44 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Dipesh Chakrabarty, *Re-Thinking Working Class History: Bengal 1890-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1989); Samita Sen, *Women and Labor in Late Colonial India: The Bengal Jute Industry*, Cambridge Studies in Indian History and Society, no. 3 (New York: Cambridge University Press, 1999). Sin embargo, se debe mencionar también los influyentes trabajos de Rajnarayan Chandavarkar, *The Origins of Industrial Capitalism in India: Business Strategies and the Working Class in Bombay 1900-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Jan Breman, *Of Peasants, Migrants and Paupers: Rural Labor Circulation and Capitalist Production in West India* (Delhi: Oxford University Press, 1985); y Chitra Joshi, *Lost Worlds: Indian Labor and its Forgotten Histories* (Londres: Anthem Press, 2005). Dos volúmenes clave en mi opinión son: Mark Hölmstrom (ed.), *Work for Wages in South Asia* (New Delhi: South Asia Books, 1990); y Peter Robb (ed.), *Dalit Movements and the Meanings of Labor in India* (Delhi: Oxford University Press, 1993).

constituido y transformado históricamente –una contención que nos permitiría pensar en una participación con base más amplia en los disturbios del índigo sin adherirse a ninguno de los campos dominantes.

Peter Robb, en un reciente ensayo, ha criticado la inclusión de los disturbios del índigo entre los “movimientos del trabajo” en una colección de documentos publicados por el Consejo Indio de Investigación Histórica.⁷⁹ ¿Por qué Robb considera tal inclusión una falacia? Explica así:

[T]he indigo system repeated and distorted features of an earlier and continuing politico-economic regimen. It was based on advances and debt, and also extra-economic power. It involved an alliance between rentier, trading and administrative powers, and also between village-level and external elites. Hereditary obligations played an important part in securing indigo production, as did local and personal rather than general or public law.

Para Robb, una sociología tan variada no puede justificar la descripción de los disturbios del índigo como “an example or at least a step towards a capitalist exploitation of labor.”⁸⁰ Cuando la participación en un “movimiento” es sociológicamente dappled, no puede haber duda de llamarlo “lucha de clases”. Si no hay lucha de clases, no hay movimiento laboral. En esta confrontación, lo que emerge es una idea homeostática de clase y lucha de clases. Ambos partidos, Robb y los editores de ICHR, debo decir, tienen la misma perspectiva conservadora de clase y trabajo,

⁷⁹ Peter Robb, ‘Labor in India 1860-1920: Typologies, Change and Regulation,’ *Journal of Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 4, No. 1 (Abril 1994), pp. 37-66. La colección de documentos que él critica es S.D. Punekar y R. Varickayil (eds), *Labor Movement in India. Documents: 1850-1890*, Vol. I: *Mines and Plantations* (Nueva Delhi: Indian Council of Historical Research, 1989).

⁸⁰ Ibid., p. 39.

derivados de una lectura convencional de Marx.⁸¹ Ellos están objetando sólo sobre las especificidades de aplicación.

Como una estrategia discursiva, hablaremos en términos de “procesos de clase” más que de “clase”. Esto no modifica la idea de “clase” en la teoría marxista sino que distingue una comprensión marxista de clase no convencional (que ofrezco abajo) desde la conservadora y marxista comprensión de clase (como la representada por Robb y sus interlocutores). Como tal, los “procesos de clase” operan puramente como un lexema de “clase” en este contexto, sólo para señalar una diferencia en lectura.

Los procesos de clase son procesos sociales específicos que involucran la actuación / apropiación y distribución del excedente de “surplus labor”.⁸² La definición no designa ninguna forma particular desde una apropiación / actuación o distribución. Aunque los procesos de clase están parcialmente condicionados por procesos de poder y cultura, no se puede deducir una forma específica de estos procesos de un concepto general de procesos de clase. Similarmente, la participación de agentes en los procesos de clase determinados involucra reglas de objetificación, modos de exclusión, designación de límites, la estipulación de funciones y otros, por un lado, y modos de subjetificación que permie a los agentes insertarse en estos procesos, por otro lado. Sin embargo, los procesos de poder y cultura no funcionan como constituyentes primarios de los procesos de clase. Además, las intersecciones de relaciones concretas de poder, prácticas significativas, formaciones discursivas y demás, determinan los procesos de clase específicos de la extracción y la distribución de la “surplus labor”.

⁸¹ Ibid., pp. 37-38. Robb cita de las colecciones de ICHR y elabora su estudio sobre la base de ellas.

⁸² Esta discusión se debe y está tomada de los argumentos expresados por Stephen A. Resnick y Richard D. Wolff en una tríada de ensayos: ‘The Theory of Transitional Conjunctures,’ *Review of Radical Political Economics* 11:3, 1979; ‘Classes in Marxian Theory,’ *Review of Radical Political Economics* 13:4, 1982; y ‘Marxist Epistemology: A Critique of Economic Determinism,’ *Social Text* 6:2/3, Fall 1982. Además de tales ensayos, otra fuente nfluyente será mencionada en notas a pie de página apartes.

Debemos diferenciar entre procesos de clase fundamentales (la extracción y la actuación de la “surplus labor” y procesos de clase subsumidos (los procesos dentro de los cuales la “surplus labor” ya apropiada es distribuida entre los agentes).⁸³ Hay muchos tipos de procesos de clase fundamentales (comunal, feudal, capitalista, esclavista),⁸⁴ ya que hay formas distintas en que el exceso de mano de obra podría ser hecha / apropiada en una formación social. Para añadir más, cada uno de los procesos de clase tiene su proceso de clase subsumido. Mientras una formación social concreta podría involucrar diferentes procesos de clase fundamentales y subsumidos, hay usualmente un modo prevaleciente socialmente de procesos de clase fundamentales. La prevalencia no necesariamente implica la dominación económica, política o cultural de los agentes que participan en este proceso en la formación social como un todo. Primero, es posible que agentes participaran en una clase fundamental prevalente o en algún otro de los procesos de clase fundamental, en ambos lados del proceso (como actores y extractores de “surplus labor”). Segundo, los agentes podrían participar en muchos procesos de clases diferentes de forma simultánea. Tercero, los agentes podrían, simultáneamente ocupar procesos de clase fundamentales y subsumidos. Adicionalmente, en algunos casos (notablemente, el capitalismo corporativo moderno), la dirección y control de cualquier proceso de clase fundamental no podría estar en manos de los agentes de ese proceso, pero podría residir, por otro lado, con ocupantes de posiciones de clase subsumidas particulares.⁸⁵ Y finalmente, la prevalencia social de cualquier proceso de clase nunca significa que los agentes participantes en ese proceso(o el proceso mismo) esencialmente determine la posición y el estatus de

⁸³ Marx comienza elaborando sus nociones fundamentales y procesos de clase subsumidos en los tres volúmenes de *El Capital*.

⁸⁴ Ver la breve discusión de Marx sobre los procesos de clase fundamentales en *Grundrisse*, trad. de Martin Nicolaus (Nueva York: Vintage, 1973, pp. 471-514.

⁸⁵ Marx, en el vol. 3 de *El Capital*, se enfoca en este desarrollo específico en un ejemplo de capitalismo avanzado. Ver capítulo 3, pp. 370-90 de *El Capital* (Nueva York: International Publications, 1977).

agentes en todo otro proceso social. En suma, sólo es posible designar procesos de clase específicos en un momento histórico.

Una consecuencia importante de esta posición es que la noción de clase no es reducible a los agentes que participan en procesos de clase. La noción de clase no es un *nombre* que designa grupos de agentes que se apropian o distribuyen la “surplus labor”. Así, no podemos especificar eterna y ambiguamente un grupo definido de agentes como la clase gobernante o como la clase gobernada. Por ejemplo, la clase trabajadora y la clase capitalista de una formación de un capital social no se conforman de residentes permanentes de posiciones de clase singulares, quienes representan un estatus de clase permanente y a través de todos sus gestos. La posición de clase no se refiere siempre a los agentes de clase ya constituidos. Los agentes participan y se localizan en procesos de clase en formas contradictorias. Podrían comprender numerosas posiciones de clase, que requieren diferentes y quizá identidades subjetivas en disputa. De igual modo, luchas de clase se refiere entonces a luchas sobre procesos de clase fundamentales o subsumidas por agentes que ocupan clases diferentes y posiciones no clasistas. No se refieren a “clases de individuos” luchando. Ni son tampoco la causa o resultado del reconocimiento de agentes de su verdad, esencialmente posiciones de clase determinadas.

Las alianzas son frecuentemente formadas entre agentes en posiciones de clase diferentes en el curso de las luchas para reproducir o transformar una coyuntura existente de procesos de clase y de no clase.⁸⁶ Estas alianzas podrían cambiar el curso de estas luchas, dando como resultado el cambio de la dirección y de las posibles consecuencias de tales luchas. Desde esta perspectiva, lo que comprende una clase trabajadora o capitalista particular es que se levantan en un momento dado en la lucha

⁸⁶ Una de las discusiones de Marx más desarrolladas sobre tales “alianzas de clase” puede encontrarse en *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (Nueva York: International Publishers, 1968).

para reproducir o transformar los procesos capitalistas de clase fundamentales y subsumidos: sólo tales luchas son luchas de clase. Luchas sobre procesos sociales de no clase son diferentes de las luchas de clases, aunque determinan los procesos de clase y las luchas, y viceversa.

A partir de la discusión de arriba, podemos ver que toda la evidencia que Robb reúne para descalificar los disturbios del índigo como una lucha de clases, no se sostiene. No sólo los campesinos involucrados sino también esta satanizada “alliance between rentier, trading and administrative powers, and also between village-level and external elites” podrían calificarse en la coyuntura histórica específica como una alianza que iba a la lucha de clases.

Los agentes en esta lucha que han cargado en particular con el peso del desdén académico, son las “village-level and external (léase de Calcutta) elites”. Ranajit Guha, por ejemplo, pone por los suelos a Dinabandhu Mitra, el autor de la célebre obra teatral *Neel-Darpan* (Espejo de índigo, escrita a fin de exponer las atrocidades de los plantadores de índigo⁸⁷) como un personaje completamente comprometido y un siervo de los británicos.⁸⁸ Su posición de clase como un bhadrolak y como empleado de alto rango del servicio postal británico no le permitiría ser una verdadera voz de los campesinos oprimidos. Guha demuestra esto a través de una lectura cercana a la obra *Neel-Darpan*. No puede considerarse un representante apropiado de la lucha de los campesinos “because the author [Dinabandhu Mitra] is simply not responsive to the music of a clash of arms between the peasant and his oppressors.”⁸⁹ Pero, siguiendo la discusión de arriba, es posible decir que la identidad de clase de los agentes es

⁸⁷ Para una biografía breve de Dinabandhu Mitra, ver Ajit Kumar Ghosh, *Dinabandhu Mitra: Bengali Play Writer*, Makers of Indian Literature Series (Nueva Delhi: Sahitya Akademi Publication: 1999). Especialmente, ‘Dinabandhu and his Time’, pp. 1-11.

⁸⁸ Ranajit Guha, ‘Neel-Darpan: the Image of a Peasant revolt in a Liberal Mirror’ in David Hardiman (ed.), *Peasant Resistance in India 1858-1914* (Delhi: Oxford University Press, 1993).

⁸⁹ Ibid., p. 106.

establecida por la intersección de clase y de otros procesos sociales, muchos de ellos procesos culturales notables. Es una constitución social multifacética que no es reducible a la experiencia de agentes en el proceso de clase. Si tal es el caso, todo agente en una lucha de clases está ligado a traer una dosis de otro proceso —es decir, proceso cultural— en el sabor de tal lucha. Estos son los excesos de que un lector fastidioso incesantemente se queja. Y en los procesos se pierde el punto de mayor relevancia: por ejemplo, el impacto estruendoso que *Neel-Darpan* haya tenido en las consciencias de su tiempo. Tan es así que las resonancias de dicha obra son palpables todavía en la memoria popular.⁹⁰

Harish Chandra Mukherjee: un caso

Otro ejemplo poderoso de dicho agente es Harish Chandra Mukherjee. Él también, como Dinabandhu Mitra, tenía una vida con altibajos y una carrera que lo habría descalificado desde el punto de vista de Ranajit Guha, como una personalidad elegible en los disturbios del índigo. Una perspectiva similar, aunque menos biliosa, como la de Guha sobre Dinabandhu Mitra, ha sido recientemente publicada sobre Harish Mukherjee. Pero piezas eulogísticas están siendo escritas todavía y leídas sobre Harish Mukherjee.⁹¹ Parques y vías arteriales son llamadas con su nombre en Calcuta. Hemos ya cruzado caminos con Harish sin darnos cuenta de ello porque es el editor del *Hindoo Patriot*. Consideremos ahora su caso con mayor detalle.

Harish había sido traído a casa de su tío materno en Bhowanipur en Calcuta. Era un estudiante libre en la Union School de Calcuta, pero tuvo que dejar los estudios a

⁹⁰ Sivanath Sastri registra el impacto que *Nil-Darpan* tuvo en su generación. “It involved all of us,” escribió. Sivanath Sastri. *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj* [Ramtanu Lahiri y la Sociedad bengalí contemporánea] (Calcuta: New Age Publishers Pvt. Ltd., 2001 [Primera edición en 1902]), p. 220

⁹¹ Nariaki Nakazato, ‘Harish Chandra Mukherjee: Profile of a ‘Patriotic’ Journalist in an Age of Social Transition,’ *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 31, 2, Agosto 2008: 241-270.

causa de la pobreza. Comenzó a trabajar en una compañía pequeña pero más tarde encontró empleo por medio de exámenes de competencia como un archivista en la oficina del auditor militar general. Harish, entonces, trabajó para el gobierno colonial.⁹²

Es de Bhowanipur que Harish echó a andar su publicación. Es aquí donde él participó en la fundación del *Bhowanipur Brahmo Samaj*. En la *History of the Brahmo Samaj*, Sivanath Sastri escribe:

In the month of June 1852, a number of influential men ... assembled at the house of the late Sambhunath Pandit, latterly a Judge of Calcutta High Court, and established an Association under the name of Jnan Prakasika Sabha, or "Truth Revealing Society", whose object it was to promote the spiritual enlightenment of its members. It was virtually a Brahmo Samaj, though the name was different. Sambhunath Pandit became its president, Babu Annadaprasad Banerjee, a pleader of the High Court, vice-president, and Baboo Harishchandra Mukherji of the *Hindu Patriot* fame its secretary... From the first anniversary of the Society held in 1853, it was duly and formally installed as Bhowanipur Brahmo Samaj.⁹³

A partir de sus actividades, Harish no parece ser amigo de los agricultores. En 1852 se hizo miembro de la Asociación Indo-británica. La Asociación era resultado de una fusión de la Sociedad de terratenientes y de la Sociedad Indo-británica de Bengala, dos cuerpos compuestos de los más poderosos zamindares residentes en Calcuta. Aparecen nombres como Raja Radhakanta Deb (Presidente), Raja Kalikrishna Deb (Vice-Presidente), Debendranath Tagore (Secretario), Digambar Mitra (Secretario Asistente), Raja Satya Saran Ghosal, Harakumar Tagore, Prasanna Coomar Tagore, Ramnath

⁹² Los detalles de la vida de Harish Chandra, aquí y en otros puntos, han sido adaptados de Subodh Chandra Sengupta y Anjali Bose (eds), *Sansad Bangali Charitabhidhan* (Biographical Dictionary of Bengali Personalities), Vol I, (Calcuta: 1976/1998), p. 621.

⁹³ Sivanath Sastri, *History of the Brahmo Samaj* (Calcuta: Sadharan Brahmo Samaj Press, 1911-12 [reprinted 1993]), pp. 378-379.

Tagore y Jay Krishna Mukerjee en sus listas.⁹⁴ En el mismo tenor, esta asociación de terratenientes, el *Hindoo Patriot* despotricó contra el teniente Gobernador Halliday cuando éste apoyó el Rent Act de 1859. El *Hindoo Patriot* lo llamó un intento de nivelar la aristocracia nativa a “un estandar de igualdad social con las clases rurales”.⁹⁵

Harish difícilmente tenía una actitud favorable hacia Calcuta. Además de ser un miembro de la Asociación Indo-Británica y de apoyar el *Brahmoism* –la religión urbana *par excellence*, compartió el desdén contemporáneo de los calcutenses por el atraso del mofussil. Con la ocasión de cuando Halliday había sido solicitado por los zamindares, *vakils* y *mukhtars* del distrito de Nadia en agosto de 1854, el *Hindoo Patriot* saludó la petición como una evidencia del crepúsculo de la consciencia política en el *mofussil* bengalí. “They are learning to exercise the privileges of British subjects to meet together in public, discuss questions of public importance and to convey full expression of their opinions thereupon to their rulers.”⁹⁶ Así pues, la consciencia política había finalmente viajado de Calcuta a las aguas traseras del *mofussil*. La gente mofussil estaba aprendiendo de un ejemplo de la ciudad para ejercer sus derechos políticos.

No obstante lo anterior, un movimiento paralelo es también discernible en Harish. Cuando el levantamiento de 1857 tuvo lugar, Harish, como muchos otros *bhadrolak* en Clacuta, no se levantó en apoyo de los rebeldes. Sin embargo, escribió algunas líneas muy interesantes en el *Hindoo Patriot* que habían tenido consecuencias profundas para la trayectoria futura de su periodismo durante los disturbios del índigo un par de años más tarde: “The time is nearly come when all Indian questions must be

⁹⁴ Sivanath Sastri, *Ramtanu Lahiri*, pp. 115-6.

⁹⁵ *Hindoo Patriot*, Mayo 5, 1859.

⁹⁶ *Hindoo Patriot*, Agosto 17, 1854.

solved by Indians. The mutinies have made patent to the English public what must be the effects of politics in which the native is allowed no voice.”⁹⁷

El cínico diría que los disturbios del índigo proveyeron a Harish de una oportunidad ideal, un contexto ajustado para reaccionar sin tener que antagonizar a ninguno de sus benefactores o camaradas. Los plantadores eran intrusos y no una parte tan orgánica del gobierno colonial. Algunos zamindares eminentes estaban involucrados personalmente en la agitación antiíndigo. Entonces Harish pudo sentirse libre de lanzar su diatriba contra la plantocracia.

El punto, no obstante, no es lo que Harish encontró conveniente, incluso si realmente lo hiciera, sino lo que vino de esto. El *Hindoo Patriot* que había hablado apenas unos años antes con desdén sobre las clases rurales, de repente era ahora la voz de la opresión campesina a manos de los plantadores. Harish ayudó creando un puente de comunicación, por así decirlo, entre los agitadores del *mofussil* por un lado, y la élite de Calcuta y el público británico por el otro. Una aproximación del impacto de las columnas del *Hindoo Patriot* puede ser entrevista mirando la reacción de los plantadores ante el periódico. Sivanath Sastri nos dice que los plantadores de índigo querían degollar al *Hindoo Patriot* primero que nada. El asunto fracasó porque Bhowanipur estaba fuera de la jurisdicción de la Suprema Corte inglesa que entonces funcionaba en Calcuta. Fue grande el enojo de los plantadores de índigo que incluso a su muerte en 1861, quisieron castigar a su viuda con casos en la Corte.⁹⁸

Cuando el Magistrado de Nadia, William Herschel fue llamado ante la Comisión del índigo el 9 de julio de 1860, testificó así:

⁹⁷ Citado en Subodh Chandra Sengupta y Anjali Bose (eds), *Sansad Bangali Charitabhidhan*, p. 621.

⁹⁸ Sivanath Sastri, *Ramtanu Lahiri*, p. 219.

Indigo Commission: Are you in a position to state, who in Calcutta, or elsewhere, have furnished the rayats with advice?

Mr. Herschel: I have heard that they used to go to the editor of Hindoo Patriot (i.e. Harishchandra Mukherjee); and the rayats, in the case which I referred to before, admitted the fact. But I have no reason to suppose that the advice was improper.⁹⁹

De esta evidencia vemos que Harish había tenido un impacto tan fuerte que los *ryots* iban con él por consejo. En su dudosa biografía, Harish se había vuelto un salvador para todos los que sufrían debido al cultivo del índigo. No sería una exageración decir que Harish Mukherjee, junto con Dinabandhu Mitra, eran los dos que daban fuerza a la propaganda antiíndigo que los participantes *mofussil* por sí solos no podrían haber hecho. Los disturbios del índigo o los *Neel-bidroha*, como son conocidos popularmente, representan un momento todavía vivo en la memoria popular de Bengala, mientras miles de otros han caído en las trampas de la Historia. Éste es un aspecto de la participación de Harishchandra en la agitación del índigo que debemos apreciar y comprender más que consignar a Harish el estatus de oportunista, de filobritánico y de un siervo de los terratenientes.

Siguiendo nuestra discusión de los procesos de clase, es posible pensar en los intelectuales urbanos como parte integral de la “clase” de agitadores del índigo, pues la “conciencia de clase” o “la identidad de clase” no es más que una categoría de referencia determinista y esencialista. Los intelectuales de Calcuta, que con frecuencia sirvieron en la administración británica, podrían ser acomodados como “agentes” en la clase de agitadores del índigo. La vieja ansiedad sobre sus vidas caóticas se disuelve, en tanto nos movemos hacia una política más inclusiva que no señala ni excluye personas o grupos como “reaccionarios” o “comprometidos” y “dados al servicio”, pero trata de

⁹⁹

RIC, 2056.

minar el movimiento afirmativo de su participación que habilita el evento en cualquier medida pequeña.

Harish murió prematuramente a la edad de 37 años. Su deceso fue lamentado igualmente por sus amigos “educados” y por los agricultores que lo habían tenido en una gran estima. Rememorando su activismo durante los disturbios del índigo, Dinabandhu Mitra escribió los siguientes versos:

Bhashchhey mon moner harishey.

(aagey) lutey kheto ek Harishey,

(ekhon) banchaley ek Harishey.

Buney buney neel katto jami kheel

*Ekhon hotechhey tay adhar, kalai, sharishey.*¹⁰⁰

Thoughts are afloat in the pleasure of thinking.

(Early on) one Harish used to loot and plunder.

(Recently) we were saved by another Harish.

Due to the cultivation of indigo so much land was nearly destroyed.

Now we see other crops growing on them.

Entre los ryots circulaba una canción triste parecida a la anterior:

Neelkarera Sonar Bangla korle ebar charkhar

Asamay Harish molo,

Long-er holo karagar

*Chasir ebar pran banchano bhar.*¹⁰¹

¹⁰⁰ Hay una obra de teatro sobre la palabra “harish”. Aquí su primer significado se refiere a un sustantivo en bengalí, “placer o contento”. El segundo significado se refiere al tristemente célebre índigo gumashta o asistente. El tercer significado se refiere a Harishchandra Mukhopadhyay en cuyo honor fueron escritos estos versos. La traducción aproximada y un tanto inadecuada es mía.

Indigo planters are now going to completely waste our Golden Bengal.

Harish died an untimely death,

James Long was sent to jail

For the farmers now staying alive has become impossible.

Aunque ambas composiciones son elijos a Harish, la diferencia en la actitud es clara. Mitra registra la perspectiva de esperanza y prosperidad; por el contrario, la canción folklórica es descorazonante: el futuro es negro para los granjeros. Deberíamos considerar esta canción un momento de clarividencia de nuestra narrativa.

Campesino: grato y no grato

Mientras Dinabandhu Mitra imparte un sentido de misión cumplida. Las notas lastimeras de la canción campesina pueden sólo predecir un futuro lúgubre. Mucho queda por alcanzar.

Los disturbios del índigo y el furor mediático que esto generó, por supuesto, no tenía sus raíces en el índigo de Nadia y Jessore. A diferencia de Mitra, los comentaristas contemporáneos notaron la naturaleza inacabada de la tarea.¹⁰² Sin embargo, hizo que el gobierno colonial actuara cautamente; a la larga, también resultó en el traslado del índigo a Bihar, donde persistió por algunas décadas hasta que la tintura de anilina sintética de los alemanes avasalló y reemplazó al índigo en las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, la conciencia política había ciertamente alcanzado el *mofussil* con los disturbios del índigo, como Harish Mukherjee había señalado. Sólo, mientras Harish Mukherjee se refería a los zamindares y a la clase profesional educada a la inglesa –*vakils* y *mukhtars*— la conciencia había también tocado a los campesinos.

¹⁰¹ Citado en Subodh Chandra Sengupta y Anjali Bose (eds), *Sansad Bangali Charitabhidhan*, p. 621.

¹⁰² Sivanath Sastri, *Ramtanu Lahiri*, p. 219.

Ellos habían descubierto un instrumento de resistencia ante la ley. La consecuencia directa de esto fue el movimiento de renta en un distrito vecino a Nadia, en Pabna.

En 1873, los *ryots* del distrito de Pabna lucharon contra sus terratenientes (los zamindares del asentamiento permanente) para defender su derecho de ocupación, garantizado a ellos o a otros cultivadores bengalíes por el Rent Act X de 1859. El descontento agrario gradualmente se extendió a otros distritos del Este y Centro de Bengala en la década precedente a la puesta en vigor del Bengal Tenancy Act de 1885. Estas revueltas, modeladas después de las actividades de la liga de Pabna, constituyeron una protesta agraria legalista y no violenta de la tenencia en Bengala del Este.¹⁰³ También explica parcialmente el levantamiento en el número de casos civiles en este periodo como hemos visto antes. La liga nunca instruyó a los “ryots” para desafiar la autoridad del gobierno británico. Por el contrario, sus miembros declararon su intención de volverse “ryots” de la reina de Inglaterra.¹⁰⁴ Más que querer la violencia, optaron por las cortes y por lo que podríamos llamar resistencia pasiva. Y los éxitos de estas luchas legalistas por los campesinos es aparente en la afirmación del Secretario Principal C. E. Buckland, que escribió que los disturbios agrarios en Pabna y en otras áreas “were really the origin of the discussion and action which led to the enactment of the Bengal Tenancy Act of 1885.”¹⁰⁵ Desde el punto de vista del Secretario Principal, este movimiento era uno de grandes eventos en la historia socioeconómica de Bengala en el siglo XIX..¹⁰⁶

Sin embargo, mientras los disturbios del índigo con sus “éxitos” limitados, y el *Nil-Darpan*, permanecían palpablemente vivos en la memoria del *bhadrolok* de Calcuta

¹⁰³ Para mayores detalles ver Kalyan Kumar Sen Gupta, ‘The Agrarian League of Pabna,’ *IESHR* junio 1970 pp. 253-269; Kalyan Kumar Sen Gupta, ‘Agrarian Disturbances in Eastern and Central Bengal in the late 19th Century,’ *IESHR* junio 1971 pp. 192-212; Kalyan Kumar Sen Gupta, *Pabna Disturbances and the Politics of Rent* (Nueva Delhi: People’s Publishing House, 1974).

¹⁰⁴ *Bengal Judicial (Police) Proceedings* 448/111-113 July 1873; *Hindoo Patriot*, julio 14, 1873; *Friend of India*, julio 10, 1873.

¹⁰⁵ C.E. Buckland, p. 548.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 546-48.

y en el *mofussil*, la liga de Pabna y el movimiento de Renta habían desaparecido completamente de la memoria histórica popular. De hecho, además de Kalyan Kumar Sen Gupta, es difícil pensar en muchos otros académicos que hayan estudiado el movimiento. Y, entonces, el trabajo de Sen Gupta pertenece al nicho académico y no es parte del recuerdo popular.¹⁰⁷ Uno se pregunta por qué. La reacción al movimiento de renta entre los *bhadrolok* de Calcuta nos da una idea.

Mientras los disturbios del índigo tenían su *Nil-Darpan*, así el movimiento de renta de Pabna tiene su *Jomidar-Darpan* (Espejo de Zamindar) escrito por Mir Musharaff Hussein. Publicado en 1873, era una obra de teatro en 3 actos. Mostraba una vívida imagen de las atrocidades de un zamindar musulmán, Haiwan Ali de Hawalpur, que violó a Nur-un-Neher, la esposa de su arrendatario Abu Mollah. Ante la queja de Abu Mollah, la corte baja convocó al zamindar a las sesiones, pero el juez europeo acetó un veredicto de un jurado corrupto y desechó el caso contra Haiwan Ali.¹⁰⁸

La diferencia entre *Nil-Darpan* y *Jomidar-Darpan* no puede ser pasada por alto. El *Jomidar-Darpan*, además del hecho de que sus protagonistas son musulmanes más que hindúes, tiene más puntos significativos de divergencia con el *Nil-Darpan*. En este último, tenemos escenas donde 200 *ryots* armados con lathis están posicionados para un ataque a una factoría de índigo.¹⁰⁹ En otra ocasión, Torap, el *ryot*, físicamente agrede y golpea al plantador malvado y joven.¹¹⁰ Finalmente, Torap muerde la nariz del

¹⁰⁷ Se podría mencionar otro libro reciente de Bangladesh que estudia el movimiento en paralelo al movimiento Fara'idi y, por supuesto, el movimiento del índigo. Nurul H. Choudhury, *Peasant radicalism in nineteenth century Bengal: The Faraizi, Indigo, and Pabna movements* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 2001).

¹⁰⁸ Para mayores detalles sobre la vida y obra de Mir Musharaff, ver Sujit K. Sen Gupta, 'Eksho Ponchish Bochhorer Aloye Mir Musharaff Hussain,' [Mir Musharaff Hussain a la luz de 125 años] *Desh*, julio 14, 1973.

¹⁰⁹ Dinabandhu Mitra, *Neel-Darpan en Dinabandhu-Rachanabali* [Obras completas de Dinabandhu] (Calcuta: Sahitya Samsad Edition, 1967), Acto V, Escena 2.

¹¹⁰ *Ibid.*, Acto III, Escena 3.

plantador de índigo J. J. Wood hacia el final de la obra.¹¹¹ Sisirkumar Ghose, que eventualmente encontraría y editaría el *Amrita Bazar Patrika*, trabajó como un corresponsal del *Hindoo Patriot* durante los disturbios del índigo. Él escribe sobre la rápida situación del tiempo de violencia: “The planters are collecting revolvers, ammunition and lathials ... while the villagers are gathering clubs and spears ...”¹¹² mientras los villanos reúnen garrotes y lanzas. Los disturbios del índigo, ciertamente, había generado una atmósfera de confrontación violenta. Pero el *Hindoo Patriot* elige mirar tales reportes desde sus propios corresponsales y nos da una descripción de una agitación violenta:

Bengal might well be proud of its peasantry. ... With the government against them, the law against them, the tribunals against them, the Press against them, they have achieved a success of which the benefits will reach all orders and the most distant generations of our countrymen. And all this they have done by sheer force of virtue, by patience, perseverance and fortitude, *without committing a single crime – almost a single act of violence.*¹¹³

Los disturbios de Renta en Pabna 13 años después, debido a su carácter legalista y no violento, se adecua más a la descripción del *Hindoo Patriot*. En consonancia con tal carácter, el campesino no toma la ley en sus propias manos en el *Jomidar-Darpan*. Es decir, Abu Mollah no golpea, deja en paz la nariz de Haiwan Ali, pero acude a la corte. Sin embargo, el pánico infundado del bhadrolok sobre la potencial violencia del movimiento de Pabna es asombroso. Bankim Chandra Chatterjee, el más importante novelista bengalí, había alabado el *Nil-Darpan* que contenía un gran potencial de

¹¹¹ Ibid., Acto V, Escena 2.

¹¹² Las cartas de Sisirkumar Ghose al *Hindoo Patriot* se recogen en Jogesh Chandra Bagal (ed.) *Peasant Revolution in Bengal* (Calcuta: Bharati Library, 1953). La presente cita aparece en p. 26.

¹¹³ *Hindoo Patriot*, mayo 19, 1860. El énfasis es mío.

violencia real que el *Jomidar-Darpan* –y lo llamó la *Casa del Tío Tom* de Bengala.¹¹⁴ Pero en el caso del *Jomidar-Darpan*, él inequívocamente censura la violencia campesina y aconseja a Mir Musharaff Hussain parar la venta y distribución de la obra de teatro. Estaba preocupado de que la puesta en escena ayudaría a generar más violencia campesina. Chaterjee escribió en *Bongodarshan*:

We have been pained and disgusted by the Pabna ryots. It is unnecessary to add fuel to the fire. We advise that the author should forthwith stop the sale and distribution of the play.¹¹⁵

¿Por qué esta falsa ansiedad? Esto nos trae a otra diferencia crucial entre *Nil-Darpan* y *Jomidar-Darpan* y –por extensión– entre los disturbios del índigo y el movimiento de renta. En el primero, la confrontación es entre el plantador y el *ryot*, mediada por la clase hindú terrateniente. El campesino es maleable herramienta en manos de los zamindares que lo guían y dirigen. El campesino obedece sin cuestionar. Cuando dos cientos *ryots* se preparan para atacar la factoría, Sadhucharan los pacifica.¹¹⁶ Cuando Torap triunfa en agredir físicamente y en someter al malvado plantador joven, Nabinmadhab, el héroe, trata de razonar con él y lo logra: “¿Para qué golpearlo, Torap? No tenemos que ser crueles con ellos aun si ellos son crueles realmente”.¹¹⁷ La vida del sr. Wood es perdonada por Torap, aunque su nariz le es cercenada.¹¹⁸

En *Jomidar-Darpan*, por otro lado, la confrontación es entre el zamindar y su *ryot*. La relación de tutela paternal había cambiado radicalmente a una relación de opresor y oprimido. La alianza de clase de los disturbios del índigo estaba cambiando,

¹¹⁴ Bankimchandra Chattopadhyay, *Bankim Rachanabali* [Obras completas de Bankimchandra], Vol. II (Calcuta: Sahitya Samsad Edition, tercera impresión, 1964), p. 834.

¹¹⁵ Bankimchandra Chattopadhyay, *Bongodarshan*, *Bhadra*, 1280 Ben, p. 237.

¹¹⁶ . *Neel-Darpan*. Acto V, Escena 2.

¹¹⁷ Ibid., Acto III, Escena 3.

¹¹⁸ Ibid., Acto V, Escena 2.

disolviéndose. Hemos tratado esto en nuestra discusión de los procesos de clase. Y hemos discutido que las alianzas están frecuentemente formadas entre agentes en diferentes posiciones de clase en el curso de las luchas para reproducir o transformar una coyuntura existente de procesos de clase y de no clase. Estas alianzas podrían cambiar el curso de estas luchas, y en consecuencia cambiar la dirección de los resultados posibles de tales luchas. Es exactamente este aspecto el que vemos puesto en marcha en el contexto de los movimientos de renta. Los zamindares están vacilando ante el activismo campesino, pues ellos son ahora una casta como los opresores. Por otro lado, una clase emergente y profesional de un contexto de no burguesía en la ciudad y en el *mofussil*, que habían adquirido prominencia por la educación y no habían compartido los intereses de los terratenientes, estaba acercándose hacia el movimiento de renta. Esta nueva clase profesional está representada por hombres como Ananda Mohan Bose, un miembro líder de *Calcuta Bar*; Sisirkumar Ghose, el periodista y el editor de *Amrita Bazar Patrika*; Surendranath Banerjee, un funcionario civil pasado; Dwarkanath Ganguly, un maestro; entre otros. Hay evidencia abundante de este reacomodamiento tectónico. Pero tomemos sólo unos pocos ejemplos representativos para cada caso.

En el campo zamindar tenemos el *Som Prakash* que urge forzosamente al gobierno:

Our request is that the Lieutenant Governor would enquire and find out the leaders of the present disturbances and visit them with severe punishments.¹¹⁹

Del otro lado, de los nuevos profesionales no rentistas, tenemos el *Dacca Prokash*, que declara amenazante:

¹¹⁹ *Som Prakash*, junio 7, 1873.

Our zamindars ought to be careful; it is not desirable that they should disappear altogether from the face of the earth.¹²⁰

De igual modo, el *Sulabh Samachar* expresaba:

The government should compel the zamindars to fulfill their obligations to the ryots under the Permanent Settlement.¹²¹

En este completo caos, hay aún otra tendencia en maduración. Y una búsqueda en esta tendencia es causante de un estudio del *mofussil* que nos conduce al siguiente capítulo.

¹²⁰

Dacca Prokash, junio 2, 1873.

¹²¹

Sulabh Samachar, septiembre 11, 1873.

Re-Imaginación

El *Mofussil* ‘auténtico’ y el *folk* en Nadia

Ranajit Guha tiene razón al decir que el carácter de Torap se modeló en lo que el *bhadrolok* bengalí quería que su campesino fuera en lugar de lo que en verdad era durante las revueltas del índigo; sin embargo, debo añadir al mismo tiempo que el modelo de Torap del *bhadrolok* Dinabandhu Mitra es tan vanguarsista como el deseo del *bhadrolok* Ranajit Guha de representar al campesino como lo que en realidad era.

No digo esto a manera de escarnio, sino para insertar el argumento que quiero proponer en este capítulo: el de la representación, que recupera el *volk* prístino y lo representa. Desde el punto de vista de esta tesis, las revueltas del índigo constituyeron un parteaguas en la consciencia del *mofussil*. Este fue el evento que permitió una alianza de clase que de otra manera habría sido inalcanzable: aquel entre los *zamindars*, la nueva clase profesional y el *volk*.

De *Mofussil* y de hombres

Ahora, uno podría asumir que los *zamindars*, como terratenientes, estuvieron en contacto con el campesinado de manera permanente. No obstante, el debate en torno al asentamiento permanente (Permanent Settlement) y su impacto en la sociología rural niega este supuesto. Muchos de los *zamindars* que surgieron del asentamiento permanente no tenían experiencia con la posesión de tierras o eventualmente por lo menos hacia 1830, se convirtieron en propietarios ausentes que vivían en Calcuta. Sus propiedades eran administradas por ricos y poderosos campesinos a nivel de la aldea – los *jotedars* – o por intermediarios de otra índole. Aún cuando los terratenientes estaban presentes, como en el caso de Bengala oriental, una gama de intermediarios los separaba

del contacto real con el campesinado, en cualquier caso limitando su papel al proceso de recolección de ingresos.¹

La familia zamindar más importante de Nadia ya no era la familia de Krishna Chandra, aunque seguían siendo influyentes en materia social y religiosa. Diwan Kartikeya Chandra Roy – un pariente de Ramtanu Lahiri, durante mucho tiempo Diwan de la familia real y el escritor de la historia de la familia real de Krishnanagar, *Khitish Bangshabali Charit* – nos habla de la decreciente fortuna y propiedades de la familia en su autobiografía. Antes de asumir el cargo de Diwan de la familia real, enseñaba inglés al príncipe Sreesh Chandra en 1840-41. Él escribe:

En esa época el estado [financiero] de la familia real era tal que no había manera de obtener regularmente mi nimia remuneración.²

Cuando Sreesh Chandra sucedió a su padre Girish Chandra como rey en 1942 a la familia sólo le quedaba un magro ingreso derivado de una pequeña propiedad.³

¿Quiénes eran entonces los zamindars en Nadia? Kumud Nath Mallick nos da una lista: los Tagore de Calcuta, incluido Sir Shourendra Mohan Tagore y Rabindranath

¹ Para la ‘jotedar thesis’, véase Rajat Kanta and Ratnalekha Ray, ‘The Dynamics of Continuity in Rural Bengal Under the British Imperium: A Study of Quasi-Stable Equilibrium in Under Developed Societies in a Changing World,’ *IESHR* 10, 2, 1973: 103-29; y ‘Zamindars and Jotedars: A Study of Rural Politics in Bengal,’ *Modern Asian Studies* IX, 1, 1975: 81-102; el ataque a esta tesis proviene de Bose, *Agrarian Bengal: Economy, Social Structure, and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1986); el argumento de Bose es apoyado por los estudios de Akinobu Kawai, *‘Landlords’ and Imperial Rule: Change in Agrarian Bengal Society, 1885-1940*, 2 Vols. (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1986-87); y Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947: The Land Question* (Calcutta: KP Bagchi & Co., 1984); Rajat Kanta Ray respondió a Sugata Bose en 1988, a pesar de que para entonces tuvo que modificar considerablemente la tesis el original de su ‘jotedar thesis’; Rajat Kanta Ray, ‘The Retreat of the Jotedars?’ *IESHR* 25, 2, 1988: 237-247; la última posición de Ray ha sido apoyada por los trabajos de Nariaki Nakazato, *Agrarian System in Eastern Bengal, 1870-1910* (Calcutta & New Delhi: KP Bagchi & Co., 1994) y Chitta Panda, *The Decline Of The Bengal Zamindars: Midnapore 1870-1920* (New Delhi: Oxford University Press, 1996).

² Diwan Kartikeya Chandra Roy, *Atmajiban Charit* [Autobiographie] (Calcutta: Indian Associated Publishing Company Pvt. Ltd., 1904), p. 65. La autobiografía fue publicada en *Sahitya* y editada por Suresh Chandra Samajpati en los años 1896-97.

³ *Ibid.*, pp. 69-70.

Tagore; los Laha de Calcuta; el Maharajá Manindra Chandra Nandi de Cossimbazar; Raja Pyarimohan Mukhopadhyay de Uttarpara; Raja Pramath Bhushan Debroy de Naldanga; Kumar Sarat Kumar Roy de Dighapatia; Kumar Saratchandra Sinha de Paikpara; Babu Upendranath Ghosh de Calcuta; y Kaliprasanna Ghosh de Calcuta.⁴ Podemos ver en la lista que el ausentismo se hizo patente entre las zamindaris de Nadia. La vida social y cultural de los zamindars estaba concentrada en Calcuta, mientras que sus propiedades eran administradas por agentes y otros intermediarios de la zamindari. Este fue precisamente el caso de los Tagore de Calcuta.

Durante muchas décadas la escena social y cultural de Bengala fue dominada por los terratenientes ausentes. Sin embargo, a partir de 1820 un cambio en la composición social de la elite intelectual se hizo evidente. La divulgación de la educación occidental, que condujo a la fundación de la universidad de Calcuta en 1857, incrementó la posibilidad de empleo bien remunerado en servicios gubernamentales y un más simple acceso a nuevas profesiones como el derecho, la medicina y la ingeniería.

Naturalmente los jóvenes bengalíes pertenecientes a las familias de clase media ordinaria que no dependían exclusivamente de los ingresos rentistas comenzaron a llenar las escuelas inglesas a modo de explorar nuevas formas de empleo.⁵ Hacia la mitad del siglo XIX este grupo ya estaba listo para trabajar. El gobierno colonial aprovechó esa situación y comenzó a proveerse de personal de bajos rangos de la

⁴ Mallick, *Nadia-Kahini*, p. 313.

⁵ La mayoría de los miembros del grupo “Young Bengal” del Hindu College – esos famosos discípulos de Henry Louis Vivian Derozio – provenían de familias relativamente indigentes, i.e. Tarachand Chakravorty, Rev. Krishna Mohan Banerjee, Radhanath Sikdar, Ram Gopal Ghose, and Akshoy Kumar Datta. Esta tendencia ha sido discutida por muchos estudiosos. Véase por ejemplo, Pradip Sinha, *Nineteenth Century Bengal: Aspects of Social History. A Study in Some New Pressures on Society and in Relation between Tradition and Change* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1965); Thomas R. Metcalfe, *Aftermath of Revolt: India, 1857-1870* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966); Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in Later 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968); A.F.S. Ahmed, *Social Ideas and Social Change in Bengal, 1818-1835* (Leiden: E.J. Brill, 1965); and Benoy Ghosh, *Banglar Samajik Itihaser Dhara* (Calcutta: Pathabhaban, 1968).

administración en Calcuta, aún más en el vasto *mofussil*. Esto significó que una considerable sección de los oficiales bengalíes de gobierno educados a la inglesa no habían ni podían depender de los ingresos rentistas y que estuvieran presentes y circularan en el *mofussil* hacia mediados del siglo XIX. Algunos de ellos provenían originalmente del *mofussil*, habían vivido en la ciudad durante su educación y habían regresado al *mofussil* durante la administración colonial. Supongo que estos hombres experimentaron en la ciudad el desdén por el *mofussil* y que lo llevaron a su vez de regreso a éste, en donde eventualmente intentaron dar una respuesta al desprecio de la ciudad. En el proceso, se articuló una nueva representación del *mofussil* como el espacio puro y prístino de la cultura bengalí auténtica y original, impoluto de la urbanidad colonial.

El contacto con el campesinado que se dio durante eventos como la agitación del índigo fueron invaluable para la elite de estos *mofussil*. Ahí se encontraron los partidarios ‘auténticos’ de un ‘folk’ en torno al cual se podía expresar esta nueva identidad del *mofussil*. Quisiera enfatizar que este proceso no fue un descubrimiento sino una invención: la elite del *mofussil* no descubrió ningún ‘folk’ auténtico, sino que inventó uno que se adaptara a su interés. Eventualmente, la seducción del *mofussil* como ‘folk’ auténtico re-circuló –o sería más bien re-re-circulado– hacia Calcuta y logró atraer ciertos elementos de los literatos de la ciudad, siendo el primero de ellos el joven poeta Rabindranath Tagore. El movimiento literario romántico atestiguado a principios del siglo XIX en Inglaterra sólo puede explicar la mitad de la formación literaria de Tagore. La otra – el *mofussil* – se explorará en la última parte de este capítulo.

Dinabandhu Mitra es un ejemplo de la circulación de la que acabamos de hablar. Él no era un personaje de la ciudad. Nació en 1830 en Chouberia en Nadia. Comenzó su educación en una escuela rural o *pathshala*; eventualmente su padre le consiguió un

empleo en la propiedad del zamindar en 1840. Mitra, sin embargo, huyó a la casa de su tío Nilmani Mitra en Calcuta. Ahí fue inscrito en la escuela pública que dirigía el reverendo James Long.⁶ Demostró su mérito académico y en 1850 se dirigió al Hindu College para estudiar. Mitra inició su carrera profesional como jefe de la Oficina de Correos en Patna (1855). Ocupó varios puestos en el departamento postal de Nadia, Dhaka y Orissa. Ajit Kumar Ghosh menciona:

Dinabandhu adquirió fama en Patna. Después de un año y medio fue ascendido al puesto de *Inspecting Postmaster* en el círculo de Orissa. ...Del círculo de Orissa fue transferido al círculo de Nadia y después al de Dacca. Observó la tiranía de los plantadores de índigo quienes, él sabía eran amigos de los ingleses para los que él trabajaba. Eso no le impidió escribir *Nil Darpan*.

Del círculo de Dacca Dinabandhu volvió al de Nadia y durante un tiempo se trasladó entre Nadia, Dacca y Orissa. Permaneció por un largo periodo en Krishnanagar en donde se construyó una casa.⁷

En 1869 o 1870, fue designado director de correos en Calcuta. Este nuevo miembro profesional del gobierno colonial, Dinabandhu Mitra, concebió por la primera vez su obra teatral en el *mofussil* de Nadia. En él, vemos los primeros contactos realizados con el ‘folk’. Él fue quien articuló el ‘folk’ en sus propios términos como el dócil objeto de manipulación de la elite, como el sujeto flexible del dominio colonial – un aspecto que Guha ha criticado mordazmente. El importante proceso puesto en

⁶ James Long, al igual que Derozio y David Hare, fue una figura importante de la escena educativa y cultural de Calcuta. Él publicó la traducción al inglés de *Neel-Darpan* – la obra de su anterior estudiante– y se enfrentó a la ira de los plantadores. Fue encarcelado y multado por su publicación. La traducción fue hecha por Michael Madhusudan Dutt y su fianza pagada por Kaliprasanna Sinha o *Hootum*, como lo conocemos. Para una biografía histórica de Long, véase Geoffrey A. Oddie, *Missionaries, Rebellion and Proto-Nationalism: James Long of Bengal, 1814-87* (London: Curzon Press, 1999).

⁷ Ghosh, *Dinabandhu Mitra*, p. 2

marcha en el *Neel-Darpan* sin embargo es el de la invención del ‘folk’ auténtico. En el juego, la invención sigue estando limitada al contexto político de los disturbios del indigo; y sin embargo la invención iba a tener repercusiones de largo alcance.

La vida de Dinabandhu Mitra fue corta; su participación profesional con el mofussil lo fue aún más. Sostengo que la producción del ‘folk’ auténtico del *mofussil* tuvo que ver con el contacto prolongado con el *mofussil*, el cual ayudó a sensibilizar la experiencia de la elite sobre el ‘folk’ del *mofussil*, conduciendo así a la articulación del *mofussil* romántico. Esto podía pasar a un periodista de mofussil de pura cepa, digamos, cuyo trabajo autoproclamando era el de ‘representar’ el sufrimiento de los campesinos de Bengala. Mir Musharraf Hussain, al escribir su *Jomidar-Darpan* trece años después del *Neel-Darpan*, entra en esta categoría.

Mir Musharraf Hussain nació en Lahiripara en el distrito de Kushtia en 1847, hijo de un zamindar insignificante Mir Moazzem Hussain. Musharraf Hussain aprendió árabe y persa con un profesor en casa y más tarde bengalí en una *pathshala*. Comenzó su educación formal en la escuela de Kushtia y estudió hasta la 5° clase en la *Krishnanagar Collegiate School*. Fue admitido en la *Kalighat School* in Calcuta pero no pudo terminar sus estudios. Musharraf Hussain empezó su carrera encargándose de la propiedad de su padre. Después, trabajó en la propiedad de Faridpur Nawab y, en 1885, en la propiedad de Delduar. Vivió en Calcita de 1903 a 1909. Aún siendo estudiante, Musharraf Hussain trabajó como reportero del mofussil para *Sangbad Prabhakari* (1831) y *Grambartaparakashika* (1863). Musharraf Hussain más tarde trabajó de manera independiente como editor de *Azizannehar* (1874) y *Hitakari* (1890).

De la biografía anterior se sobrentiende que Musharraf Hussain perteneció a una familia educada de la elite del mofussil. Su padre fue un zamindar insignificante y Musharraf Hussain trabajó en varias grandes propiedades de zamindar para ganarse la

vida. Sin embargo, a diferencia de muchos de los periodistas contemporáneos del *mofussil*, sus roces con Calcuta fueron bastante breves. Su primer periodo fue durante la escuela que reprobó completamente; el segundo fue al final de su vida entre 1903 y 1909. Musharraf Hussain murió en 1912.

En Musharraf Hussain, encontramos un romanticismo plenamente formado por el ‘folk’ del *mofussil* – en sus columnas se describe el terrible destino de los campesinos con un desbordante sentimentalismo. Con esto no quiero sugerir que esas representaciones fuesen falsas. Lo que quiero demostrar es que de todas maneras éstas eran ‘representaciones’ hechas por un miembro educado de la consciencia del *mofussil* y que sus ‘representaciones’ sacaron a relucir la madura expresión de una tendencia hacia el sentimentalismo por el ‘folk’ del *mofussil*, el cual veremos fue puesto en marcha durante un periodo de tiempo en Nadia. Además, el contexto de los disturbios de la renta y, como veremos, la formación profesional dictaba que sus piezas expositivas estuviesen dirigidas hacia los terratenientes. En Hitakari escribe:

Esto no se trata de una o dos aldeas. La mayoría de los lugares del distrito de Nadia y especialmente las aldeas incluidas en el área de Kumarkhali-Bhaluka del Kushtia *mahakuma* están a punto de ser completamente destruidas. ¿Cuánto tiempo más podemos aguantar esto? Pasa un año tras otro; los granjeros sobreviven mirando esperanzadamente al año venidero. Durante los últimos cinco años las inundaciones del monzón han destruido los cultivos de arroz y de caña de azúcar y los campesinos ya no tienen dinero. ¿Qué otra fuente de subsistencia queda a los campesinos? Algunas vacas, un diminuto pedazo de tierra, la familia y su cuerpo [*shorin*] son sus únicas pertenencias. Los zamindar, los prestamistas, su familia ven su cuerpo con codicia; pero ¿cuántas personas quieren proteger ese cuerpo? El campesino pobre cae a los pies de los prestamistas, frota su nariz en el suelo [*khat kara*] y suplica de forma llorosa por un mísero préstamo; entonces, se gasta todo ese dinero comprando algunas vacas, pagando

la renta, y en los servicios del opresor [es decir del zamindar]. Al final, le queda muy poco para mantenerse.⁸

Este pasaje es fascinante por su idealización romántica del ‘cuerpo’ de los campesinos. Hay que mencionar que no se trata de una mera reducción económica del agricultor, sino de una reducción sociocultural: el ‘cuerpo’ de los agricultores se convierte en el meta-signo que funciona como el lugar de convergencia para la explotación económica, social e incluso familiar.

Musharraf Hussain creía que la razón de semejante pobreza tenía que ver con la falta de interés en la agricultura por parte de la nueva clase educada:

Si el hijo de un hogar de clase media recibía ciertas nociones de educación, podía salir al paso con pequeños empleos. Muy pocas personas prestan atención a la agricultura. Puesto que los campesinos sin educación siguen los viejos métodos de cultivo de sus tierras, la pobreza de nuestro país no va a disminuir.⁹

Pero tal indiferencia va más allá de la mera falta de interés entre la nueva clase educada; tiene que ver con la indiferencia de los zamindars. Musharraf Hussain nos dice que una gran parte del área en la región de Kumarkhali se inunda por el río Padma durante el monzón. Esta inundación destruye completamente el cultivo. De tal forma, una presa tiene que ser construida inmediatamente en el área, pero al zamindar de la región no le interesa.

La mayoría de la tierra en el área queda dentro de los zamindari de *Maharshi* Debendranath Tagore. Él ha gastado y sigue gastando una gran cantidad de dinero en

⁸ *Hitakari*, 30 Asharh 1297 Ben. (1890)

⁹ *Hitakari*, 20 Baishakh 1298 Ben. (1891)

sacar adelante a su país física, mental y espiritualmente. Pero, ¿acaso las noticias de estas ocurrencias desastrosamente dañinas nunca llegan a sus oídos?¹⁰

Hay que precisar que criticar a la familia más importante de Calcuta culturalmente – los Tagore – no era para pusilánimes. Pero Musharraf Hussain había tenido un entrenamiento en el periodismo impávido de su mentor, Harinath Majumdar.

Dinabandhu Mitra (1830-1873) y Mir Musharraf Hussain (1847-1912) fueron contemporáneos. Entonces, uno se pregunta, ¿por qué diferencia de actitudes? La respuesta puede encontrarse en el compromiso de Musharraf Hussain con otra personalidad *mofussil par excellence* de la época: Kangal Harinath. El entrenamiento periodístico y literario de Musharraf Hussain se llevó a cabo bajo los auspicios de la fama de Harinath Majumdar de *Grambartaprokashika*. Musharraf Hussain lo confirma en su autobiografía.¹¹ De Harinath, había heredado los sentimientos anti-terratenientes. Harinath le inculcó la imagen sentimental del ‘folk’ del *mofussil* – ese ‘cuerpo’ conmovedor del campesino – y la necesidad de ‘representarlo’ verdaderamente. Sin embargo, Harinath es una figura más importante para nosotros porque, a diferencia de Musharraf Hussain, él, en su vida hace el tránsito de representar verdaderamente el ‘folk’ del *mofussil* a representar verdaderamente la cultura del *mofussil*.

Volvamos a Harinath ahora. Pero antes de eso es necesario aclarar una duda que pudo haber surgido: por qué insisto en llamar a la aldea, lo rural o el campesinado, *mofussil* o ‘folk’ del *mofussil*. La aldea y el campesinado existieron sin duda en el *mofussil* de Bengala. Pero aquí estamos tratando con la representación del mismo por la elite educada del *mofussil* que buscaba en ese momento una imagen para anclar su ‘ser’.

¹⁰ *Hitakari*, 30 Asharh 1297 Ben. (1890)

¹¹ Mir Musharraf Hussain, *Amar Jibani*, editado por Debipada Bhattacharya (Calcutta: 1978), pp. 236-237.

Teniendo en cuenta que una semejante ancla identitaria era inventada en términos de ‘pureza rural’ y ‘autenticidad del ‘folk’ campesino, las representaciones llegaron a ser una producción de la consciencia del *mofussil*. En ese sentido, las representaciones constituyeron un ‘folk’ del *mofussil*. En otras palabras, la consciencia del *mofussil* no pertenecía al campesinado, pertenecía a la sección educada y, por lo tanto, privilegiada de algunos musulmanes y la mayoría de las castas alta y media hindúes del siglo XIX en el *mofussil* bengalí. Mientras el estado colonial proveyó el escenario, el *mofussil* era construido por esos hombres.

El Mofussil y lo moderno: Los discretos encantos de Kangal Harinath

En la Bengala del siglo XIX, Harinath Majumdar (1833-1896) fue una figura literaria y un hombre versátil. En el ámbito de la historia en general, personifica una doble tragedia. Precisamente por esta razón, su persona y posteridad destacan la importancia de pensar a través de temas de la metrópolis y de los territorios marginales, o a través de preguntas de los *mofussil* y las modernidades. Estos son puntos que quisiera dedicarme en este capítulo, empezando por supuesto con la doble tragedia que Harinath personifica.

Por un lado, Harinath representa una figura literaria crítica dentro del formidable panteón de los grandes del Renacimiento del siglo XIX en Bengala. Esto tiene mucho que ver con su estilo de vida no urbano. No se debe únicamente a que Harinath fuese una figura del *mofussil*, muchas veces siendo él consciente de ello. Se trata también del hecho de que esta ser no-metropolitana y no-renacentista era su crítica acérrima de las muy veneradas luminarias de su época con base en Calcuta, incluido

(Maharshi) Debendranath Tagore. Sin duda, entonces, estos hechos explican su omisión en los anales de la historia y en las crónicas de cultura.

Por otro lado, en los últimos años se ha visto una especie de renacimiento del interés de este personaje disidente, especialmente en manos de Abul Ahsan Chowdhury. Muchos libros de Harinath – entre ellos numerosas colecciones de sus escritos – aparecieron rápidamente impresos.¹² Ahora, desde mi punto de vista, muchos de esos intentos (si bien no todos) tienen en mente el propósito de la salvación. No es que me oponga a tal orientación: de hecho, confieso tener un cierto sentimiento de vindicación, pero al mismo tiempo, estos textos cuasi- adulatorios inician la segunda tragedia. Ya hice alusión a ella. En las manos cariñosas, la figura de Harinath casi se divide en dos personas, por decirlo de algún modo: Harinath, el periodista impávido y Harinath, el místico. Para Sudhir Chakrabarti, por tomar un ejemplo de peso, el cantante ‘baul’ Harinath era el ‘contrario exacto’ al periodista Harinath.¹³

Sostengo que tal separación genera dificultades analíticas para entender la vida y carrera de Harinath. Permítaseme adelantarme y sugerir que, una vez rehabilitada la bifurcación, ofrece una diferente – sino es que una nueva – forma de considerar la ya controversial idea de la ‘modernidad colonial’.

La bifurcación no es algo que los intelectuales hayan inventado. Ciertamente, la vida (y la carrera) de Harinath se desarrolló de una manera que permitía dicha división. La primera parte de su vida la dedicó al periodismo y a la publicación de su *Grambartaprokashika*, en seguida vino la *volta* –para usar un término literario cargado

¹² Una muestra de tales publicaciones podría incluir: Ashok Chattopadhyay, *Unish Shataker Shamajik Andolon o Kungal Harinath* [The Social Movement of the 19th Century and Kungal Harinath] (Ubudash: Kolkata, 1995); Abul Ahsan Chowdhury, *Kungal Harinath Majumdar, 1833-1896* (Bangla Academy: Dhaka, 1996); Abul Ahsan Chowdhury (ed.), *Kungal Harinath Majumdar: Nirbachito Rachona* [Selected Writings of Kungal Harinath Majumdar] (Bangla Academy: Dhaka, 1998); Abul Ahsan Chowdhury (ed.), *Kungal Harinath Majumdar: Smarok Grantho* (Bangla Academy: Dhaka, 1998); Parijat Majumdar (ed.), *Kungal Harinath Smarok Grantho* (Jagari: Calcutta, 1999); Dhananjay Ghoshal (ed.), ‘Kungal Harinath Majumdar Sankhya’ of *Balaka* no. 25, Jan 2007.

¹³ Sudhir Chakrabarti, *Bratyo Lokayato Lalon*, (Pustak Bipani: Calcutta, 1992), p. 20.

de connotaciones – y Harinath dedicado a la vida del misticismo ‘baul’ y a escribir canciones. Las dos fases se informan la una a la otra. Pero por supuesto que eso sería la respuesta refleja académica. Un punto más que hay que señalar aquí es que tan pronto como la complicidad es revelada, ellos se iluminan de manera diferente, por así decirlo, y abren nuevas trayectorias de entendimiento y análisis que, en su objetivo, suplantando meras consideraciones de la figura de Harinath y lo relacionan con más amplias consideraciones (¿teóricas?).

Para empezar y por el bien de la claridad, sin embargo, me gustaría acatar una línea convencional y discutir las dos fases en secuencia. Hay una segunda intención detrás de dicha narrativa secuencial, la cual aclararé en su debido momento.

Vita activa

Harinath Majumdar nació y creció en el mofussil. La pobreza lo persiguió desde su infancia. Fue una vida típica del autodidacta combatiente que se ciñó a su pueblo natal Kumarkhali en Nadia, un distrito de Bengala, y en última instancia logró conseguir un trabajo como reportero para *Sangbad Probhakar* de Ishwar Gupta. Satish Chandra Majumdar escribe sobre la motivación de Harinath:

Él (Harinath) comenzó escribiendo artículos en *Sangbad Probhakar* para hacer a los lectores conscientes de la preocupación y la pobreza de la gente de su pueblo.¹⁴

Sin embargo, Harinath sintió pronto la necesidad de emprender el camino por sí mismo y empezó a publicar su periódico, *Grambartaprokashika* (Revelador de la verdadera condición del pueblo) a partir de 1863. Probablemente, tuvo la necesidad de un periódico que estuviese dedicado por completo a la promoción de la causa de la pobre

¹⁴ Satishchandra Majumdar, ‘Kangal Harinather Jibani,’ [The Biography of Kangal Harinath] en *Harinath Gronthaboli*, primera parte (Calcutta: 1308 Ben. [1901]), p. 5.

aldea. Esa necesidad sólo podía ser satisfecha por un periódico que fuese publicado en el pueblo. A pesar de que durante una década *Grambarta* fue impreso en Calcuta, en 1873 Harinath estableció su propia prensa en Kumarkhali, el *Mathuranath Jantro*.

Muchas veces descrito como un periodista valeroso, amigo de los pobres y un santo, la agenda principal de Harinath era exponer las atrocidades de los *zamindars* (los terratenientes) en el *mofussil*. A pesar de que su periódico se llamaba el Revelador de la verdadera condición del *pueblo*, los artículos de prosa explicativa escritos y publicados por Harinath eran muchas veces titulados como *mufassaley prajadiger durdasha*, (es decir, la miseria de los sujetos en el *mofussil*), etc. Harinath tenía completa confianza en la bondad innata de la ley colonial y la administración. Estaba claro que sus enemigos eran los *zamindars* locales y ausentes, entre los cuales se incluía la casa de los Tagore, los Corleone de la cultura de Calcuta.¹⁵ Eventualmente, estableció su propia prensa en Kumarkhali y continuó escribiendo en contra de los zamindars. Debendranath Tagore, un fundador del movimiento Brahma y padre de Rabindranath Tagore, intentó primero sobornarlo en silencio. Al ver que eso no funcionaba, envió a los grupos de choque punjabíes para darle una lección. Fue gracias a la intervención de Lalon Fakir que pudo salvar su vida. Bueno, no fue ninguna intervención espiritual del santo. Al parecer Lalon tenía más hombres para pelear con el ejército del ejército de defensa de Tagore.¹⁶ En opinión de Biswanath Majumdar esto no fue un incidente callejero. De hecho, los discípulos de Lalon siempre estuvieron ahí para proteger la vida de Harinath.¹⁷

¹⁵ Harinath "wrote a series of articles against Babu Deebendranath Tagore who possesses a large zemindary [land-holding] in Pubna and neighboring districts," citado en *The National Magazine*, April 1896, en *Nineteenth Century Studies-7*, editado por Alok Roy (Calcutta: Biographical Research Center, 1974), p. 311.

¹⁶ Hemanga Biswas, *Loksangeet samikkha: Bangla o Assam* [A Review of Folk Songs: Bengal and Assam] (Calcutta: A. Mukherjee & Co., 1385 Ben.), pp. 67-68. Ver también, Jaladhar Sen, 'Kangal Harinath,' *Bharatbarsho*, 1931 (1338 Ben.), p. 783.

¹⁷ Biswanath Majumdar, 'Kangal Harinath,' en *Kangal Harinather 74 tamo Barshik Smriti-Utsab Smarokpatro* [The Journal of the 74th Annual Festival in Memory of Kangal Harinath] (Calcutta: 1969; 6 of Baishakh, 1376 Ben.), p. 1.

Imprimir un periódico era relativamente caro. En Calcuta, la prensa funcionaba sin problemas porque tenía un respaldo económico sólido de la clase terrateniente, lo que está bien documentado.¹⁸ Evidentemente Harinath no podía esperar tal apoyo. La publicidad se iba a convertir en la fuente suficiente de fondos para periódicos vernáculos en general, pero aún más en el caso de aquéllos del *mofussil*. Harinath se debilitó aún más por el hecho de que sus suscriptores no pagaban a tiempo o simplemente no pagaban. Dejó un registro de su consternación ante la actitud de ‘tomatodo, pierde-nada’ (*nebo debo na*) de sus suscriptores.¹⁹

Sin embargo, la resolución de continuar con la publicación fue firme. Intentó por un tiempo mantener su periódico instalando una librería. Este intento fracasó miserablemente. A medida que las amenazas en su vida aumentaban, Harinath tuvo que abandonar la publicación y volvió a escribir canciones y a cantar de manera itinerante. Comenzó a llamarse Kangal-Harinath y/o Baul-Phikirchand.

Vita contemplativa

La religiosidad en Harinath no se dio de la noche a la mañana. Su intimidad con Lalon Shah ya ha sido discutida. Además, por varios años Harinath había sido un asociado cercano del Brahmo Samaj en Kumarkhali. Sin embargo, hacia el final de su vida Harinath se volvió en contra del Brahmoismo (quizá debido a su desencanto con los Tagore), publicó folletos titulados ‘*markat brahmo*’ (literalmente el ‘mono brahmo’), y optó por la vida que Lalon Shah representaba. Al apodarse a si mismo ‘baul’, Harinath iba más allá de sólo alejarse del Brahmoismo, que era popularmente percibido como una

¹⁸ Véase Muntashir Mamun, ‘Unish-shatokey Sangbad-Shamoyikpotrer Kathamo, Sthayitto, Prochar o Bipanon,’ [The Structure, Life, Circulation, and Marketing of Newspapers and Periodicals in the Nineteenth Century] en Swapan Basu and Muntashir Mamun (eds), *Dui Shatoker Bangla Sangbad-Shamoyikpatro* [Bengali Newspapers and Periodicals of Two Centuries] (Calcutta: Pustak Bipani, 2005), pp. 13-25.

¹⁹ *Grambartaprokashika*, 1873.

orientación urbana religiosa.²⁰ Simultáneamente – y vigorosamente – se enemistaba con la ‘sensibilidad’ urbana ‘Hindu’ que consideraba a los bauls como clase baja y sucia, parte de las “sectas Chaitanyite bengalíes de dudosa reputación”, de “deplorable condición moral” y de libertinaje sexual ilimitado. Para J.N. Bhattacharya, *bhadralok* y presidente del Brahmin Sabha de Bengala, estas eran razones suficientes para justificar la exclusión de los bauls de la índole humana por el Brahmanism. Para la sensibilidad del *bhadralok* Bhattacharya era repugnante el hecho de que los bauls bebieran soluciones hechas a partir de excreciones corporales y exudados como parte de la práctica religiosa (la práctica de las ‘cuatro lunas’ o *Chari-chandra bhed*²¹)! Él llega incluso a refutar la validez de otorgar a los bauls el estatus de secta vaishnavite (lo que, en su opinión, ya era vergonzoso), ya que ellos son una “secta impía.”²² Hay que tener en cuenta que el de Bhattacharya es sólo uno de los ejemplos.²³ En cierta forma, J.N. Bhattacharya y otros más se podrían ver como la confirmación de la impresión de H.H. Risley de los “Baolas”. Risley ha sostenido que los “Baolas” están “separados del cuerpo principal de los Vaishnavas.” Ellos nunca se rasuran ni se cortan el cabello y la suciedad de la persona se considera una virtud entre ellos.” Toman a sus seguidores entre las castas bajas y pertenecen a la categoría de “órdenes de mendigos de dudosa

²⁰ De hecho, en 1872, se intentó sugerir una semejanza entre Brahmos y Lalón en *Grambarta* de Harinath basándose en la contención que ambos dedicaban a la adoración de un dios (*nirakar*) aicónico, amorfo, un “cargó” que fue consistentemente refutado por el mismo Lalón. Ciertamente, la comparación es en cierta medida extravagante por varias razones pero esa discusión está fuera del objetivo de este trabajo.

²¹ Para una elaboración de la práctica, ver Sakti Nath Jha, ‘*Cāri-candra bhed: use of the four moons*,’ en Rajat Kanta Ray (ed.), *Mind, Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1995), pp. 65-108.

²² Jogendra Nath Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects Towards Each Other and Towards Other Religious Systems* (Calcutta: 1896 [reimpreso en 1973]), pp. 482-3.

²³ Para un punto similar, ver Akshay Kumar Datta, *Bharatbarshiya Upashok Shamproday* [The Religious Sects of India], editado por Benoy Ghosh (Calcutta: part 1, 1870; & part 2, 1883; reimpresión en 1969), especialmente pp. 110-50.

reputación”. Terriblemente inmorales, “los hindúes respetables les tienen muy poca estima.”²⁴

Desde el punto de vista de Jaladhar Sen, parece que el grupo ‘baul’ de Phikirchand se había formado repentinamente y de forma impulsiva. Lalon Fakir, el místico que tenía su akhra en el pueblo vecino de *Chheuriya*, fue una mañana a casa de Harinath y le cantó una canción. Harinath y otros presentes ahí se sintieron abrumados. El impacto fue tan maravilloso que, por la tarde, Akshay Kumar Maitreya tuvo la idea de crear un grupo de bauls. “¿Acaso no podemos hacer una banda de Bauls?” Él preguntó y todos estuvieron de acuerdo. Pandit Prashonno Kumar dijo: “tenemos que componer canciones de una nueva forma. Pero, no hay trabajo que *Sriman Akshay* no pueda hacer.” Akshay Kumar aseguró: “No hay de qué preocuparse. *Jolda* (Jaladhar Sen), toma un pedazo de papel, vamos a escribir canciones baul.”²⁵ Y el grupo fue creado en 1880.

Sin importar lo azarosa que puede parecer la formación del grupo de Phikirchand, no fue de ninguna manera un evento novedoso. En esa época, las canciones de al menos tres cantantes folk Lalon Fakir (1778-1890), Pagla Kanai (1809-1889), y Kubir Gosain (1787-1879) fueron, según se cuenta, extremadamente populares en la región.²⁶ En sí, no era una idea absurda de reunir una banda como un grupo de cantantes de baul. El sonido de la influencia de Lalon es a menudo percibido en las canciones de Phikirchand. De hecho, Jaladhar Sen escribe sobre un traslape con otro

²⁴ H.H. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, Vol. II (Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1891), p. 347.

²⁵ Jaladhar Sen, *Kangal Harinath*, Parte I (Calcutta: 1913; Ashwin 15, 1320 Ben.), pp. 23-24.

²⁶ Para Pagla Kanai, ver Majharul Islam, *Kabi Pagla Kanai* (Dacca: 1366 Ben.). Sobre Kubir Gosain, ver Sudhir Chakrabarti, *Shahebdhani Sampraday: Tader Gan*. (Calcutta: Pustak Bipani, 1985); y su *Banglar Gounodharma: Shahebdhani o Balahari* (Calcutta: Pustak Bipani, 2003). Sobre Lalon, las publicaciones son virtualmente innumerables. Sin embargo, además del texto ya mencionado de Sudhir Chakrabarti, se puede consultar: Basanta Kumar Pal, *Mahatma Lalon Fakir* (Shantipur: 1954; 1362 Ben.); S.M. Lutphar Rahman, *Lalonshah: Jiban o Gan* [Lalonshah: His Life and Songs] (Bangladesh Shilpakala Academy, 1983); Abul Ahsan Chowdhury, *Lalon Shah: 1774-1890* (Dacca: Bangla Academy, 1990); y Sakti Nath Jha, *Fakir Lalan Sain: Desh, Kal ebong Shilpo* (Calcutta: Sanbad Prakashak, 1995).

cantante místico de la época. Menciona una ocasión en la que Harinath iba a cantar sus canciones en Faridpur tras una representación pública de Pagla Kanai. Treinta o cuarenta mil personas se embelesaron con las canciones de Pagla Kanai, nos dice.²⁷ Si el grupo de Phikirchand hubiese actuado después de Pagla Kanai, entonces evidentemente, la audiencia también lo habría aceptado en la región.

El grupo de Phikirchand compuso canciones y recorrió la región cantándolas. La diseminación itinerante de las canciones pudo haber contado entre las razones de la rápida popularidad del grupo. Sin embargo, en esto también, estaban siguiendo una patrón. Ciertamente, la composición de canciones y el nomadismo eran considerados los únicos atributos que unían la diversa y conceptualmente difusa idea de los “baul de Bengala”.

Además, el grupo estaba organizado en torno a la figura de Harinath quien actuaba como el gurú o *murshid* (mentor) – una figura importante para cualquier grupo de bauls. Dada la indeterminación conceptual del término ‘baul’, aquellos que desean sostener una convicción en una esencia continua o entidad de los ‘baul’ (es decir, los que desean mantener la categoría ‘baul’ como una tradición internamente coherente o *sampraday*), es en torno a la figura del gurú o *murshid* y la doctrina de la primacía del gurú, *guru-bad*, que construyen la idea de lo que es esencialmente el “baul”.

El grupo de Phikirchand, sin embargo, era más bien un grupo de “bauls amateur” (*shakher baul*) que uno formado de acuerdo a los principios de la filopraxia baul.²⁸ A pesar

²⁷ Jaladhar Sen, *Kangal Harinath*, pp. 23-24.

²⁸ Estoy consciente de que el criterio de clasificación como ‘baul’ es una cortina de humo. Es decir, el término baul, y la filosofía religiosa y la práctica que implica, ha sido un asunto académico ampliamente debatido en el ámbito. Ya hemos hablado sobre la naturaleza conceptual indeterminada del término ‘baul’ y que no se presta de manera fácil para ninguna definición doctrinal ni a una uniformidad de la práctica. Jeanne Openshaw trata el asunto de manera extensa en *Seeking Bauls of Bengal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Si la doctrina de la primacía del preceptor masculino es considerada la continuación y la esencia unificadora de ser un baul, entonces incluso dentro de *guru-vad* Openshaw ha descubierto tendencias contrarias: “including the multiplicity of gurus, the internalization of

A pesar de que el evento del grupo de Kangal que actuó al lado de Pagla Kanai había sido mencionado por Jaladhar Sen, es dudoso saber si los “baults” de ese tiempo consideraban al grupo de Harinath como uno de ellos. En una ocasión Harinath cantó algunas de sus canciones a Lalon Fakir – la figura cuyas canciones habían inspirado la concepción misma del grupo de Harinath – y pidió la opinión del fakir. La respuesta de Lalon no se puede considerar entusiasta. Él dijo: “El curry que cocinaron es bastante bueno; sólo que le falta sal.”²⁹

Esto, sin embargo, no afectó la inmensa popularidad de Harinath y sus canciones. En 1887, tan solo siete años después de la formación del grupo de Harinath, Mir Musharraf Hussain, un asociado cercano a Harinath, apunta sarcásticamente en una canción que la popularidad de tales “nuevos” baults como Phikirchand (es decir Harinath Majumdar), Ajobchand, Rasikchand, etc. ha prácticamente eclipsado a los exponentes más tradicionales y auténticos como Lalon y Pagla Kanai.³⁰ Por un lado, esta es una actitud loable de autocrítica. Por el otro, sin embargo, apunta hacia un proceso histórico más complicado que se venía desarrollando desde la última mitad del siglo XIX respecto a la idea del “verdadero baul”. Tendremos la oportunidad de discutir el proceso brevemente –y temo que sea más bien de forma apresurada – en la última parte de este ensayo.

Las dos vidas de Harinath Majumdar

the gurus, and the fact that esoteric practice of necessity involves a male-female pair.” Esto se encuentra en el capítulo 6: ‘Evading the Two Shores: the guru’, pp. 140-165. En el contexto actual, sin embargo, mi esfuerzo es simplemente demostrar un punto histórico concerniente a la auto.percepción del grupo de Harinath.

²⁹ Basanta Kumar Pal. *Mahatma Lalon Fakir*, p. 104.

³⁰ La canción de Mir Musharaff Hussain (tomado de su *Sangeet Lahari*) ha sido citada en Sudhir Chakrabarti, *Bratyo Lokayato Lalon*, p. 154.

La biografía condensada sirve para el propósito obvio de introducir la vida desconocida de Harinath. No obstante, al presentar a Harinath, presenta simultáneamente ciertos términos de discusión cuyo *cachet* conceptual tal vez no sea tan obvio: términos tales como el de *mofussil*. Además, tenemos los subtítulos en latín para las dos fases de la vida de Harinath que pueden parecer un tanto –y justificadamente – como posturas innecesarias. Me gustaría retomar estos temas, uno por uno, aunque no necesariamente en ese orden.

A través del uso de frases como *vita activa* y *vita contemplativa*, traté de indicar que mucho de lo que ha sido escrito sobre Harinath escoge hacer esta distinción (a pesar de que es necesario decir que los escritores no siempre toman partido por una fase para criticar a la otra). También estaba preparando el terreno para llevar mi argumento al siguiente nivel. Al igual que Charles Baudelaire, creo que la oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa* necesita ser cuestionada: ningún polo toma en consideración los placeres y las batallas de la vida diaria. Harinath, la persona, se vio completamente ofuscado por las descripciones hagiográficas del compromiso social impávido y estridente de Harinath, el periodista, o la espiritualidad y popularidad de Harinath, el místico. Quisiera sugerir provisionalmente, siguiendo a Baudelaire, que el heroísmo la belleza de la vida moderna radica en otro lugar –en sujetos privados.³¹ La vida de Harinath se guiaba –y animaba– por elecciones personales nacidas de presiones privadas y prácticas.

Comencemos por desmitificar la figura y sus logros. El *Grambartaprokashika* no era el único periódico publicado exclusivamente desde un *mofussil*, tampoco era el primero. El *Rangapur Bartabaho* (1847, Rangpur), el *Uttarpara Pakkhik Patrika* (1856,

³¹ Charles Baudelaire, 'Of the heroism of modern life,' en *Selected Writings on Art and Literature*, traducido por P.E. Charvet (New York: Penguin Books, 1972), pp. 104-7.

Uttarpara) y el *Rangapur Dikprakash* (1860, Rangpur)— al menos estos tres habían precedido el *Grambarta* que había empezado en 1863. Muchos más siguieron rápidamente: *Pallibigyan* (1864, Bikrampur, Dhaka), *Amritabajar Patrika* (1868, Jessore), *Palligram Bartabaho* (1868, Baidyabati, Hugli) y la lista es virtualmente interminable.

El *Grambarta* tampoco era una voz sin intermediarios de los campesinos pobres y oprimidos; decía *representar* la situación apremiante de los pobres del pueblo. Ahí reside la pequeña diferencia. Harinath fue quien se hizo cargo en dar a conocer al gobierno británico la difícil situación de estas personas. Él asumió, por decisión propia, el rol del verdadero representante de los aldeanos oprimidos. En su diario, Harinath escribió:

Ya había trabajado con los plantadores de índigo y los prestamistas; ya había visto las oficinas distritales de los zamindars; y había explorado las condiciones del país/Bengal (*desb*). La opresión que reinaba por todos lados había dejado una huella profunda en mi corazón. Cuando Mr. Robinson, el traductor de los periódicos vernaculares, abrió su oficina, empecé también con la publicación de *Grambarta*.³²

También declaró:

Escuché que el gobierno había decidido traducir periódicos bengalíes para saber qué se escribía en ellos, y que se había instalado una oficina con esos fines. Sentí que si podía iniciar un periódico que permitiera al gobierno saber cómo se oprimía a los individuos en los pueblos, entonces seguramente aquél aliviaría su sufrimiento y adoptaría las medidas necesarias para mejorar sus condiciones.³³

³² Jaladhar Sen, 'Harinath Majumdar', *Dashi*, Junio, 1896, p. 310. John Robinson era el traductor de bengalí de los 'Native Papers' para el gobierno.

³³ Brajendranath Bandyopadhyay, 'Kangal Harinath,' in *Sahitya-Sadhak-Charitmalā*, vol. 3 (Calcutta: Bangiya Sahitya Parishad, 1961; 1368, Ben.), p. 13.

Digamos que la buena intención de Harinath no es puesta en duda. Pero, aparte de eso, Harinath se limitaba por su identidad del mofussil. Esta versión particular del pensamiento del mofussil no era un verdadero espacio geográfico, a pesar de que pregonaba serlo. Era, por otro lado, un auto-entendimiento psicosocial que se había desarrollado en el siglo XIX y que se había definido a sí mismo en contraposición a la ciudad, Calcuta. Era el material de la imaginación educada (y, por lo tanto, mayoritariamente de alta casta hindu-bengalí) que no podía reconciliarse con Calcuta. La ciudad, con sus marcas sociales y culturales “no-tradicionales” era vista como moralmente solvente e indeseable. La aldea era percibida como el aposento de la tradición y la vida moralmente honrada. El mofussil, por consiguiente, perseveraba en demostrarse como la verdadera representación de la pureza rural opuesta a la inmoralidad urbana. Tal deseo de ser el portavoz de la aldea se desarrolla también la retórica de Harinath. No sólo porque se reivindica como el portavoz del folk de la aldea, sino también porque hace destina y fusiona lo rural con el mofussil. Así lo expresa:

Los periódicos que han sido publicados hasta ahora están llenos de noticias acerca de las principales ciudades y de las del extranjero. Las condiciones del pueblo, es decir del *mofussil*, han sido completamente ignoradas. Esa es la razón por la cual nada bueno ha sucedido a los aldeanos. [...] El propósito principal del periódico (*Grambartā*) es publicar las condiciones de los aldeanos [...] civilización, historia de los pueblos, el dominio de los oficiales de gobierno en el *mofussil*, así como varios eventos divertidos [...] ³⁴

Los aldeanos, sin embargo, no le hago ningún caso a Harinath, el periodista. El sufrimiento y la explotación, por supuesto, era real y, permítaseme repetir, la buena intención de Harinath no se pone en duda. Pero lo más bajo de la población de la aldea

³⁴ *Grambartāprokashika*, 1863 (the month of Boishakh, 1270 Ben.)

no veía al mesías en Harinath, el periodista. No podían. La gente para quien, en cuya defensa Harinath escribía –campesinos, cultivadores de índigo, pescadores, etc. –eran en su mayoría gente sin educación, con escaso o nulo acceso a su periódico.

Sin embargo, la clase a la que atacaba –los zamindar ausentes, los prestamistas y los plantadores de índigo– podía leer el *Grambarta* o al menos podía hacer que se lo leyeran. Ellos no tenían paciencia, mucho menos simpatía por él. Ya hemos visto la confrontación que tuvo Harinath con los Tagore. Bastante a menudo, estos zamindars tenían un prestigio social que preservar en Calcuta y no estaban dispuestos a tolerar tales difamaciones, fueran ciertas o no. Cuando la presión de los zamindars aumentó, Harinath se dirigió hacia lo que ingenuamente había creído ser su audiencia: los aldeanos. Estos, sin embargo, le darían una mala sorpresa. Harinath escribe:

Cuando los zamindars me reprimieron y presentaron denuncias falsas en contra mía ante la corte, entonces llamé a los aldeanos y les informé de mi situación. Si un perro callejero es maltratado de cualquier manera, los aldeanos hacen algo por él. Pero tal es mi desgracia que nadie me ofreció su apoyo ni expresó el más mínimo deseo de hacer algo para mí. ¡Tal es la actitud de aquellos por quienes lloré, cuyos problemas tomé como si fuesen mi propia responsabilidad!³⁵

Especulo que Harinath se haya dado cuenta de manera dolorosa los límites de su alcance entre los aldeanos y esto causó en él un cambio de actitud. El quería alcanzar a la gente de la aldea, y esta vez de verdad. La inesperada, casi accidental, formación del grupo baul en torno a él le otorgó los medios. Harinath Majumdar se convirtió en Baul Phikirchand or Kangal Harinath. El cambio de actitud coincidió con una fase de dificultades financieras de *Grambarta Prokashika*. No estoy sugiriendo que el

³⁵ Brajendranath Bandyopadhyay, 'Kangal Harinath,' p. 21.

desencanto con el periodismo como forma de ser la auténtica voz de la gente rural provocó la discontinuación de *Grambarta*. Ciertamente se había vuelto financieramente insostenible. Así que tuvo que cerrar en 1885. Sin embargo, el nuevo avatar del *Kangal* ya había surgido y corrío de manera paralela a la del periodista por cinco años. Una vez que *Grambarta* hubo desaparecido Harinath se pudo esforzar en convertirse la nueva voz del pueblo por otros medios. Es imposible hacer juicios absolutos. Sin embargo, es seguro decir que Kangal Harinath, en sus tiempos, tuvo mayor admiración y devoción por parte de los aldeanos que Harinath el periodista, quien tuvo que esperar a un momento posterior –casi un siglo– para recibir la merecida atención de los académicos. Harinath ciertamente alcanzó lo que buscó tan persistentemente a lo largo de su vida.

Modernidad colonial y Harinath Majumdar

No importa quién haya escogido representar y a quién oponerse, hay un aspecto en la misión periodística de Harinath que sigue siendo innegable. Harinath había escogido su audiencia: el gobierno británico. Si bien de manera limitada, logró establecer contacto con la audiencia que deseaba. Para dar tan solo un ejemplo: un reporte del *Grambarta Prokashika*, fechado el 6 de noviembre de 1875 fue traducido y dado a conocer al gobierno.

Un corresponsal del mismo periódico (es decir *Grambarta*) señala con pesar que en las arterias de la emigración, los pastores, que van hacia los distritos de té sufren de una gran carencia de alojamiento, medicinas cuando están enfermos y supervisión. En las plantaciones de té viven separados, y están obligados a una cantidad excesiva de trabajo.

Parece ser una creencia general que en esos lugares nadie se ocupa de ellos. Sería mejor que el gobierno investigara el asunto.³⁶

Está claro que Harinath tenía una gran fe en el dominio colonial y su benevolencia. Para él, las difíciles condiciones de los pobres en las aldeas era un caso evidente de descuido administrativo. Si las autoridades llegasen a ver el sufrimiento, los remedios no se harían esperar. Aparte de sus súplicas al gobierno británico por tomar cartas en el asunto, Harinath no perdió ninguna oportunidad de alabar el mandato británico. Cuando Victoria asumió el título de ‘Bharateshwari’ (literalmente la ‘Diosa de la India’), encontramos a un escritor anónimo narrando la celebración que tuvo lugar en Kumarkhali. A asumir ese título, la reina aparentemente quiso expresar su “gran afecto por la India”. Un orador exhortó a la muchedumbre reunida a desear larga vida a la reina y también cantó una canción en su honor que la describía como la Protectora de la India (*Bharater Rokkhakortri*). Por el lenguaje utilizado en el discurso y por la canción, sin duda se puede deducir que el orador no era otro que Harinath mismo.³⁷ Pero si esto no es suficiente, entonces me gustaría señalar otro largo poema (con una introducción) que se publicó en *Grambarta* en honor de la visita del Duque de Wellington a la India. Este poema, sin embargo, no sólo sirve de elogio sino que también está lleno de quejas. El Duque no había visitado las aldeas; si lo hubiese hecho, entonces habría observado con sus propios ojos la deplorable condición de sus sujetos rurales y eso habría traído como resultado un gran beneficio y mejoramiento del terreno rural. Tal es la esperanza que Harinath expresó. Sin embargo, el Duque no tiene por qué ser culpado. No es su culpa. Es el destino funesto de los aldeanos.³⁸

³⁶ *Report on native papers in Bengal for the week ending 13.11.1875, Bengali Translator's Office*, (resúmenes en inglés de artículos en un periódico bengalí) confidential file no. 46, Calcutta.

³⁷ *Grambartaproskashika*, Enero 20, 1877.

³⁸ *Ibid.*, Enero 1870.

Harinath Majumdar no era el único en tener fe en la naturaleza beneficiosa del gobierno colonial. Entre otros contemporáneos, como ya ha sido discutido, Dinabandhu Mitra tuvo tal confianza en la provechosa y fructuosa naturaleza del gobierno británico. Ya se ha mencionado también que Ranajit Guha pronuncia una condena reprobable de tales actitudes. No obstante, lo que Guha dice acerca de Mitra, aplica perfectamente al caso de Harinath.

Nuestro nacionalismo tiene un elemento ideológico con un contenido anti-imperialista bastante bajo. Este elemento representa la contribución de esa sección de nuestra burguesía que está interesada en oponerse al imperialismo pero que no lo puede hacer firme y consistentemente debido a las condiciones históricas de su desarrollo.³⁹

Deberíamos tomar una postura menos dura. Quizá, la lógica colonial de la gubernamentalidad que produce cuerpos dóciles que, incluso al protestar, son incapaces de expresar un vocabulario anti-colonial. “In the colonial world,” señala David Scott, “the problem of *modern* power turned on the politico-ethical project of producing subjects and governing their conduct.” La “formation of colonial modernity” representaba una “discontinuity in the organization of colonial rule characterized by the emergence of a distinctive political rationality—a colonial governmentality—in which power comes to be directed at the destruction and reconstruction of colonial space so as to produce not so much extractive-effects on colonial bodies as governing-effects on colonial conduct.”⁴⁰

La desalentadora y fatalista falta de agencia de semejante formulación podría ser amainada si consideramos el argumento de Dipesh Chakrabarty. Con el paso de los

³⁹ Ranajit Guha, ‘Neel-Darpan: the image of a peasant revolt in a liberal mirror,’ p. 78.

⁴⁰ David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 52, 40.

años, Chakrabarty ha enfatizado la profundidad del compromiso crítico de los intelectuales bengalíes con los modernizadores británicos y ha bosquejado una posición particular de lo moderno-bengalí (“The Bengali-Modern position”) En sus discusiones, Chakrabarty ha citado una serie de intelectuales bengalíes del siglo XIX que se involucraron y negociaron creativamente las demandas británicas de ser el único representante del progreso así como de las condenas británicas de ciertos aspectos de la cultura hindú. Estos intelectuales intentaron proyectar un modelo de hinduismo progresivo que hiciera buen uso de aspectos de la tecnología, del derecho y de las prácticas sociales británicas. Al mismo tiempo, esta apropiación selectiva no llegó a condenar por completo la ‘civilización’ hindú como algo estático y que tiene que ser suplantado. Desde su punto de vista, había ciertos elementos del hinduismo que podían ser conservados con el fin de construir una India más próspera, por no decir progresiva, que todavía era fiel a sus amarras culturales.⁴¹ A nivel del argumento, tal elucidación de la posición moderna-bengalí hace referencia a la filosofía de “diferencia” y de “inconmensurabilidad” –que existen mundos que nos forzan a reconocer los límites del análisis racional. Tales palabras no son susceptibles a una fría clasificación y enumeración; tales mundos abundan en prácticas culturales que son irreducibles tanto a la irracionalidad como al cálculo racional. El análisis excepcional de Chakrabarty hecha por tierra el cigomorfismo de una modernidad *iluminada* y secular y de una tradición de irracionalidad y superstición.⁴²

La explicación de Chakrabarty encaja con figuras célebres tales como Ishwarchandra Vidyasagar, así como también mi menos célebre figura de Harinath Majumdar, el periodista. Considérense los dos pasajes que Harinath escribió en

⁴¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); y *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

⁴² Dipesh Chakrabarty, ‘Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism,’ *EPW*, abril 8, 1995: 751-59.

Grambarta: Madya ki Bhoyanok Ripu (1866; ¡Qué vicio mortal es el alcohol!) y *Babu* (1874). El gobierno colonial ha creado esta clase de hedonistas, despreciables, afeminados *babus*; sin embargo, fue la decisión de Sir George Campbell de volver obligatoria la educación física para los servicios civiles la que dio a Harinath la esperanza de que los bengalíes tenían por fin la oportunidad de elevarse de volverse masculinos.⁴³ El alcoholismo, insinúa Harinath, fue una importación colonial. Él aconseja a los bengalíes, al igual que a los europeos, abstenerse de ese “vicio mortal.”⁴⁴

Un compromiso crítico con las demandas británicas de representar el progreso es evidente. La aceptación por parte de Harinath de ciertos elementos del dominio colonial (la justicia, por ejemplo, como se discutió más arriba, y la educación) incluso si se permanecía fiel a los valores culturales hindúes es también evidente. Siguiendo a Dipesh Chakrabarty, esto constituye un buen argumento para el *yo* colonial moderno de Harinath, el periodista. Pero, continuando con el modelo de Chakrabarty un poco más, ¿qué hacemos de Harinath, el baul?

La desilusión y las dificultades financieras junto con un deseo de estar entre la gente de la aldea, de estar entre ellos en lugar de ser la voz que los representa meramente, llevó a Harinath a cambiar sus costumbres, por así decirlo. Salió del ser colonial moderno en dirección a la “tradición”. Esta es una historia por la que ya hemos pasado.

La tradición es aquello que se produce cuando alguien llega a imaginarse a sí mismo como moderno. La tradición y la modernidad son co-constitutivos. De eso no cabe duda. Y es por eso que no es una simple historia de vuelta a la tradición, una ‘tradicionalización’. Quizá, lo que trato de decir se acerca bastante a lo que James C. Scott ha llamado *mētis*: el conocimiento práctico, enraizado localmente, la mezcla de

⁴³ ‘Babu,’ en *Grambartaprokashika*, Jun-Jul 1874.

⁴⁴ ‘Madya ki Bhoyanok Ripu,’ en *Grambartaprokashika*, Aug 1866.

ideales de cambio con la aceptación del desorden de la vida, un sentido más personal de las relaciones humanas.⁴⁵ Se trata, desde mi punto de vista, de una re-affirmación de la fe en *mētis* (que ahora es percibida como la forma ‘tradicional’ de estar en el mundo, conectando con él –una *re*-tradicionalización) que Harinath trabajó para sí mismo en sus últimos años de vida. Se trata de una maniobra que es guiada por exigencias privadas –morales y materiales. Es una estrategia de auto-preservación para Harinath frente a la desilusión y la bancarrota.

Si “el problema del poder moderno se opone al proyecto político-ético de producir sujetos y gobernar su conducta,” entonces el proyecto del poder moderno colonial ha sufrido seguramente una derrota en el Kāngal. Si la retención de ciertos valores tradicionales combinados con una apropiación selectiva y una reconfiguración de aspectos del gobierno colonial es el rasgo definitorio del bengalí moderno, entonces todavía se puede justificar la modernidad colonial para el Kāngal. Como Jeanne Openshaw escribe, “when those alienated by the processes and effects of imperial domination searched for their roots, they found, among other iconic figures, ‘Bāuls’.”⁴⁶ Openshaw, sin embargo, no lo está demostrando explícitamente para el bengalí moderno, a pesar de que en el fondo de sus preocupaciones esté la cuestión del auto-reconocimiento del colonizado. Así, ella escribe, “Questions of identity were crucial to the colonized elite, and, ... Bāuls were variously co-opted in this cause as Other to the Self, as a lost Self, or as a true Self.”⁴⁷

Sin embargo, uno se pregunta hasta dónde se desea expandir la idea de la “modernidad colonial” al grado de acomodar una estrategia de retradicionalización, o una aburrida selección de complejas configuraciones del otro y de sí mismo dentro de

⁴⁵ James C. Scott, *Seeing like the State* (New Haven: Yale University Press, 1998).

⁴⁶ Jeanne Openshaw, *Seeking Bauls*, p. 21

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

un analítica particular.⁴⁸ ¿No perdería su ventaja analítica? ¿Acaso la “modernidad” no se convierte entonces en un término vacío que cada uno puede utilizar según su propia predilección –es decir, no sólo como un concepto comodín que lo engloba todo sino también como un concepto que lo engloba todo como puede?⁴⁹

Es cierto que el caso de Kangal es un caso extraño –algo que no encontramos a diario. Porque Harinath no sólo encontró –discursivamente– el ser perdido o el verdadero ser en los ‘baults’. Él, en efecto, se convirtió en uno. La aclaración de Dipesh Chakrabarty de lo moderno-bengalí puede ser aplicada a la gran mayoría de las figuras del siglo XIX. Sin embargo, al menos en el solitario y específico caso de Kangal, su ventaja es dudosa. No estoy sugiriendo –ni por un instante– que Harinath hizo una elección consciente de desechar su ser “colonial moderno”. Él tenía recursos (¿opciones?) para elegir y, movido por inquietudes personales, escogió una. De hecho, ni siquiera sugiero que se haya tratado de una transición evidente, un quiebre. El prefijo en re-tradicionalización no sólo mueve las fronteras de cualquier o de toda tradicionalización(es) pero también presupone un cierto retorno, y los retornos, como sabemos, son siempre desordenados. Para Harinath, los residuos de la vida pasada se acumulaban y a menudo volvían a la superficie. Así, repentinamente, podremos encontrar a Kangal Harinath cantando: *sat samudra par hoiya ingrej rakshash elo* (El demonio Inglés se encontró con los siete océanos).⁵⁰

Un lector conservador podría incluso llamar al grupo Phikirchand una banda de baults *ersatz* que usaban barbas y pelucas falsas durante los espectáculos y la mayor parte de los que se convertirían en los ejemplares clásicos del Bengalí-modern de

⁴⁸ Estoy consciente de que la idea de retradicionalización ha sido empleada en estudios como los de Alice Conklin *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997). Únicamente estoy tomando prestado el término y no la idea como tal para mis propios objetivos.

⁴⁹ Para un argumento sobre la “vacuidad” de la modernidad, ver Benjamin M. Zachariah, ‘Modernity and its Emptiness: Some Indian Discussions,’ presentado en el Coloquio Internacional ‘An Indian Modern: Politics, Culture, Political Cultures’, *El Colegio de México*, Abril 19, 2007.

⁵⁰ Citado en Sudhir Chakrabarti, *Saheb dhani sampraday, tader gan*, p. 26.

Chakrabarty: Akshay Kumar Maitreya o Jaladhar Sen. Pero, para el mismo Kangal esas supervivencias modernas eran, paradójicamente, residuos del pasado.

Brevemente, permítanme intentar calmar las inquietudes: no postulo la categoría de *ersatz* o, usando el término más popular, “amateur” bauls insinuando la existencia previa de otros bauls “reales, auténticos”. Como han discutido por separado Jeanne Openshaw y Hugh B. Urban, la categoría de “bauls” probablemente se materializó durante la última mitad del siglo XIX.⁵¹ Esto se debió, en gran parte, a una “romántica” búsqueda por parte del *bhadralok* urbano, específicamente Rabindranath Tagore y Ksitimohan Sen, de un ser auténtico, no colonizado y no contaminado. Una vez forjada, la figura del baul como el hombre renunciante (*udashin*), ensimismado y solitario, vagando en busca del *maner manush* (el “Hombre” del corazón y de la mente), se impuso de manera retrospectiva en un (vagamente similar pero) amplio espectro de convicciones y prácticas. Nació “el Baul”. Es tentador ampliar el argumento de Openshaw y sugerir que los llamados “bauls amateurs” fueron, de hecho, los únicos “bauls reales” que, con el paso del tiempo, ayudaron a la articulación del Baul romantizado, Tagoreano—una categoría que ha engendrado, desde sus inicios, inmensos riesgos analíticos para los investigadores.⁵² Anterior a esto, “baul” era solo una palabra, quizás un adjetivo, análoga a *batul*, *khyapa* o “loco”, aplicada a un amplio rango de practicantes rurales antinómicos—y, por tanto, socialmente radicales. Es decir, el paso de una denotación descriptiva a una connotación normativa no había sido logrado.⁵³

⁵¹ El proceso histórico es infinitamente más complicado y matizado que la explicación reduccionista aquí esbozada. Para más detalles, ver: Hugh B. Urban, ‘The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the “Baul” Image in Modern Bengal,’ *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 22:1, 1999: 13-46.: 13-46; y Jeanne Openshaw, *Seeking Bauls*, especialmente pp. 19-72.

⁵² “[I]t was Western-educated *bhadralok*—aided and abetted by imperial officials and scholars—who substantialised *bauls* into a fixed and exclusive identity for certain kinds of rural practitioner, and even into a *sampraday*. To say that the ‘amateur’ or other *bhadralok* Bauls precipitated the ‘real’ Bauls, rather than the other way round, constitutes only a slight distortion.” Openshaw, *Seeking Bauls*, p. 112.

⁵³ “Clearly the use of the word *baul*—or related words, such as *batul*—to denote certain qualities and loosely, by extension, persons possessing such qualities, has a long history in rural as well as urban Bengal. However, my argument would be that its transformation into a proper noun probably does not

Regresando al argumento principal, y para recapitular, la elección de Harinath fue tomada conscientemente, aunque fuera en cierta medida forzada y definitivamente no contemplara ningún proyecto consciente de repudio al ser moderno. Este carácter involuntario de la elección es lo que ofrece oportunidad para la reflexión y posibilidad para la discusión.

La modernidad, sin importar que tan contrastante y contra-intuitiva pudo haber sido su articulación en Europa, estaba en el corazón del colonialismo (y del capital). Así, un despido académico entregado a través del caso de Harinath no desterraría la modernidad para siempre. Para cualquier propósito práctico, la modernidad es nuestro jardín-cocina: es tangible no meramente porque un vasto número de personas han dado y siguen dando *pasivamente* sentido a sus vidas en términos de la modernidad, sino también porque nos hemos, en repetidas ocasiones, enfrentado a la modernidad vista como un dispositivo *activo* de creación de reclamos. Dicho esto, ahora estoy meramente especulando sobre qué tan útil es subsumir bajo el signo de la modernidad—esa meta-categoría analítica omni-abarcadora—todas las estrategias de auto-articulación. ¿No necesitamos a veces pensar en otros términos, ajenos a la garantía de la modernidad? “Engaging a history without warranty,” escribe Saurabh Dube, “is a possible means of calling into question the guarantees of progress under regimes of modernity and thinking through the projections, presuppositions, schemes, and scandals that it produces and sustains.”⁵⁴ Yo llevo el argumento un poco más lejos: ¿qué pasaría si pensáramos totalmente al margen de la garantía de la modernidad, al margen del lote de proyecciones y presuposiciones, esquemas y escándalos? No intento inferir un afuera incontaminado de lo moderno (y, por extensión, de lo colonial y del capital). Este es un espacio utópico que algunos aún imaginan. Abogo por dejar de lado la garantía de la

predate the middle of the nineteenth century, and that its substantialised use to denote specific groups or communities occurred even later than this.” Openshaw, *Seeking Bauls*, p. 111.

⁵⁴ Saurabh Dube, *Stitches on Time*, p. 20.

modernidad que permitiría la emergencia de otros argumentos y posiciones y la práctica de su distintiva responsabilidad.

El caso de Harinath Majumdar, el periodista-místico, es diminuto pero no inconsecuente. Tiene el potencial de poner un alto a la sinfonía mono tonal de la modernidad y de abrir posibilidades para una historia radical sin garantías.

Notas Finales

Con la auto-re-imaginación (*self re-imaging*) de Rabindranath como “baul” completamos un círculo en la carrera de la conciencia del *mofussil*. Lo que comenzó como un nervioso desdén hacia el rural y tosco *mofussil* ha sido re-articulado como el auténtico *mofussil* de la auténtica tradición folklórica Bengali: un tranquilo refugio, apartado del traqueteo neurótico de Calcutta, para el *bhadralok* criado en la ciudad. Como hemos argumentado, es probable que grupos no identificables de “bauls” existieran antes de tales intervenciones. Fueron las intervenciones de Kangan Harinath y, subsecuentemente, de Rabindranath y Ksitimohan Sen las que produjeron la imagen del “baul romantizado” que aún hoy en día permanece en circulación.

El *mofussil* en Nadia, entonces, ha caminado un largo camino. Aún así, al final de nuestro viaje—aunque no al final del viaje del *mofussil*—nos encontramos con las sensibilidades acerca del *mofussil* cambiando en las últimas décadas del siglo XIX. A pesar de que la presente narrativa pueda generar la sensación de que la actitud citadina de desdén y falta de respeto hacia el *mofussil* comenzaba a ceder ante un sentimentalismo romántico, permítanme corregir tal impresión. Lo que busco demostrar es que, paralelamente a la corriente dominante de disgusto, una nueva corriente emergía. Hoy en día en Calcuta, ambas corrientes son perceptibles, incluso a veces en la misma persona. En el carácter contradictorio de la orientación de la ciudad hacia el

mofussil—en este sentimiento mezclado—, podemos encontrar una aproximación a lo que los oficiales y observadores europeos, a partir de mediados del siglo XIX, sentían respecto al *mofussil*. Sin embargo, el vaciar al *mofussil* de los componentes humanos que le permitían encajar en el Romanticismo europeo es algo que los bengalíes no pudieron lograr en sus propias representaciones románticas. Debían mantener poblado al *mofussil*, pues la población los incluía. Encarados a este acertijo, redefinieron a la multitud del *mofussil* en términos de pureza bucólica, de misticismo mágico, del auténtico Bengalí. Saurabh Dube acierta al decir que lo moderno necesita lo místico; lo desencantado necesita el encanto; lo progresivo necesita su primitivo.⁵⁵ Con el tiempo, el *mofussil* se convirtió en este espacio irreal y encantado.

Comenzamos nuestro viaje con una narrativa acerca de cómo Jalpaiguri se hizo parte de Bengala. Rastreamos el incesante trabajo de la gubernamentalidad colonial en la inhóspita frontera de Bengala. Habíamos leído la historia del despojo causado por los musculares imperativos de la economía política imperial. Ahora, para terminar, volvamos una vez más a Jalpaiguri. Y veamos cómo las cicatrices dejadas por la creación del estado colonial fueron sublimadas en la narración del poeta-novelistas Jibanananda Das durante la primera mitad del siglo XX. ¿Dónde está esa tierra de identidad-guerra, ese territorio del *Coch*, *Mechh*, *Toto*, *Bhutia*? Ahora, aunque las resonancias contradictorias de una orientación urbana hacia el *mofussil* aún suenan fuerte y profundamente, un mundo distinto, de ensueño, nos mira en *Jalpaihati*:

The wages apart, in terms of work and cultivation of tastes, he never liked teaching at the college. At times, new books arrived in the library. Nature all around was awash with

⁵⁵ Saurabh Dube. 'Mapping Oppositions: Enchanted Spaces and Modern Places' en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (New Delhi: Social Science Press, 2006), pp. 76-94. Ver también, Saurabh Dube, "Modernity and its Enchantments: An Introduction" en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization* (New Delhi and London: Routledge, 2009), pp. 1-41.

the sun: the bright blue line of the horizon and the birds—the flight of storks, *bariyal*, *fingey*, and the big and beautiful *wak*. Beyond the college compound, a little further along the village path, stretched a trackless emptiness of lakes and grass—the *kanshona*, *madbukupi*, *parbhupi* ... The forests of bulrushes, bare fields of harvested jute, an embarrassment of *kaash*, the perfect craftsmanship of an occasional face—feminine of course, ... further on, stretched the marshes of wild geese, snipe, the tactile soundlessness of dawn—*Nishith* used to like all of it then. The liking remained; but it was not at all respectable for a college professor—especially one in a *mofussil* college—to chase wild cats, raccoons, otters and hedgehogs around, to watch the ducks, the swans, to watch the *waks* come and go, their flight, their love, ... to brave the murky waters of the swamp, deep and shallow, ... to exhaust the green and gold day of autumn sunshine and paddy fields, the wind-ruffled betel plantations, in the star-burst of night: all of it was unbecoming. If he were to continue with such pursuits he would be considered wasted: he will get the approval of none. These obsessions are human no doubt, but they say a professor has a different job, distinct tastes, separate responsibilities. It is not that a professor is not a human being: only he is refined, like distilled water stored in a pot or water-cooler. What is the point after all in being such water? *Nishith* desired to be water from a spring; or water from the ocean which seeps out from the temporal ineffable. He will resign from the college.⁵⁶

Nishith resuelve su contrariedad hacia el *mofussil* mediante la resignación.

⁵⁶ Jibanananda Das, *Jalpaihati*, en Debesh Roy (ed.), *Jibanananda Samagra, Janmashatabarsha Shanshkaran* [The Complete works of *Jibanananda*, the Birth Centenary edition], Vol. II: Novels (Kolkata: Pratikkhan, 2003), pp. 9-10. Nishith es el protagonista de la novela.

Epílogo

A través de los estudios de Jalpaiguri y Nadia, esta tesis ha intentado articular la idea de que la creación de “Bengal Proper,” “la patria de los bengalíes” fue elaborada históricamente bajo los imperativos del gobierno y expansionismo colonial. Los paisajes poco obvios y los pueblos inconscientes fueron asimilados en lo que fue definido como Bengala. El proceso ha sido descrito como la producción colonial: el entrelaje multiforme de varios actores en varios escenarios institucionales, económicos, sociales, políticos y culturales en un contexto colonial. Esa demarcación de lo que fue geográficamente reconocido como Bengala ayudó a la articulación de una identidad coherentemente bengalí. Una sección comparativamente pequeña de la población – en su mayor parte hindú de las clases y las castas altas y medias – que circulaba sobre este paisaje nuevamente definido como Bengala consolidó esta identidad por sí misma y la impuso sobre dicho paisaje. Este afán de definir una identidad propia ha sido entendido como un intento de negociar la ansiedad del desarraigo que las exigencias de la profesión y el tiempo colonial habían engendrado. En otras palabras, con la posible pérdida de la casa ritual o *bari*, el *bhadralok* colonial formuló para sí mismo una autoconcepción vinculada con una casa meta-racial: la *bari* que fue Bengala. La imposición de una autoconcepción minoritaria sobre una demografía variada e inmensa fue posible porque la población en general era indiferente – quizá apática – a lo que se le llamaba en un mundo donde justo los medios de vida y sustento estaban cambiando constantemente. Esta situación, sin embargo, cambiaría durante el siglo XX cuando las expresiones cada vez más estridentes de las identidades regionales y comunitarias amenazarían gravemente la hegemonía complaciente de la “bengalidad” con las demandas legítimas para los derechos regionales y secesionismo.

Este modo de la autorrealización minoritaria, la cual con el transcurso del tiempo asumió la potencia y el poder de una mismidad imperantemente bengalí que abarcaba a todos, ha sido denominado una consciencia *mofussil*, una mismidad *mofussil*. ¿Por qué mantuve separadas las dos categorías aunque el argumento sugiere una sinonimia? En el uso ordinario, no se usan las dos como sinónimos. Es decir, una autoconcepción bengalí no es automáticamente entendible como una autoconcepción *mofussil*. En otras palabras, una autoconcepción *mofussil* no es entendida comúnmente como un concepto que abarca todos los aspectos y todos los componentes de la mismidad bengalí: dos categorías distintas del uso ordinario son raramente superponibles. Sin embargo, hay una razón de por qué se les mantienen separadas en la plática cotidiana. Es que hay un eje más en que la ‘bengalidad’ fue expresada en una manera particularmente vociferante – el de la autoconcepción basada y centrada en Calcuta; la saga urbana de la articulación identitaria de los bengalíes. Ahora bien, los ejes de la auto-expresión urbana y *mofussil* no son tan distintos. De hecho, fueron intercalados uno con otro en su articulación. Eso hemos observado en el primer capítulo y en otras discusiones de Nadia. No obstante, en la proyección del ‘yo’, esos ejes fueron combativamente opuestos. Todavía lo son. El aspecto de la auto-imaginación de los bengalíes-urbanos ha recibido un esmero extensivo en la literatura y la historia, en el comentario social y la polémica política. En los estudios voluminosos de la identidad bengalí Calcuta-céntrica, sin embargo, la consciencia *mofussil* ha recibido sólo consideraciones fugaces y/o superficiales: una mera nota al pie en la saga de la constitución calcutense del carácter bengalí. Desde mi punto de vista, la consciencia *mofussil* era tan relevante a la expresión de la mismidad bengalí como era la ciudad de Calcuta. Al empequeñecer Calcuta, traté de enfocarme en la importancia histórica de la identidad *mofussil* – el papel que actuaba y sigue actuando – en la elaboración de la mito-historia de la mismidad bengalí. Al mantener en mente la

discusión arriba mencionada, la identidad *mofussil* y la identidad bengalí no han sido superpuestas.

No obstante, esta delineación de la identidad bengalí-*mofussil* no ha sido elaborada en términos unitarios. Como todos los conceptos de uso ordinario, el *mofussil* abarcaba muchas manifestaciones. El *mofussil* ahorcaba y animaba diversos registros emocionales que oscilaban entre orgullo, romanticismo, sentimentalismo, apatía, desdén y repulsión. Dada la gama, el *mofussil* también involucró a diversos actores—los oficiales y observadores británicos, la elite no urbana indígena, los profesionales, los viajeros, los paladines de Calcuta, y otros similares. Pero, es posible decir que el *mofussil* tenía una coherencia, si bien rudimentaria, en la medida en que siempre – en todos los casos – ejecutaba una función más o menos consistente; una función, es decir, de articular, fortificar, y sostener un sentido de la mismidad abarcadora entre los miembros de un grupo comparativamente pequeño. Así pues, una declaración definitiva y final sobre que es el *mofussil* en *realidad* no ha sido intentada. Al contrario, el presente estudio intentó arrojar luz sobre lo que el *mofussil* en *realidad* se esforzó en lograr, cuál fue su función.

Pues bien, tal vez haya una razón de por qué tal declaración no pueda ser hecha en esta etapa de mi investigación. La disertación presenta sólo una mitad de la historia del *mofussil*, por así decirlo. En este trabajo, exploré cómo la construcción colonial abrió el espacio para el surgimiento de la consciencia *mofussil*; cómo este espacio fue consolidado bajo la rúbrica gubernamental del “Bengal Proper.” Traté de hacerlo a través de un estudio de sólo dos casos representativos de Jalpaiguri y Nadia mientras que otros ejemplos interesantes e importantes de Sylhet, Mymensingh, Chittagong, Dhaka-Bikrampur, y otros similares han sido excluidos. Sin embargo, una vez que este espacio fue abierto para el surgimiento y la operación de la consciencia bengalí-

mofussil, cómo los profesionales – circulando sobre este espacio – tejieron esta consciencia *mofussil* y lanzaron la red hegemónica (por así decirlo) sobre una geografía agreste – estos procesos han sido estudiados sólo en una manera parcial. Estos constituyen la otra mitad de la historia la que intento indagar detenidamente como parte de mi investigación futura.

El enfoque sobre la construcción colonial del espacio *mofussil* ha infravalorado algunos elementos claves de la formación de una consciencia integrada del *mofussil*, aunque nunca han sido completamente elididos. Uno de estos elementos fundamentales es la educación occidental. Algunas discusiones sobre el tema aparecen en los intersticios argumentativos de la tesis; de hecho, el tema aparece como un aspecto previamente dado que apuntala la mayor parte de las discusiones. Sin embargo, no lo indagué tajantemente. La ascendencia de la educación occidental en el transcurso del siglo XIX es indudable. Consideren Nadia, por ejemplo. Por una parte, el número de las *tols* (o las escuelas ‘tradicionales’), que ofrecían instrucción en las cuatro disciplinas de *jyotis*, *tantra*, *nyaya*, y *smrti*, disminuyeron alarmantemente en el siglo XIX. En 1829, Wilson encontró 500/600 alumnos estudiando en estas *tols*. En 1864, E.B. Cowell documentó un decrecimiento masivo en el número de estudiantes en las *tols* que apenas alcanzaba los 150 y el número de las *tols* se reducía a 12. En 1881 – una vez que el gobierno colonial renovó el patrocinio que había decrecido con el ocaso de las fortunas de la familia real y había terminado completamente en 1829 – el número de las *tols* subió a 20 pero el número de los estudiantes siguió disminuyendo hasta que llegar a sólo cien estudiantes.

Por otra parte, se estableció el *Krishnanagar Government College* en 1845. La educación británica llegó poco a poco a los niveles primarios de instrucción. En los años 1856-57, hubo meramente 19 escuelas que recibían la asistencia gubernamental en

dicho distrito; sólo 1865 estudiantes asistían a ellas. Para 1871, el número de escuelas había subido a 252, asistidas por 9120 estudiantes. Además de estas, hubo 255 escuelas privadas asistidas por 6406 estudiantes. Para 1908/9, el número total de las escuelas y los estudiantes inscritos había ascendido a 1175 y 41505 respectivamente y todo esto dentro de cincuenta años. A la luz de esta evidencia, la popularidad de la educación occidental parece haber sido incontrovertible. Tal vez la educación antigua dejara de ser un estímulo suficiente y, de todas formas, dicha educación no tenía cualquier valor profesional en el dominio británico. La educación occidental implicaba empleo—en Krishnanagar; e incluso en Calcuta.

Algunos de los personajes a los que me he referido en los capítulos fueron productos de estas escuelas occidentales y después fueron a Calcuta en búsqueda de enseñanza superior y empleo. Eso no significa que la educación británica reemplazó y borró completamente las persuaciones escolásticas del tiempo anterior. Ramtanu Lahiri, por ejemplo, era versado en ambas ‘tradiciones.’ La observación que estoy tratando de hacer es que ambos modos de conocimiento y adiestramiento académico, colonial y no colonial, se entremezclaban en maneras significantes para producir lo que Dipesh Chakrabarty ha llamado el “Bengali modern self,” o lo que Akshay Kumar Sarkar ha llamado, mucho antes que Chakrabarty, el *kimbhutkimakar jib* (el ser entremezclado e híbrido). Él era también y con frecuencia el señor bengalí del *mofussil*. No es necesario que siempre se olvidara de sus responsabilidades hacia su *desh* sino que frecuentemente regresaba para dedicarse al mejoramiento de su *desh*. En caso de su regreso, él asumió el rol de un reformador social. En las palabras de Sarkar, *deshey ashia hon—samajshangshkarok* (al regresar a su *desh*, se convertía en un reformador social).

Se ha observado correctamente que la palabra bengalí *desh* es plurivalente. Puede significar la nación o la comunidad o incluso la aldea natal. Pero lo que no ha

sido mencionado es que ella también podría significar el *mofussil*, en el sentido de un lugar que es la Bengala pero afuera de Calcuta. La observación de Sarkar lo corrobora: al fin y al cabo, el *kimbhutkanimakar jib* de Sarkar, después de recibir la educación británica en Calcuta, regresa a su *desh* para mejorarla. Este imperativo de mejoramiento también enseña que la *desh* puede ser una distopía: un páramo que requiere desarrollo y perfeccionamiento. En la escena de la sala del tribunal en *HaJaBaRaLa* de Sukumar Roy, un personaje es dado por muerto porque se ha ido a su *desh*. El argumento era que todo aquel que se fuera a la *desh*, se moriría. Muy parecida es la ansiedad expresada por los dueños bengalíes de la casa cuando su ‘criado’ entabla su intento a irse a su *desh* para un día. La ansiedad de los dueños tiene que ver con la creencia que sus ‘criados’ desaparecerían indefinidamente. ¡Eso es lo que significa la frase “irse a la *desh*”! La *desh* – entendida como afuera de Calcuta y el *mofussil* – entonces, no es necesariamente y siempre el espacio romántico de pertenencia nacional (¿racial?) a la tierra sobre la cual el poeta Rabindranath se postra en una canción. Lo que los usos anteriores indican es que la *desh* puede ser un espacio peligroso y agreste en donde la gente se pierde, desaparece, e incluso se muere.

La observación que quiero hacer a través de la presente discusión es que este entendimiento de la *desh-como-mofussil* animaba un sinnúmero de los *bhadralok mofussiles*: educados en inglés e impulsados por el sesgo de su tiempo, se dedicaban a la mejora de las condiciones del *mofussil*. Eso fue porque *desh* tiene una connotación más de ser la tierra natal del *jati*. No puede ser olvidada y abandonada fácilmente. Dichas personas procuraban lograr esto a través del poder de la palabra escrita. Así pues, la gente que circulaba sobre la geografía *mofussil* dejó un rastro de informes extensivos de sus vidas en el *mofussil*. Estas personas escribieron bitácoras de viajero en donde se describía detalladamente la situación del *mofussil*. Un ejemplo eminente de

éstas es *Bhramankari Bandhur Patra* (Las Cartas de un Amigo Viajante) escrito por Ishwar Chandra Gupta. Pero, la consecuencia más significativa de este afán por mejorar la situación en el *mofussil* fue un auge de periódicos, revistas y boletines que empezaron a ser publicados desde el *mofussil* a partir de mediados del siglo XIX. Es probable que *Rangpur Bartabaho* (1847) haya sido el primero. Pero él fue perseguido con un sinnúmero de empresas similares, las cuales alcanzaron su apogeo periodístico con la publicación de *Bangobashi* que fue posteriormente descrito por Brajendranath Bandyopadhyay, entre otras personas, como “el portavoz del *mofussil*.” El *Grambartaprokashika*, entre otros que hemos discutido en los capítulos, fue una parte importante de esta empresa más amplia.

En un registro paralelo, a partir de mediados del siglo XIX, observamos un crecimiento asombroso en el esfuerzo de escribir “las historias regionales.” Aunque una gran mayoría de estas se escribieran imitando la estructura de los índices geográficos británicos de los distritos, los matices alabadores – e incluso románticos – no pueden ser pasados por alto. Ellas no fueron enumeraciones anodinas. Si lanzamos una mirada a la *Pabna Jelar Itihash* (La Historia del Distrito de Pabna) de Radha Raman Saha o a la *Nadia Kahini* (El Cuento de Nadia) de Kumudnath Mullick, nos damos cuenta de esto. Es posible argumentar que estos mismísimos impulsos que comprendieron la celebración de las culturas y las historias regionales eventualmente conectaron entre sí al producir el tomo masivo de Dinesh Chandra Sen, la *Brihat Banga* (la Bengala Grande) – una meta-celebración, se podría decir, de una mega-región, Bengala – en donde geografías absurdas y pueblos inconscientes fueron fusionados en la saga lineal de la gloria de la Bengala. Para la época en que la historia en dos volúmenes de Sen fue publicado en 1935, ‘la Bengala’ indudablemente se había convertido en una consciencia ‘nacional.’

En cuestión aquí es el hecho que estas publicaciones de varios galones y de varias partes de Bengala ayudaron en la formación de una sensibilidad *mofussil*, coherente y abarcadora, la que sucesivamente produjo un sentido coherente y abarcador de la Bengala y del ser bengalí. Eso, como he argumentado, fue sólo un eje de la articulación de la mismidad bengalí – pero sin duda uno muy poderoso. La soldadura de un público instruido en el *mofussil* también indica el encajamiento del eje *mofussil* de la mismidad bengalí con el de Calcuta que ya tenía una esfera pública (y de publicaciones) robusta. Eso demuestra que cuando un eje no puede ser reducido al otro, tampoco la articulación de la identidad bengalí puede ser entendida completamente si un eje es elidido o desatendido (en la manera en que el eje *mofussil* ha sido desatendido hasta ahora) a favor del otro.

El intento de Pramath Chaudhuri de conceptualizar el mejor tipo del idioma bengalí es un ejemplo. Las cuestiones del idioma son intratables y controvertidas: ¿Cómo circula un idioma? ¿Cómo es un ‘acroleto’ forjado de los ‘basilectos’ numerosos? O ¿Es posible hacer la distinción entre acrolectos y basilectos? ¿Es posible pensar en un acroleto de algo? Esta preocupación por cuál debería ser *el* idioma de los bengalíes – en la manera británica de tener ‘Queen’s English’ – predomina en el ensayo de Pramath Chaudhuri sobre el idioma bengalí escrito en 1912. Chaudhuri está buscando el idioma perfecto. Empieza su búsqueda con una serie de rechazos: el ‘dialecto’ de Calcuta (*khas kalkattayia bhasha*) es inadmisibile porque se confunden las vocales (*swarabarna jariye dyay*); parecido es el caso del ‘dialecto’ de la Bengala del este el cual, Chaudhuri nos dice, dilata las vocales (*swarabarna chhuriye dyay*). Chaudhuri rechaza la versión de la Bengala del norte también porque no abarca todas las otras versiones. Entonces lo que constituye para él el idioma bengalí ‘casto’ es el lenguaje de Dakshindesh con lo que quiere decir la región de Nadia, Shantipur, las dos

orillas del río Bhagirathi, el distrito de Bardhaman y finalmente el este y sur de Birbhum. Al haber dicho esto, Chaudhuri refina todavía más su comentario y afirma que el Bengalí *verdadero* después de todo es el que hablan los *bhadralok* de Calcuta. Él dice todo esto pero nunca define sus categorías. Por lo tanto, el lector desconcertado sigue preguntándose ¿quienes constituyen los *bhadralok*! Lo que parece una formulación confusa aquí no es después de todo tan absurda una vez que entendemos que todo esto es un esfuerzo de un literato del *mofussil* que ha establecido lazos firmes y una identificación profunda con los *bhadralok* de Calcuta. Pramath Chaudhuri es de Krishnanagar y un *Krishnanagorik* orgulloso (ciudadano de Krishnanagar; una palabra que él acuñó para sí mismo en su autobiografía); y, no obstante, tiene cariño y afición por la cultura de Calcuta. Por lo tanto, promueve esta contradicción aparente al declarar que tanto el lenguaje de Nadia como el de los *bhadralok* de Calcuta es *la forma correcta* del idioma bengalí. A través de todo esto, Chaudhuri está meramente tratando de lidiar con su ser híbrido y compuesto entre la ciudad y el *mofussil*.

En esta tesis, me he dedicado frecuentemente a la obra impresa mencionada en la discusión anterior. Sin embargo, el cuerpo entero de la obra – que respaldaba la sensibilidad *mofussil*-bengalí y se entremezclaba con la sensibilidad urbana-bengalí para producir una identidad y un auto-entendimiento monolítico y musculoso del ser bengalí – necesita una consideración más amplia y detenida. Esto es, como he sugerido, la otra mitad de la historia del *mofussil*—el sendero que el presente estudio se propone tener en el futuro. La construcción colonial del *mofussil*, la cual es el énfasis de la tesis, pues narra la historia de cómo el espacio fue construido sobre el cual el ‘yo’ del *mofussil* pudo emerger y funcionar. El presente trabajo también abordó algunos de los elementos de esta emergencia y funcionamiento. La sensibilidad *mofussil* del ‘yo’ bengalí, en su articulación conjunta y coétanea con la sensibilidad urbana, transmutó en el transcurso

del tiempo en una consciencia musciosa de la raza. La identidad bengalí se convirtió en una identidad racial y asumió todos los atributos del supremacismo y xenofobia: el placer *heimlich* del hogar y el pavor *unheimlich* del Otro. Esto es claramente evidenciado en la esfera de la experiencia cotidiana en el Sur de Asia contemporáneo: no sólo en el odio que los bengalíes reciben sino también en el odio que los imparten a los otros. Pero, para tomar un ejemplo histórico, esto fue ya evidente durante el movimiento Swadeshi de los inicios del siglo XX cuando los *bhadralok* bengalíes tanto en el *mofussil* como en la ciudad escribieron folletos y artículos racistas, xenófobos, y virulentos en contra la gente de Assam, Bihar, y Orissa.

Permítanme una importante aclaración antes de terminar. Algunos de mis *soi-disant* amigos del *mofussil* han asumido que mi proyecto era salvacionista. Esto es, ellos pensaron, que iba a rescatar al *mofussil* de las oscuras prácticas de la academia urbana y lo iba a restaurar en su lugar de gloria. Si mi investigación llegará a la salvación, a la recuperación del *mofussil* de la asfixia en la que lo mantiene la ciudad, eso no lo sé. Pero con seguridad no estoy intentando una romántica reanimación del *mofussil*. El *mofussil*, con su añoranza por la pertenencia idílica y tradicional, se coaguló en una conceptualización de la bengalí-dad que fue tanto cultural como socialmente chauvinista y exclusivista hasta el punto de ser racista. Celebró, vociferantemente, al sistema de castas y desvergonzadamente volvió invisible al campesinado musulmán, en su figuración de lo rural ancestral ideal. Permitamos que estos amigos sufran una decepción: hay muy poco del *mofussil* que yo pudiera recomendar. Es solamente historia lo que hago yo.

Bibliografía

Registros del Gobierno inéditos:

(Gobierno de Bengala) Revenue Department [Select years]. Branches:—

Agriculture;

Forests;

Land Revenue;

Survey and Settlements;

Wards,

Government and Attached Estates;

Wastelands.

(Gobierno de Bengala) Home. Confidential. Political Department. Political branch. 1874-1900.

(Gobierno de Bengala) Bengal Judicial (Police) Proceedings, [Años selectos].

Report on Native Papers (Abstracts in English of articles in Bengali newspapers), MF-10279 (reels 1-18) 1876-July 1, 1899.

Registros del Gobierno Publicados:

1. Censos:

1872. Beverly, H., *Census of Bengal, 1872*. (Calcuta).

1882. Bourdillon, J., *Census of India, 1881 Vol II* (Calcuta).

1891. *Census report of the district of Jalpaiguri*

1893. O'Donnell, C.J., *Census of India, 1891*, Vol. V (Calcuta).

1902. Gait, E.A., *Census of India, 1901*, Vol. VI (Calcuta).

1913. O'Malley, L.S.S., *Census of India, 1911*, Vol. V (Calcuta).

2. Gazetteers, Reports, etc.

ARBUTHNOTT, J.C., *Report on the condition of tea garden labor in the Dooars of Bengal, in Madras and in Ceylon* (Simla: 1904).

BENTLEY, Chas A., *Fairs and Festivals in Bengal* (Calcuta: Bengal Secretariat Press, 1921).

BRANDIS, D., *Suggestions regarding the management of forests in the Darjeeling and Jalpaiguri districts* (Calcuta: 1881).

CARBERRY, M., *Bengal paddy and rice enquiry committee Vols. I, II* (Alipore, 1939).

CHAUDHURI, H.N., *Cooch Behar State and its land revenue settlement* (Cooch Behar: Cooch Behar State Press, 1903).

CHRISTOPHERS, S.R. and C.A. Bentley, *Malaria in the Duars* (Simla: 1911).

DALTON, E.T., *Descriptive ethnology of Bengal* (1872, Calcuta reimpresión 1962).

- GARRETT, J.H.E., *Bengal District Gazetteers: Nadia* (Calcuta: Bengal Secretariat Book Depot, 1910).
- GRANT, James, 'Analysis of the Finances of Bengal,' 27 de abril de 1786 (publicado en 'Fifth Report on the Affairs of the East India Company' Londres 1812; Madras reimpression 1866, vol. i), p. 260.
- GRUNING, J.F., *East Bengal and Assam district gazetteers, Jalpaiguri* (Allahabad: 1911).
- HART, G.S., *Note on an inspection tour in the forests of Buxa and Jalpaiguri divisions, Bengal* (Simla: 1915).
- HART, G.S., *Note on an inspection tour in the forests of Goalpara, Buxa, Jalpaiguri, Kalimpong and Kurseong divisions* (Simla: 1920).
- HEDGES, William, *The Diary of William Hedges, Esq. (afterwards Sir William Hedges) during his agency in Bengal; as well as on his voyage out and return overland (1681-1687)*, transcrito para la prensa, con apuntes introductorios, etc. por R. Barlow, Vol. I (Nueva York: Burt Franklin, 1887).
- HUNTER, William Wilson, *Annals of Rural Bengal* (Londres: Smith, Elder, 1897).
- HUNTER, W.W., *A Statistical Account of Bengal: Districts of Nadia and Jessore*, Vol. II (Londres: 1875).
- HUNTER, W.W., *A Statistical Account of Bengal: Districts of Maldah, Rangpur, and Dinajpur*, Vol. VII (Londres: 1876).
- HUNTER, W.W., *A Statistical Account of Bengal: Districts of Darjeeling and Jalpaiguri, and the State of Kuch Behar*, Vol. X (Londres: 1876).
- HUNTER, W.W., *A Statistical Account of Bengal: Districts of Bhagalpur and the Santal Paraganas*, Vol. XIV (Londres: 1877).
- MILLIGAN, J.A., *Final report on the survey and settlement operations in Jalpaiguri* (Calcuta: 1916).
- MONAHAN, F.C., *Report on the Dooars Committee* (Shillong: 1910).
- MONEY, R.C., *Julpigoree District. Statistics by pergunnahs in the form of tables I to V of Government Order No. 2400, dated 22nd August, 1873*.
- MUKHARJI, T.N., *Art-Manufactures of India* (Calcuta: Superintendent of Government Printing, 1888).
- O'MALLEY, L.S.S., *Bengal District Gazetteers: Jessore* (Calcuta: Bengal Secretariat Book Depot, 1912).
- PEMBERTON, R.B., *Report on Bhootan* (1838, Delhi, reimpression 1976).
- REPORT OF THE INDIGO COMMISSION appointed under Act XI of 1860, with the Minutes of Evidences taken before them, and Appendix (Calcuta, 1960)

- REPORT ON THE POLICE *submitted by Mr. Secy. Dowdeswell* (1809).
- RISLEY, H.H., *Tribes and Castes of Bengal*, Vol. II (Calcuta: Bengal Secretariat Press, 1891).
- SUNDER, D.H.E., *Final report on the land revenue settlement of the Western Dooars, Bengal* (Calcuta: 1895).
- TAYLOR, James, *A Sketch of the Topography and Statistics of Dacca* (Calcuta: G.H. Huttman, Military Orphan Press, 1840).
- THE CONFESSIONS OF MEAJAHN, *Darogah of Police, dictated by him and translated by a mofussilite*. (Calcuta: Wyman & Co. Publishers, 1869).
- WESTLAND, J., *A Report on the District of Jessore: Its Antiquities, Its History, and Its Commerce* (Calcuta: 1874; segunda edición revisada).
- WILMONT-YARDLEY, S., *Notes on an inspection tour in the forests of the Jalpaiguri division* (Calcuta: 1904).
- WILSON, H.H., *A Sketch of the Religious Sects of the Hindus* (Nueva Delhi: Cosmo Publications, reimpresión 1977).

Periódicos, Directorios, Diccionarios, etc.

BANGODARSHAN (editado por Bankimchandra Chattopadhyay)

DACCA PROKASH (editado por Krishna Chandra Majumder, Dinanath Sen, Jagannath Agnihotri, y Govinda Prasad Roy sucesivamente)

ECONOMIST

ENGLISHMAN

FRIEND OF INDIA

GRAMBARTAPROKASHIKA (editado por Harinath Majumdar)

HICKY'S BENGAL GAZETTE

HINDOO PATRIOT (editado por Harish Chandra Mukherjee hasta 1861 y por Krishnadas Pal desde 1861 hasta 1884)

HITAKARI (editado por Mir Musharaff Hussain)

HOBSON-JOBSON: A GLOSSARY OF ANGLO-INDIAN WORDS AND PHRASES, editado por Henry Yule y A.C. Burnell (primera impresión 1886; nueva edición 1985).

NEW CALCUTTA DIRECTORY (Calcuta: 1857)

SAHITYA-SADHAK-CHARITMALA (diccionario biográfico), Vol. III & IV, editado por Brajendranath Bandyopadhyay (Calcuta: Bangiya Sahitya Parishad, 1961 [1368, Ben]).

SANSAD BANGALI CHARITABHIDHAN (diccionario biográfico), Vol I, editado por Subodh Chandra Sengupta y Anjali Bose (Calcuta: 1976/1998).

SOM PROKASH (editado por Dwarakanath Vidyabhusan)

SULABH SAMACHAR (empezado por Keshab Chandra Sen)

THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY, Vol. IX (1989; segunda edición).

- ADHIKARI, Krishnachandra, 'Krishnanagarer Mritkala,' [El Arte del Modelado de Arcilla de Krishnanagar] en *Krishnanagar College Magazine*, 1924.
- AHMED, A.F.S., *Social Ideas and Social Change in Bengal, 1818-1835* (Leiden: E.J. Brill, 1965).
- AHMED, Faizuddin, 'Coochbeharer pallisamaj [La Sociedad Rural de Cooch Behar]' en Bishwanath Das (ed.), *Cooch Beharer prachin katha [Los Cuentos Antiguos de Cooch Behar]* (Cooch Behar: Shabdashilpa, 1991).
- AHMED, Sharifuddin, 'The Permanent Settlement and the Dinajpur Raj,' *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 41, no. 1 (1996): 55-68.
- ALAVI, Seema, 'The Makings of Company Power: James Skinner in the Ceded and Conquered Provinces, 1802-1840,' en *IESHR* 30, 4 (1993), 457-66.
- ALAVI, Seema, *The Sepoys and the Company: Tradition and transition in Northern India 1770-1830* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- ALTHUSSER, Louis and Etienne Balibar, *Reading Capital*, traducido por Ben Brewster (Londres: New Left Books, 1975).
- ALTHUSSER, Louis, 'Contradiction and Overdetermination' en *For Marx*, pp. 89-128.
- ALTHUSSER, Louis, *Essays in Self-Criticism*, traducido por Grahame Lock (Londres: New Left Books, 1976).
- ALTHUSSER, Louis, *For Marx*, traducido por Ben Brewster (Nueva York: Vintage, 1970).
- APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1996).
- ARCHER, W.G., 'Ritual Friendship in Santal society,' *Man in India*, Vol XXVII, marzo, 1947.
- BAGAL, Jogesh Chandra (ed.), *Peasant Revolution in Bengal* (Calcuta: Bharati Library, 1953).
- BAKHTIN, Mikhail M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).
- BANDYOPADHYAY, Bhabanicharan, *Kalikata kamalalaya* [Calcuta, la Morada de la Diosa Laxmi] en Sanat Kumar Gupta (ed.), *Rashorachonashamogro* [La Colección de las Composiciones Humorísticas] (Calcuta: Naboparto Prokashon, 1987).
- BANDYOPADHYAY, Bhabanicharan, *Nabababubilash* [La Historia del Caballero *nouveau*] en Sanat Kumar Gupta (ed.), *Rashorachonashamogro* (Calcuta: Naboparto Prokashon, 1987).

- BANDYOPADHYAY, Bhabanicharan, *Nababibilash* [La Historia de la Dama *nouveau*] en Sanat Kumar Gupta (ed.), *Rashorachonashamogro* (Calcuta: Naboparto Prokashon, 1987).
- BANDYOPADHYAY, Bhagabaticharan, *Kochbiharer Itibas* [La Historia de Cooch-Bihar], editado por Nripendranath Pal (Calcuta: Anima Prakashani, 1987 [Cooch-Bihar, 1882]).
- BANDYOPADHYAY, Brajendranath, 'Kangal Harinath' en *Sahitya-Sadbhak-Charitmala*, Vol. 3 (Calcuta: Bangiya Sahitya Parishad, 1961 [1368, Ben]).
- BANDYOPADHYAY, Brajendranath, *Sahitya Shadbhak Charitmala*, Vol. IV (Calcuta: Bangiya Sahitya Parishad, 1961).
- BANDYOPADHYAY, Chittaranjan, 'Bhumika' en Kedarnath Dutta [Bhanr], *Shachitro Guljarnagor*, editado por Chittaranjan Bandyopadhyay (Calcuta: Pustak Bipani, 1982).
- BANDYOPADHYAY, Sekhar, 'Development, differentiation and caste: the Namasudra movement in Bengal, 1872-1947', en Sekhar Bandyopadhyay *et al.* (eds), *Bengal: communities, development and states* (Nueva Delhi: Manohar, 1994).
- BANDYOPADHYAY, Sekhar, *Caste, politics and the Raj, Bengal 1872-1937* (Calcuta: K.P. Bagchi, 1990).
- BANDYOPADHYAY, Sekhar, *Caste, protest and identity, the Namasudras of Bengal, 1872-1947* (Londres: Curzon, 1997).
- BARMA, Dharmanarayan, 'Cooch Behar lokachar' [Las Costumbres Folclóricas de Cooch Behar] en Ajitesh Bandyopadhyay y Ananda Gopal Ghosh (eds.), *Madhuparni*. Special Cooch Behar issue, Balurghat: 1990.
- BARMAN, Upendranath, *Rajbanshi kshatriya jatir itibas* [La Historia de los tribus de *Rajbanshi kshatriya*]. (Jalpaiguri: B.K. Barman, 1388 Ben).
- BARMAN, Upendranath, *Uttar Banglar shekal o amar jiban smriti* [Los Días Pasados de Bengala Norte y mis memorias] (Jalpaiguri: B.K. Barman, 1392 Ben).
- BARTHES, Roland, 'Semiology and the Urban,' en N. Leach (ed.), *Rethinking Architecture: a Reader in Cultural Theory* (Londres: Routledge, 1997).
- BASU, Girishchandra, 'Sekaler Darogar Kahini' [La Historia de un Darogah del Tiempo Pasado] en Kanchan Basu (ed.), *Dushprapya Sahitya Samgraha* [La Colección de las Obras Literarias Raras], Vol. III, (Calcuta: Reflect Press, 2002 [publicado por primera vez en 1874]), pp. 209-358.
- BASU, Swaraj, 'Rajbanshis of North Bengal: a study of caste movement', Tesis Doctoral, Universidad de Calcuta, 1992.
- BAUDELAIRE, Charles, 'Of the Heroism of Modern Life,' en *Selected Writings on Art and Literature*, traducido por P.E. Charvet (Nueva York: Penguin Books, 1972).

- BAUL DHANGSHO FATWA [Fatwa para la Destrucción de los *Bauls*] por Maulavi Riyazuddin Ahmad (Bangalipur, P.O. Syedpur, Zillah Rangpur: Segunda edición, 1332 Ben).
- BAYLY, Christopher A., *Indian Society and the Making of the British Empire* [The new Cambridge history of India, II.1] (Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1988]).
- BAYLY, Christopher A., *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in an age of British expansion 1770-1870* (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- BERMAN, Bruce, *Control and Crisis in Colonial Kenya: The Dialectic of Domination* (Londres: James Currey, 1990).
- BHABHA, Homi K., *The Location of Culture* (Londres: Routledge, 1995).
- BHADRA, Gautam, 'Two frontier uprisings in Mughal India' in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies Vol II* (Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983).
- BHARATCHANDRA, [Rai Gunakar] 'Mansingha' en *Bharatchandra-Granthabali* [Las Obras Completas de *Bharatchandra*], Vol. II, editado por Barajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das, (Calcuta: Bangiya-Sahitya-Parishat, cuarta edición 1404 Ben).
- BHARATCHANDRA, [Rai Gunakar], 'Annadamangalkavya,' en *Bharatchandra-Granthabali*, Vol. I, editado por Barajendranath Bandyopadhyay y Sajanikanta Das (Calcuta: Bangiya-Sahitya-Parishat, cuarta edición 1404 Ben.).
- BHATTACHARYA, Dineshchandra, *Bangalir Saraswat Abadan, pratham bhag, Bangey Nanyanyayacharcha* [La Contribución de los bengalíes a la sabiduría, primera parte, *Nanyanyaya* de Bengala] (Calcuta: 1358 Ben).
- BHATTACHARYA, Jogendra Nath, *Hindu Castes and Sects: An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects Towards Each Other and Towards Other Religious Systems* (Calcuta: 1896 [reimpresión 1973]).
- BHATTACHARYA, Kalikrishna, *Shantipur Parichay* [Introducción a Shantipur], partes 1 & 2 (Calcuta, 1344-1349 Ben).
- BHATTACHARYA, Sudhindra Nath, *A History of the Mughal north-east frontier policy* (Calcuta: Chuckervetty, Chatterjee & Co., 1929).
- BHAUMIK, Nirmalendu (ed.), *Unish shataker bangla naksha* [Las *Nakshas* en bengalí del Siglo XIX] (Calcuta: 1984).
- BISWAS, Hemanga, *Loksangeet samikkha: Bangla o Assam* [Un estudio de la canción folk: Bengala y Assam] (Calcuta: A. Mukherjee & Co., 1385 Ben).
- BLANCHOT, Maurice, 'Everyday Speech,' *Yale French Studies*, Vol. O; 73 (1987).
- BLEAKLEY, Ethal, *A Country Doctor in Bengal* (Calcuta: 1928).

- BOSE, Sugata, *Agrarian Bengal: economy, social structure and politics, 1919-1947* (Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- BOURDIEU, Pierre, 'Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field' en G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).
- BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, traducido por Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- BOVÉ, Paul A., 'Discourse' en Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin (eds), *Critical Terms for Literary Studies* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1990).
- BRASS, Tom y Henry Bernstein, 'Proletarianization, Deproletarianization on the Colonial Plantation,' en E. Valentine Daniel *et al* (eds), *Plantations, proletariats and peasants in colonial Asia* (Londres: Frank Cass, 1992).
- BREMAN, Jan, *Of Peasants, Migrants and Paupers: Rural Labor Circulation and Capitalist Production in West India* (Delhi: Oxford University Press, 1985).
- BROOKS, Cleanth, *The Well-Wrought Urn* (Nueva York: Harcourt Brace, 1947).
- BUCHANAN, Daniel H., *The Development of Capitalist Enterprise in India* (Nueva York: Macmillan, 1934).
- BUCHANAN-HAMILTON, Francis, 'Extracts from Dr. Francis Buchanan-Hamilton's account of the district of Rangpur, 1810' en *West Bengal: District Handbook: Jalpaiguri*.
- BUCKLAND, C.E., *Bengal under the Lieutenant Governors*, Vol. I (Calcuta: 1902; segunda edición).
- BUCK-MORSS, Susan, *The Dialectics of Seeing* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).
- CEDERLÖF, Gunnel, *Bonds Lost: Subordination, Conflict and Mobilization in Rural South India c. 1900-1970* (Delhi: Manohar, 1997).
- CHAKRABARTI, Kunal, 'Recent approaches to the history of religion in ancient India', Departmental Special Assistance Library, Center of Historical Studies, Jawaharlal Nehru University.
- CHAKRABARTI, Kunal, 'Texts and traditions: the making of the Bengal *Puranas*' en R. Champakalakshmi y S. Gopal (eds), *Tradition, Dissent and Ideology: Essays in Honor of Romila Thapar* (Delhi: Oxford University Press, 1996).
- CHAKRABARTI, Kunal, *Religious Processes: the Puranas and the Making of a Regional Tradition*. (Delhi: Oxford University Press, 2001).
- CHAKRABARTI, Narahari (o Ghanashyam Das), *Bhakti Ratnakar* [El Océano lleno de Joyas del Servicio Devocional] editado por Purnaprajna Dasa (Mathura: Rasbiharilal & Sons, 2006).

- CHAKRABARTI, Sudhir (ed.), *Banglar baul fakir* [Los Bauls y Fakirs de Bengala] (Calcuta: Pustak Bipani, 1999).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Balahadi sampraday, tader gan* [La comunidad Balahari: sus canciones] (Calcuta: Pustak Bipani, 1986).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Banglar Gounodharma: Shahebdhani o Balahari* [Las religiones menores de Bengala: Shahebdhani y Balahari] (Calcuta: Pustak Bipani, 2003).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Bratyo Lokayato Lalon* [El folk y Lalon el intocable] (Calcuta: Pustak Bipani, 1992).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Krishnanagarer mritshilpa o mritshilpi samaj* [Modelado en barro y la comunidad de los modeladores de Krishnanagar] (Calcuta: Centre for Studies in Social Sciences, 1985).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Sadar-Maphashshal* (Calcuta: Papyrus, 1990).
- CHAKRABARTI, Sudhir, *Shahebdhani Sampraday: Tader Gan* [La comunidad Shahebdhani: sus canciones] (Calcuta: Pustak Bipani, 1985).
- CHAKRABARTY, Dipesh, 'Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism,' *Economic and Political Weekly*, Abril 8, 1995, 751-59.
- CHAKRABARTY, Dipesh, "Remembered Villages: Representations of Hindu-Bengali Memories in the Aftermath of the Partition" en Mushirul Hasan (ed.), *Inventing Boundaries: Gender, Politics and the Partition of India* (Delhi: Oxford University Press, 2002).
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Re-Thinking Working Class History: Bengal 1890-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
- CHANDAVARKAR, Rajnarayan, *The Origins of Industrial Capitalism in India: Business Strategies and the Working Class in Bombay 1900-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- CHATTERJEE, Kumkum, *Merchants, politics and society in early modern India, Bihar: 1733-1820*. (Leiden & New York: E.J. Brill, 1996).
- CHATTERJEE, Partha, 'Communities and the Nation' en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, pp. 115-31.
- CHATTERJEE, Partha, *Bengal 1920-1947: The Land Question* (Calcuta: KP Bagchi & Co., 1984).

- CHATTERJEE, Partha. 'Agrarian structure in pre-Partition Bengal', en Asok Sen *et al.* (eds.), *Perspectives in social sciences: three studies on the agrarian structure in Bengal 1850-1947* (Calcuta: Oxford University Press, 1982).
- CHATTERJEE, Piya, *A time for tea: women, labor and post/colonial politics on an Indian plantation* (New Delhi: Zubaan, 2003).
- CHATTERJEE, Suranjan, 'New Reflections on the Sannyasi, Fakir and Peasants' War' en *EPW*, Jan. 28, 1984.
- CHATTOPADHYAY, Ashok, *Unish Shataker Shamajik Andolon o Kangal Harinath* [El movimiento social del siglo XIX y Kangal Harinath] (Calcuta: Ubudash, 1995).
- CHATTOPADHYAY, Bankimchandra, *Bankim Rachanabali* [Obras completas de Bankim], Vol. II (Calcuta: Sahitya Samsad Edition; tercera impresión, 1964).
- CHATTOPADHYAY, Basudev, H.S. Vasudevan and Rajat Kanta Ray (eds.), *Dissent and Consensus: Social Protest in Pre-Industrial Societies* (Calcuta: K.P. Bagchi and Company, 1989).
- CHATTOPADHYAY, Sudhakar, *Evolution of Hindu Sects* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1970).
- CHAUDHURI, Benoy Bhushan, *The Growth of Commercial Agriculture in Bengal, 1757-1900* (Calcuta: Indian Studies, 1964).
- CHAUDHURI, H.N., *Cooch Behar state and its land revenue settlement* (Cooch Behar: Cooch Behar State Press, 1903).
- CHOUDHURY, Nurul H., *Peasant Radicalism in Nineteenth Century Bengal: The Faraiẓi, Indigo, and Pabna Movements* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 2001).
- CHOWDHURY, Abul Ahsan (ed.), *Kangal Harinath Majumdar: Nirbachito Rachona* [Obras selectas de Kangal Harinath] (Dhaka: Bangla Academy, 1998).
- CHOWDHURY, Abul Ahsan (ed.), *Kangal Harinath Majumdar: Smarok Grantho* (Dhaka: Bangla Academy, 1998).
- CHOWDHURY, Abul Ahsan, 'Banglar Baul Birodhi Andolan: Prekkhit Lalon Shah' [El movimiento anti-Baul de Bengala: una perspectiva sobre Lalon Shah] en *Lalon Smarokgrantho* (Dhaka: Jatiyo Granthokendra, 1974).
- CHOWDHURY, Abul Ahsan, *Kangal Harinath Majumdar, 1833-1896* (Dhaka: Bangla Academy, 1996).
- CHOWDHURY, Abul Ahsan, *Lalon Shah: 1774-1890* (Dhaka: Bangla Academy, 1990).
- CLIFFORD, James and George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

- CLIFFORD, James, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
- COHN, Bernard S. 'The Role of the Gossains in the economy of eighteenth and nineteenth century Upper India,' en *IESHR*, 1, 4, Abril—Junio, 1964.
- COHN, Bernard S., 'Representing Authority in Victorian India,' en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, pp. 47-69.
- CONKLIN, Alice, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).
- COOPER, Frederick (with Rogers Brubaker), 'Identity' en F. Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley and Los Angeles, Calif.: University of California Press, 2005).
- COWELL, E.B. *Journal of Asiatic Society of Bengal*, Proc., Junio 1867.
- CUNNINGHAM, David Douglas, *Plagues and Pleasures of Life in Bengal* (Calcuta: 1907).
- DAS GUPTA, Biman Kumar, 'A Note on the Rajbansi (Rajbanshi) of eastern India with special reference to social movements' en *Bulletin of the Anthropological Survey of India*, XVIII, 1, 1969.
- DAS GUPTA, Shashibhushan, *Obscure Religious Cults* (Calcuta: Firma KLM Private Ltd.: 1976).
- DAS GUPTA., Ranajit, *Economy, society and politics in Bengal: Jalpaiguri 1869-1947* (Delhi: Oxford University Press, 1992).
- DAS, Amal Kumar, *The Totos* (Calcuta: 1969).
- DAS, Brindaban, *Sri Chaitanya Bhagavat* (publicado por primera vez en c. mediados de 1540) <http://www.bvml.org/SCM/SCB/index.html>
- DAS, Jibanananda, *Jalpaihati*, en Debesh Roy (ed.), *Jibanananda Samagra, Janmashatabarsha Shanshkaran* [Obras completas de Jibanananda, edición del centenario de su nacimiento], Vol. II: Novels (Calcuta: Pratikshan, 2003).
- DASGUPTA, Atis, *The Fakir and sannyasi uprisings* (Calcuta: K.P. Bagchi, 1992).
- DASGUPTA, Keya, 'Genesis of a Neighborhood: The Mapping of Bhabanipur,' *Occasional Paper 175* (Calcuta: Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta, March 2003).
- DATTA, Akshay Kumar, *Bharatbarshiya Upashok Shamproday* [The Indian Religious Sects], editado por Benoy Ghosh (Calcuta: 1969 [1870 (parte 1) and 1883 (parte 2)]).
- DATTA, Rajat, 'Agricultural production, social participation and domination in late eighteenth-century Bengal: towards and alternative explanation' en *Journal of Peasant Studies*, 17, 1, OCT. 1989.

- DAY, Lal Behary, *Bengal Peasant Life or Govinda Samanta* (Londres: 1909).
- DE CERTEAU, Michel, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984).
- DEAN, Mitchell, “‘Demonic Societies’: Liberalism, Biopolitics, and Sovereignty’ en Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (eds), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durham y Londres: Duke University Press, 2001).
- DEBORD, Guy, ‘Introduction to a Critique of Urban Geography’ en *Situationist International anthology*; editado y traducido por Ken Knabb, traducción en colaboración Nadine Block y Joël Cornuault (Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 1981).
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2*, traducido por Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia 1*, traducido por R. Hurley, M. Seem, y H. Lane (New York: Viking, 1977).
- DERRIDA, Jacques, ‘Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences’, en *Writing and Difference*, traducido por Alan Bass (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1995).
- DEVJI, Faisal, ‘Imitatio Muhammadi,’ en Saurabh Dube (ed.), *Modern Makeovers: the Oxford Handbook of Indian Modernity* (por publicar).
- DHANAGARE, D.N., *Peasant Movements in India, 1920-50* (Delhi: Oxford University Press, 1992).
- DOBBIN, Christine, ‘The Ilbert Bill: A Study of Anglo Indian Opinion in India, 1883,’ *Historical Studies Australia and New Zealand*, 13: 45 (Oct. 1965), 149-66.
- DONIGER, Wendy and Brian K. Smith (trans. & eds), *The Laws of Manu* (Delhi: Penguin, 1991).
- DUBE, S.C., ‘Ritual Friendship in Chattisgarh,’ *Man in India*, Vol. XXIX, 2, Abril-Junio, 1949.
- DUBE, Saurabh (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing in India* (Delhi: Oxford University Press, 2004).
- DUBE, Saurabh e Ishita Banerjee-Dube, ‘Introduction: Critical Questions of Colonial Modernities,’ en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (Delhi: Social Science Press, 2006).
- DUBE, Saurabh, ‘Mapping Oppositions: Enchanted Spaces and Modern Places’ en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (Delhi: Social Science Press, 2006).

- DUBE, Saurabh, 'Modernity and its Enchantments: An Introduction' en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization* (Delhi y Londres: Routledge, 2009).
- DUBE, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles* (Durham y Londres: Duke University Press, 2004).
- DUBE, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950* (Albany: State University of New York Press, 1998).
- DUTT, Shoshee Chunder, *The Wild Tribes of India* (Delhi: Cosmo Publishers, 1984 [1884]).
- DUTTA, Kedarnath [Bhanr], *Shachitro Guljarnagor*, editado por Chittaranjan Bandyopadhyay (Calcuta: Pustak Bipani, 1982).
- DYOS, H.J. and D.A. Reeder, 'Slums and Suburbs,' en H.J. Dyos y M. Wolff (eds.), *The Victorian City*, Vol. I (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1973).
- EATON, Richard Maxwell, *The Rise of Islam and the Bengal frontier, 1206-1760* (Londres & Berkeley: University of California Press, 1993).
- EISENSTADT, Shmuel N. 'Multiple Modernities,' *Daedalus* 129, no. 1, 2000.
- ENGELS, Friedrich, *The Condition of the Working Class in England*, traducido por W.O. Henderson and W.H. Chaloner (Oxford: Blackwell, 1971).
- ESCHMANN, A., H. Kulke and G.C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa* (Delhi: Manohar, 1978).
- ESCHMANN, Annecharlotte, 'Religion, Reaction and Change: the Role of Sects in Hinduism' en *Religion and Development in Asiatic Societies: papers presented at the seminar on 'Religion and Development in Asiatic Societies,' Kandy 1973* (Colombo: Marga Publications, 1974), pp. 143-157.
- EVANS, Barbara, 'Constructing a plantation labor force: the plantation-village nexus in South India' en *IESHR*, 32, 2, 1995.
- FISHER, C., 'Planters and Peasants: the Ecological Context of Agrarian Unrest and the Indigo plantations of North Bihar, 1820-1920,' en C. Dewey and A.G. Hopkins (eds.), *The Imperial Impact: Studies in the Economic History of Africa and India* (Londres: Institute of Commonwealth Studies, 1978).
- FOUCAULT, Michel, 'Governmentality' in Graham Burchell, Colin Gordon, y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- FOUCAULT, Michel, 'Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason,' *Tanner Lectures on Human Values* 2 (1981): 225-54.
- FOUCAULT, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducido por A. Sheridan (Nueva York: Vintage, 1977).

- FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, editado por Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980).
- FOUCAULT, Michel, *The Order of things: an archaeology of the human sciences* (Nueva York: Vintage Books, 1973).
- FRASER, William M., *Recollections of a Tea Planter (1895-1907)* (Londres: Tea and Rubber Mail, 1935).
- FRIEDLAND, Roger and Deidre Boden, 'NowHere: An Introduction to Space, Time, and Modernity,' en Friedland and Boden (eds.), *NowHere: Space, Time, and Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994)
- GAIT, Edward Albert, *History of Assam* (Calcuta, Simla: Thacker Spink & Co., 1926).
- GEERTZ, Clifford, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983).
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (Nueva York: Basic Books, 1973).
- GHOSH, Ajit Kumar, *Dinabandhu Mitra: Bengali Play Writer* (Makers of Indian Literature Series) (Delhi: Sahitya Akademi Publication: 1999).
- GHOSH, Ambika, 'Economic classification of agricultural regions in Bengal' en *Sankhya*, 10, 1&2, March 1950.
- GHOSH, Ananda Chandra, *Cooch Bihar itihās* [*The History of Cooch-Bihar*, editado por Ananda Gopal Ghosh] (Darjeeling: Uttarbanga Itihas Parishad, 1990 [Cooch Bihar, 1865]).
- GHOSH, Benoy, *Banglar Samajik Itihaser Dhara* [The Trend of the Social History of Bengal] (Calcuta: Pathabhavan, 1968).
- GHOSH, Jatindramohan, 'Bangyasahitye naksha' en *Panchopushpo*, (1930 [Ashwin, 1337 Ben]).
- GHOSH, Munshi Joynath, *Rajopakhyān* [*The Royal Sagas*] (Calcuta: Mala Publishers, 1985).
- GHOSH, Rai Sahib Jamini Mohan, *Sannyasi and fakir raiders in Bengal* (Calcuta: 1930).
- GHOSH, Dhananjay (ed.), 'Kangal Harinath Majumdar Sankhya,' of *Balaka* no. 25, Enero 2007.
- GODLEWSKA, Ann and Neil Smith (eds.), *Geography and Empire* (Oxford: Basil Blackwell, 1994).
- GOLDSTONE, Jack, "The Problem of the Early Modern World," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, Agosto 1998, 249-84.
- GONDA, Jan, *Visnuism and Saivism: A Comparison* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1976).

- Gopalpur Tea Company, Golden Jubilee Souvenir (1913-1963).*
- GOSWAMI, Manu, *Producing India: from Colonial Economy to National Space* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2004).
- GOSWAMI, [Nabadwipchandra] Vidyaratna, *Vaishnav-Bratadin-Nirnay* (n.d.)
- GRAMSCI, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971).
- [GRANT, Colesworthy], *Rural Life in Bengal; Illustrative of Anglo-Indian Suburban Life; more particularly in connection with the planter and peasantry, the varied produce of soil and seasons; with copious details of the culture and manufacture of indigo* (1858).
- GREENBLATT, Stephen, 'Culture', en Frank Lentricchia y Thomas McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Studies* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1990).
- GREENBLATT, Stephen, 'Towards a Poetics of Culture,' en H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism* (New York: Routledge, 1989), pp. 1-14.
- GRIFFITHS, Percival, *A History of the Indian Tea Industry* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1967).
- GUHA, Ramchandra, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, (Delhi: Oxford University Press, 1999).
- GUHA, Ranajit, 'Neel-Darpan: the Image of a Peasant revolt in a Liberal Mirror' en David Hardiman (ed.), *Peasant Resistance in India 1858-1914* (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- GUHA, Ranajit, 'Not at Home in Empire' en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages*, pp. 38-46.
- GUHA, Ranajit, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Durham y Londres: Duke University Press, 1996).
- GUHA, Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).
- GUPTA, Sanat Kumar, 'Bhabanicharan Bandyopadhyay: 1787-1987,' en Gupta (ed.), *Rashorachonashamogro* [The Collection of Humorous Compositions] (Calcuta: Naboparto Prokashon, 1987), pp. v-x.
- HALIM, Munshi Abdul, *Haji Shariatullah* (Dhaka: ASB Collection, 1960).
- HANSEN, Thomas Blom and Finn Stepputat, 'Introduction: States of Imagination' en Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (eds), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durham y Londres: Duke University Press, 2001).

- HIRSCHMANN, Edwin, *'White Mutiny': The Ilbert Bill Crisis in India and Genesis of the Indian National Congress* (Delhi: Heritage, 1980).
- HOBBSAWM, Eric J., *Bandits* [Capítulo: 5] (Londres: Penguin, 1972).
- HODGSON, B.G., 'On the origin, location, numbers, creed, customs, character and condition of Kochs, Bodo and Dhimal people,' en *JRAS of Bengal*, XVIII, II, 1849.
- HÖLMSTROM, Mark (ed.), *Work for Wages in South Asia* (Delhi: South Asia Books, 1990).
- HOOKE, John Dalton, *The Himalayan Journals* (Londres: Ward, Lock and Bowden, 1891).
- HOSTETLER, Laura, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2001).
- HOUSMAN, Alfred Edward, *Infant Innocence* (también llamado *The Grizzly Bear*), n.d. <http://www.cs.berkeley.edu/~richie/poetry/html/aupoem83.html>
- HUNT, Lynn (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- HUSSAIN, Mir Musharraf, *Amar Jibani* [My Biography] editado por Debipada Bhattacharya (Calcuta: 1978).
- ISLAM, Majharul, *Kabi Pagla Kanai* [El poeta Pagla Kanai] (Dhaka: 1366 Ben).
- ISLAMOGLU, Huri, 'Modernities Compared: State Transformations and Constitutions of Property in the Qing and Ottoman Empires,' *Journal of Early Modern History* 5, no. 4, 2001.
- JENKS, Chris, *Visual Culture* (Londres: Routledge, 1995).
- JHA, Sakti Nath, 'Cāri-candra bhed: use of the four moons' en Rajat Kanta Ray (ed.), *Mind, Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal* (Oxford University Press: Delhi, 1995).
- JHA, Sakti Nath, *Fakir Lalon Sain: Desh, Kal ebong Shilpo* [Fakir Lanon Sain: Su nación, tiempo y arte] (Calcuta: Sanbad Prakashak, 1995).
- JOSHI, Chitra, *Lost Worlds: Indian Labor and its Forgotten Histories* (Londres: Anthem Press, 2005).
- KAR, Bodhisattva, *Framing Assam: Plantation Capital, Metropolitan Knowledge, and a Regime of Identities, 1790s-1930s* (Tesis doctoral: Center for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 2007).
- KAVIRAJ, Narahari, *A Peasant uprising in Bengal* (Delhi: People's Publishing House, 1972).
- KAVIRAJ, Sudipta, 'Laughter and Subjectivity: the Self-Ironical Tradition in Bengali Literature' en *Modern Asian Studies* 34, 2 (2000), pp. 381-2.

- KAWAI, Akinobu, *'Landlords' and Imperial Rule: Change in Agrarian Bengal Society, 1885-1940*, 2 Vols. (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1986-87).
- KEITH, A. Berriedale, *Indian Logic and Atomism: An Exposition of the Nyaya and Vaisesika Systems* (Oxford: Clarendon Press, 1921).
- KERR, Ian, 'Introducción' a Ian Kerr (ed.), *Railways in Modern India* (Delhi: Oxford University Press, 2001).
- KERR, Ian, *Building the Railways of the Raj, 1850-1900* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
- KHAN, Amanatullah, *Coochbeharer itihās [La historia de Cooch-Bihar]* (Cooch Bihar: Cooch Bihar State Press, 1936).
- KHAN, Muin-ud-Din Ahmad, *History of the Fara'idi Movement 1818-1906* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).
- KLING, Blair B., *Blue Mutiny: The Indigo Disturbances in Bengal, 1859-1862* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1966).
- KOLFF, Dirks H.A. and Jos J.L. Gommans, 'Introducción,' en Kolff and Gommans (eds.), *Warfare and Weaponry in South Asia, 1000-1800* (Delhi: Oxford University Press, 2001).
- KOLFF, Dirks H.A., 'Sannyasi trader-soldier' en *IESHR*, 8, 1971.
- KOLFF, Dirks H.A., *Naikar, Rajput and sepoy: the ethno-history of the military labor market in Hindustan, 1918-1939* (Amsterdam: Free University Press, 1989).
- KUMAR, Jnanedranath, 'Nadiar Mullick Bansa' [The Mullick Family of Nadia] en Kumar (ed.), *Bansa-parichay*, parte VIII, publicado en *prajapati* (Calcuta: *poush* 1335 Ben).
- LAHIRI, Rebati Mohan, 'Jalpaiguri jela itihās: prachin kal hoitey 1868 porjyonto [La historia del distrito Jalpaiguri: de la época antigua a 1868]' en *JDCS*.
- LEVINAS, Emmanuel, 'Philosophy and the Idea of Infinity,' in *Collected Philosophical Papers*, traducido por Alphonso Lingis (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987).
- LIFE IN THE MOFUSSIL, or the Civilian in Lower Bengal, by an ex-Civilian*, anónimo (Londres: C. Kegan Paul, 1878).
- LOMNITZ-ADLER, Claudio, 'Concepts for the Study of Regional Culture,' *American Ethnologist* 18 (1991): 195-214.
- LOWENHAUPT-TSING, Anna, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place* (Princeton: Princeton University Press, 1993).
- LUDDEN, David, *An Agrarian History of South Asia* (The New Cambridge History of India, vol. IV.4) (Cambridge University Press: Londres, 1999).

- MADGE, E.W., 'Maharatta Ditch: The Mofussil y the Ditch,' *Asiatic Journal*, vol. 38 (1839)
- MADGE, E.W., 'The Maharat Ditch' en *Bengal Past and Present*, núm. 27 (1924).
- MAJUMDAR, Biswanath, 'Kangal Harinath,' in *Kangal Harinather 74 tamo Barshik Smriti-Utsab Smarokpatro* (Calcuta: 1969 [6 de Baishakh, 1376 Ben]).
- MAJUMDAR, Parijat (ed.), *Kangal Harinath Smarok Grantho* [Volumen conmemorativo para Kangal Harinath] (Jagari: Calcuta, 1999).
- MAJUMDAR, Satishchandra, 'Kangal Harinather Jibani,' [La biografía de Kangal Harinath] en *Harinath Gronthaboli* [Antología de Harinath], primera parte (Calcuta: 1901 [1308 Ben]).
- MALLICK, Kumud Nath, *Nadia-Kabini* [The Story of Nadia] editado y anotado por Mohit Roy (Calcuta: Pustak Bipani, 1998 [primera publicación 1910]).
- MAMUN, Muntashir. 'Unish-shatokey Sangbad-Shamoyikpotrer Kathamo, Sthayitto, Prochar o Bipanon,' [La estructura, durabilidad, circulación y comercio de periódicos en el siglo XIX] en Swapan Basu y Muntashir Mamun (eds.), *Dui Shatoker Bangla Sangbad-Shamoyikpatro* [Periódicos bengalíes de dos siglos] (Pustak Bipani: Calcutta, 2005).
- MANDAL, Radhikaprasad, *Shantipur-Smriti: advaita khanda* [Recuerdos de Shantipur: Volumen consolidado] (Calcuta, 1336 Ben).
- MARTIN, Montgomery (ed.), *History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*, Vol. I, II y III (Londres: W.H. Allen, 1838; Delhi reimpresión 1976).
- MARX, Karl H., *Capital*, Vol. III: *The Process of Capitalist Production as a Whole*, editado por Friedrich Engels (Nueva York: International Publishers, 1977[primera publicación 1894]).
- MARX, Karl H., *Grundrisse*, traducido por Martin Nicolaus (Nueva York: Vintage, 1973).
- MARX, Karl H., *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (Nueva York: International Publishers, 1968).
- MAZUMDER, Arun Bhushan, 'Unabingsho shatabdir Baikanthapur' en *JDCS*.
- MCLANE, John R., 'Bengali Bandits, Police and Landlords after the Permanent Settlement,' in Anand Yang (ed.), *Crime and Criminality in British India* (Asian Studies XVLII), 1985.
- MCLANE, John R., *Land and Local Kingship in Eighteenth-Century Bengal* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- MÉSZÁROS, István, 'Totality' in Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell, 1983).

- METCALFE, Thomas R., *Aftermath of Revolt: India, 1857-1870* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).
- MINHAJUD-DIN, Maulana, *Tabaqat-i-Nasiri*, 2 vols., editado y traducido por R.G. Raverty (Londres: 1881).
- MITCHELL, Timothy, 'Introduction,' en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).
- MITRA MOUSTAFI, Srijannath, *Ular Moustafi Bangsha* [La familia Moustafi de Ula] (Calcuta: 1337 Ben).
- MITRA, Chunilal [Tekchand Thakoor, Jr.], *Kolikatar nukochuri*, en Kanchan Basu (ed.), *Dushprapyo Shabityo Shangroho*, Vol. I (Calcuta: Reflect Publication, 2002).
- MITRA, Dinabandhu, *Neel-Darpan* [The Mirror of Indigo] en *Dinabandhu-Rachanabali* [Obras completas de Dinabandhu] (Calcuta: Sahitya Samsad Edition, 1967).
- MITRA, Manindranath, 'Jalpaiguri jelar ekti anagrasar jati [Una tribu atrasada del distrito de Jalpaiguri]' en *JDCS*.
- MITRA, Pearychand [Tekchand Thakoor], *Aalaaler gharer dulal* (Calcuta: Kamini Prakashaloy, 2005).
- MITRA, Pearychand [Tekchand Thakoor], *Mad khawa baro day, jaat thakar ki upay* en Kanchan Basu (ed.), *Dushprapyo Shabityo Shangroho*, Vol. III (Calcuta: Reflect Publication, 2002).
- MITRA, Sanat Kumar, *Kartabhaja dharmamat o itihās* [The Religious Beliefs and History of the Kartabhajas], Vol. I-II (Calcuta: 1963-65).
- MONTROSE, Louis A., 'Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture,' en H. Aram Veaser (ed.), *The New Historicism* (Nueva York: Routledge, 1989), pp. 15-36.
- MUKHERJEE, Bhabananda, 'Socio-economic and religious organization of the Rajbanshi' en *Bulletin of the Anthropological Survey of India*, XII, 1-2, 1963.
- MUKHERJEE, Bishwanath, 'Ceremonial Friendship among the Bhumij', *Man in India*, Vol. 35, 4, Oct-Dic, 1955.
- MUKHERJEE, Radharaman, *Occupancy Ryot* (Calcuta: 1919).
- MUKHOPADHYAY, Subodh Kumar, *Indian History Congress* (Calcuta: 1939).
- MURSHID, Tazeen M., *The Sacred and the secular: the Bengal Muslim discourses, 1871-1977* (Calcuta: Oxford University Press, 1995).
- NAG, Arun, 'Introducción' a *Shatika Hutom Pyanchar Naksha*, editado por Arun Nag (Calcuta: Ananda Publishers, 2008).

- NAKAZATO, Nariaki, 'Harish Chandra Mukherjee: Profile of a 'Patriotic' Journalist in an Age of Social Transition,' *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Volume 31, Número del 2 de agosto de 2008, pages 241-70.
- NAKAZATO, Nariaki, 'Regional patterns of land transfer in late colonial Bengal' en Peter Robb *et al.* (eds.), *Local agrarian societies in colonial India, Japanese Perspectives* (Londres: Curzon, 1996).
- NAKAZATO, Nariaki, *Agrarian System in Eastern Bengal, 1870-1910* (Calcuta y Delhi: KP Bagchi & Co., 1994).
- NARJINARI, Hiracharan, 'Jelar Mech samaj o sanskriti [La sociedad Mech y la cultura del distrito]' in Ajitesh Bandyopadhyay y Ananda Gopal Ghosh (eds.), *Madhuparni*. Número especial Cooch Behar, Balurghat: 1990.
- NONINI, Donald M. y Aihwa Ong, 'Chinese Transnationalism as an Alternative Modernity,' en Nonini y Ong, *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism* (Nuevo York: Routledge, 1997).
- O'HANLON, Rosalind, *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jyotirao Phule and low-caste protest in nineteenth-century western India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- ODDIE, Geoffrey A., *Missionaries, Rebellion and Proto-Nationalism: James Long of Bengal, 1814-87* (Londres: Curzon Press, 1999).
- ONG, Aihwa, 'Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge,' en Henrietta Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge, 1996), p. 64.
- OPENSHAW, Jeanne, *Seeking Bauls of Bengal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- ORTNER, Sherry, 'Theory in Anthropology since the Sixties,' *Comparative Studies in History and Society* 26 (1984): 126-66.
- ÖSTÖR, Ákos, *Culture and power: Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in a Bengali Society* (Delhi: Sage, 1984).
- ÖSTÖR, Ákos, *The Play of Gods: Locality, Ideology, Structure and Time in the Festivals of a Bengali Town* (Chicago: Chicago University Press, 1980).
- PAL, Basanta Kumar, *Mahatma Lalon Fakir* (Shantipur: 1954 [1362 Ben]).
- PAL, Nripendranath and Biman Chakrabarti, 'Interview with Hemlata Devi' en Ajitesh Bandyopadhyay y Ananda Gopal Ghosh (eds.), *Madhuparni*. Número especial Cooch Behar, Balurghat: 1990.
- PALIT, Chittabrata, *Tensions in Bengal Rural Society: Landlords, Planters, and Colonial Rule 1830-1860* (Londres: Orient Longman Limited, 1998 reimpresión).

- PANDA, Chitta, *The Decline Of The Bengal Zamindars: Midnapore 1870-1920* (Delhi: Oxford University Press, 1996).
- PERDUE, Peter, "Boundaries, Maps, and Movement: Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Central Eurasia," *International History Review* 20.2, Junio 1988, 263-86.
- PINCH, William R., *Peasants and monks in British India* (Berkeley, Londres: University of California Press, 1996).
- PIOT, Charles, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 179 n. 1.
- PRAKASH, Gyan, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India* (Cambridge South Asian Studies, no. 44) (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- PRED, Alan, 'Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places,' *Annals of the Association of American Geographers* 74 (1984): 279-97.
- PUNEKAR, S.D. and R. Varickayil (eds.), *Labor Movement in India. Documents: 1850-1890*, Vol. I: *Mines and Plantations* (Delhi: Indian Council of Historical Research, 1989).
- RAHA, R.K. and A.K. Das, 'Agrarian relations in western Dooars: changing patterns of inter-community ties' en *Journal of the Anthropological Society*, 17, 1, 1982.
- RAHMAN, S.M. Lutphar, *Lalonsbah: Jiban o Gan* [Vida y canciones de Lalonsbah] (Bangladesh Shilpakala Academy: 1983).
- RARHI, Kantichandra, *Nabadwip-Mahima, orthat Nabadwiper Pracheen o Adhunik Bibaran* [La gloria de Nabadwip, la vieja y nueva descripción de Nabadwip] (Hugli: 1884).
- RAY, Rajat Kanta. "The Retreat of the Jotedars?" en *IESHR* Vol. 25 no. 2 (1988): 237-247.
- RAY, Ratnalekha and Rajat Kanta Ray, "The Dynamics of Continuity in Rural Bengal Under the British Imperium: A Study of Quasi-Stable Equilibrium in Under Developed Societies in a Changing World,' en *IESHR* Vol. 10, no. 2 (1973): 103-29.
- RAY, Ratnalekha and Rajat Kanta Ray, 'Zamindars and Jotedars: A Study of Rural Politics in Bengal,' *Modern Asian Studies* IX, no. 1 (1975): 81-102.
- RAY, Ratnalekha, 'The Changing Fortunes of the Bengali Gentry under Colonial Rule— Pal Chaudhuris of Maheshganj, 1800-1950,' en *Modern Asian Studies* Vol. 21 No. 3 (1987), pp. 511-519.
- RAY, Ratnalekha, *Change in Bengal agrarian society 1760—1850* (Delhi: Manohar, 1979).
- REID, Walter Maclagan, *The Culture and Manufacture of Indigo; with a Description of a Planter's Life and Resources* (Calcuta: Thacker, Spink & Co., 1887).

- REISS, Timothy, *The Discourse of Modernism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).
- RESNICK, Stephen A. and Richard D. Wolff, 'Classes in Marxian Theory,' *Review of Radical Political Economics* 13:4 (1982).
- RESNICK, Stephen A. and Richard D. Wolff, 'Marxist Epistemology: A Critique of Economic Determinism,' *Social Text* 6:2/3 (Otoño 1982).
- RESNICK, Stephen A. and Richard D. Wolff, 'The Theory of Transitional Conjunctures,' *Review of Radical Political Economics* 11:3 (1979).
- RIGNALL, John, 'Benjamin's *flâneur* and the Problem of Realism,' en A. Benjamin (ed.), *Problems of Modernity: Adorno and Benjamin* (Coventry: Warwick University Press, 1989).
- ROBB, Peter (ed.), *Dalit Movements and the Meanings of Labor in India* (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- ROBB, Peter, 'Bihar, the Colonial State and Agricultural Development in India, 1880-1920,' *IESHR*, XXV, 2, 1988.
- ROBB, Peter, 'Labor in India 1860-1920: Typologies, Change and Regulation,' *Journal of Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 4, No. 1 (Abril, 1994), pp. 37-66.
- ROBB, Peter, 'Peasants' Choices? Indian Agriculture and the Limits of Commercialization in Nineteenth-Century Bihar,' *Economic History Review*, XLV, 1, 1992.
- ROFEL, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berkeley: University of California Press, 1999).
- ROY BARMA, Hemanta Kumar, *Cooch Beharer itibas* [*The History of Cooch-Behar*] (Cooch Behar: Sulekha Printing Works, 1988).
- ROY, A.K., 'Some notes on the Ksatriya movement in North Bengal' en *Journal of Asiatic Society of Bangladesh* XX, 1, Abril 1975.
- ROY, Alok (ed.), *The National Magazine, April 1896* (Nineteenth Century Studies-7) (Calcuta: Biographical Research Center, 1974).
- ROY, Biren, *Uttarbanger Phullara: Pobati* [*El Phullara del norte de Bengala: Pobati*] (Kadamtala: Uttar Banga Sahitya Parishad, 1987).
- ROY, Dewan Kartikeya Chandra, 'Kshitishvamshavalicharita' en *Dushprapya Sahitya Samgraha* [Antología de obras literarias raras], Vol. III, editado por Kanchan Basu (Calcuta: Reflect Press, 2002).
- ROY, Dewan Kartikeya Chandra, *Atmajiban Charit* [Autobiografía] (Calcuta: Indian Associated Publishing Company Pvt. Ltd., 1904).
- ROY, Suprakash, *Bharater krishak bidroha o ganatantrik samgram* [Revolución campesina y lucha democrática de India] (Calcuta: DNBA Brothers, 1972).

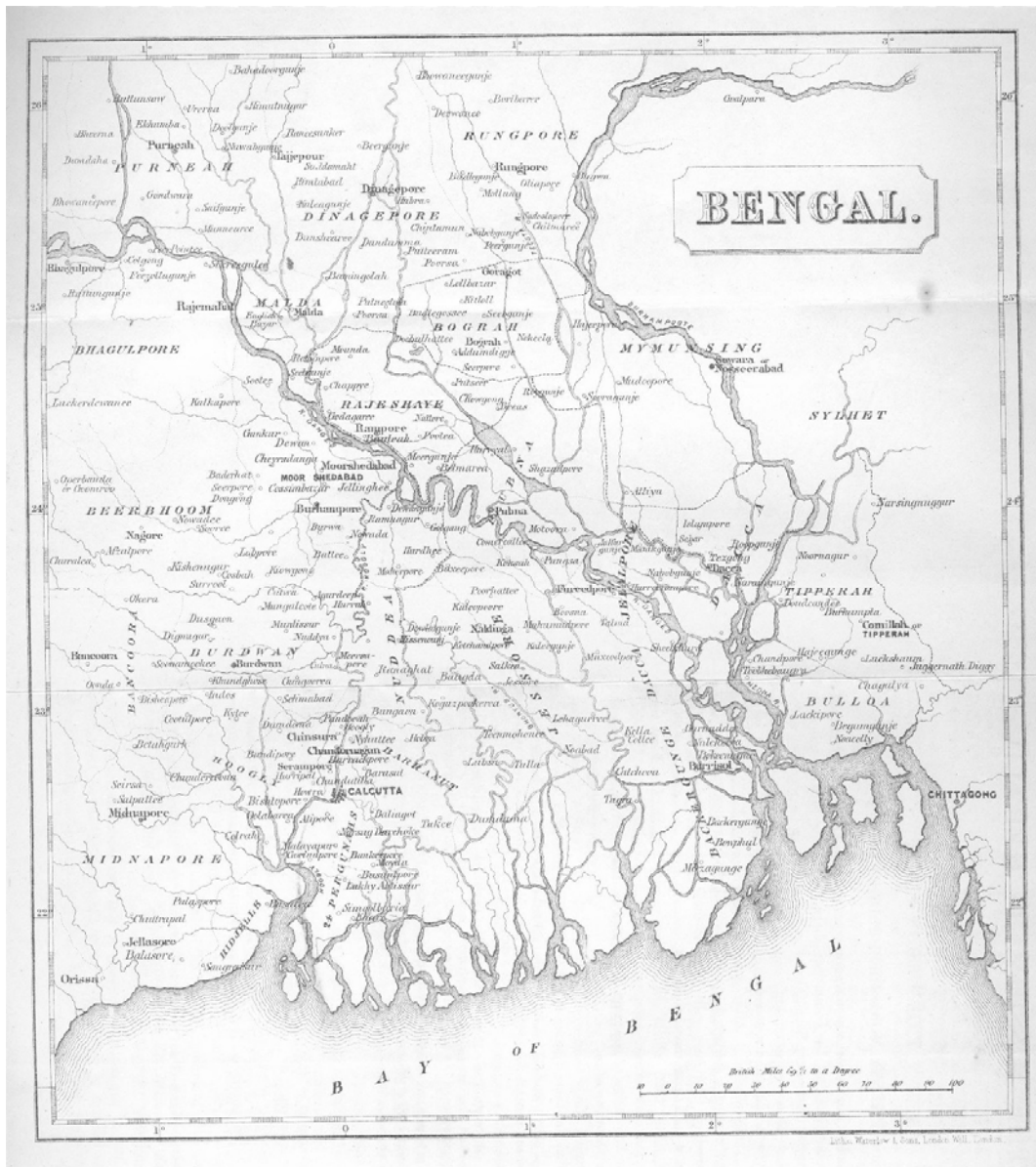
- SAHLINS, Marshall, *Culture in Practice: Selected Essays* (Nueva York: Zone Books, 2000).
- SAHLINS, Marshall, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981).
- SAHLINS, Marshall, *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- SANYAL, Bhabanigopal, 'Moishalder jibanjatra' [El estilo de vida de los Moishals] en *Janamat*, Otoño, 1369
- SANYAL, Charuchandra, 'Dhansing Adhikarir chokhey Rajbanshi Samaj [La sociedad Rajbanshi society en los ojos de Dhansing Adhikari]' en *JDCS*.
- SANYAL, Charuchandra, *The Mechs and the Totos, two sub-Himalayan tribes of North Bengal*. (Raja Rammohanpur: North Bengal University Press, 1973).
- SANYAL, Charuchandra, *The Rajbanshis of North Bengal* (Calcuta: Asiatic Society: 1965).
- SANYAL, Hitesranjan, 'Continuities of Social Mobility in Traditional and Modern Society in India: Two Case Studies of Caste Mobility in Bengal', en *JAS*, XXX, 2, Feb. 1971.
- SANYAL, Hitesranjan, *Social Mobility in Bengal*, (Calcuta: Papyrus, 1981).
- SARKAR, Jadunath (ed.), *The History of Bengal: Muslim period, 1200—1757* (Patna: Academica Asiatica, 1973).
- SARKAR, Susobhan Chandra, 'A Note on Puran Giri Gossain', en *Bengal Past and Present*, 43, Abril-Junio, 1932.
- SASTRI, Sivanath, *History of the Brahmo Samaj* (Calcuta: Sadharan Brahmo Samaj Press, 1911-12 [reimpreso 1993]).
- SASTRI, Sivanath, *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj* [Ramtanu Lahiri y la sociedad bengalí contemporánea] (Calcuta: New Age Publishers Pvt. Ltd., 2001 [primera publicación en 1902]).
- SAUKAT ALI, S.M., 'Pyarisundari: nil bidroher netri,' [Pyarisundari: Un líder de la Revuelta del Índigo] en *Chhuti*, 9 de mayo, 1986.
- SCHNEIDER, David M., 'Notes toward a Theory of Culture,' en Keith H. Basso y Henry A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976), pp. 197-220.
- SCOTT, David, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).
- SCOTT, James C., *Seeing like the State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

- SEAL, Anil, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in Later 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
- SEN GUPTA, Sujit K., 'Eksho Ponchish Bochhorer Aloye Mir Musharaff Hussain,' [Mir Musharaff Hussain a la luz de 125 años] *Desh*, Julio 14, 1973.
- SEN, Jaladhar, 'Kangal Harinath,' *Bharatbarsbo* (1931 [1338 Ben]).
- SEN, Jaladhar, *Kangal Harinath*, primera parte (Calcuta: 1913 [15th of Ashwin, 1320 Ben]).
- SEN, Karunaketa, 'Notes on Rural Customs of Dinajpur District' en *Journal of Asiatic Society of Bengal*, III, 1937.
- SEN, Samita, *Women and Labor in Late Colonial India: The Bengal Jute Industry* (Cambridge Studies in Indian History and Society, no. 3) (Nueva York: Cambridge University Press, 1999).
- SEN, Sudipta, 'Uncertain Dominance: The Colonial State and its Contradictions' en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities* (Nueva Delhi: Social Science Press, 2006).
- SEN, Sudipta, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India* (Nueva York y Londres: Routledge, 2002).
- SEN, Sudipta, *Empire of Free Trade: The East India Company and the Making of the Colonial Marketplace* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998).
- SENGUPTA, Kalyan Kumar, 'Agrarian Disturbances in Eastern and Central Bengal in the late 19th Century,' en *IESHR*, Junio 1971 pp. 192-212
- SENGUPTA, Kalyan Kumar, 'The Agrarian League of Pabna,' in *IESHR*, Junio 1970 pp. 253-269;
- SENGUPTA, Kalyan Kumar, *Pabna disturbances and the politics of rent* (Delhi: People's Publishing House, 1974).
- SENGUPTA, Promode Ranjan, *Nil Bidroha o Bangali Samaj* [La Revuelta del Índigo y la sociedad bengalí] (Calcuta: 1978, segunda edición).
- SETON-KARR, W.S., 'Indigo in Lower Bengal,' *Calcutta Review*, VII, Enero-Junio, 1847.
- SEWELL, William H., Jr., 'Political Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille,' *Theory and Society* 26, 1996: 841-81.
- SEWELL, William H., Jr., 'Toward a Post-Materialist Rhetoric for Labor History,' en Lenard R. Berlanstein (ed.), *Rethinking Labor History: Essays on Discourse and Class Analysis* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1993), pp. 15-38.
- SHANKHYATIRTHA, Gopendubhushan, *Nabadwiper Sanskritacharchar Itibash, pratham khand* [Historia del aprendizaje del sánscrito en Nabadwip, primer volumen] (Nabadwip: 1371 Ben).

- SIMMEL, Georg, 'The Stranger' in K.H. Wolf (editado y traducido) *The Sociology of Georg Simmel* (Nueva York: Free Press, 1950).
- SINGHA, Radhika, 'Settle, Mobilize, Verify: Identification Practices in Colonial India,' *Studies in History*, 16, 2, n.s. (2000).
- SINGHA, Radhika, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1998).
- [SINHA, Kaliprashanna], *Sbatika Hutom Pyanchar Naksha*, editado por Arun Nag (Calcuta: Ananda Publishers, 2008).
- SINHA, Mrinalini, 'The Strange Death of an Imperial Ideal: The Case of Civis Britannicus,' en Saurabh Dube (ed.), *Modern Makeovers: the Oxford Handbook of Indian Modernity* (por publicarse).
- SINHA, Mrinalini, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth-Century* (Delhi: Kali for Women, 1997).
- SINHA, Narendra Krishna, *The Economic history of Bengal, from Plassey to the Permanent Settlement, Vol. II* (Calcutta: Firma KLM, reimpresión 1962).
- SINHA, Pradip, *Nineteenth Century Bengal: Aspects of Social History. A Study in Some New Pressures on Society and in Relation between Tradition and Change* (Calcuta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1965).
- SIVARAMAKRISHNAN, K., *Modern Forests: State-Making and Environmental Change in Colonial Eastern India* (Delhi: Oxford University Press, 1999).
- SKARIA, Ajay, 'Only One Word, Properly Altered: Gandhi and the Question of the Prostitute,' *Postcolonial Studies*, 10:2, 2007: 219-237.
- SRINIVAS, M.N., 'A Note on Sanskritization and Westernization,' *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 4, Agosto 1956.
- SRINIVAS, M.N., 'The Cohesive Role of Sanskritization,' in Philip Mason (ed.), *India and Ceylon: Unity and Diversity, a Symposium* (Londres: Oxford University Press, 1967).
- STOKES, Eric, *The Peasant and the Raj: Studies in Agrarian Society and Peasant Rebellion in Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- STOKES, Eric, *The Peasant Armed: the Indian Rebellion of 1857*, editado por C.A. Bayly (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- STOLER, Ann Laura y Frederick Cooper, 'Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda,' en Cooper and Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1997).
- STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press, 1995).

- SUBRAMANYAM, Sanjay, 'Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,' *Modern Asian Studies* 31.3 1997, 735-62.
- SWINDLER, Ann, 'Culture in Action: Symbols and Strategies,' *American Sociological Review* 51 (1984): 273-86.
- TANIGUCHI, Sinkichi, 'Peasantry in North Bengal in the Late Eighteenth Century' en Peter Robb *et al.* (eds.). *Local Agrarian Societies in Colonial India, Japanese Perspectives* (Londres: Curzon, 1996).
- TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Tavernier's Travels in India, (1640-67)*, revisado y editado por W. Crooke (Londres: 1925).
- TURNER, Victor W., *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975).
- TURNER, Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967).
- URBAN, Hugh B., 'The Politics of Madness: the Construction and Manipulation of the 'Baul' Image in Modern Bengal', *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 22:1, 1999: 13-46.
- URRY, John, 'Society, Space and Locality,' *Environment and Planning D: Society and Space* 5: 435-44, 1987.
- VICZIANY, Maria, 'Imperialism, botany and statistics in early nineteenth-century India: the surveys of Buchanan-Hamilton, (1762—1829)' en *MAS*, 20, 4, 1986.
- WACQUANT, Loïc, 'For an Analytic of Racial Domination,' *Political Power and Social Theory* 11 (1997): 222-23.
- WALKOWITZ, Judith, *City of Dreadful Delights* (Londres: Virago, 1992).
- WILLIAMS, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Glasgow: Fontana, 1976).
- WINICHAKUL, Thongchai, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of A Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, traducido por G.E.M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958).
- WOLFF, Janet, 'The Invisible flâneuse: Women and the Literature of Modernity,' en *Theory, Culture, and Society* 2, 3 (1985) pp. 37-46.
- ZACHARIAH, Benjamin M., 'Modernity and its emptiness: some Indian discussions' presentado en el Coloquio Internacional: 'An Indian Modern: Politics, Culture, Political Cultures', *El Colegio de México*, Abril 19, 2007.

Bengala 1853



Bengala (en vísperas de la Partición)



Bangladesh y Bengala Occidental



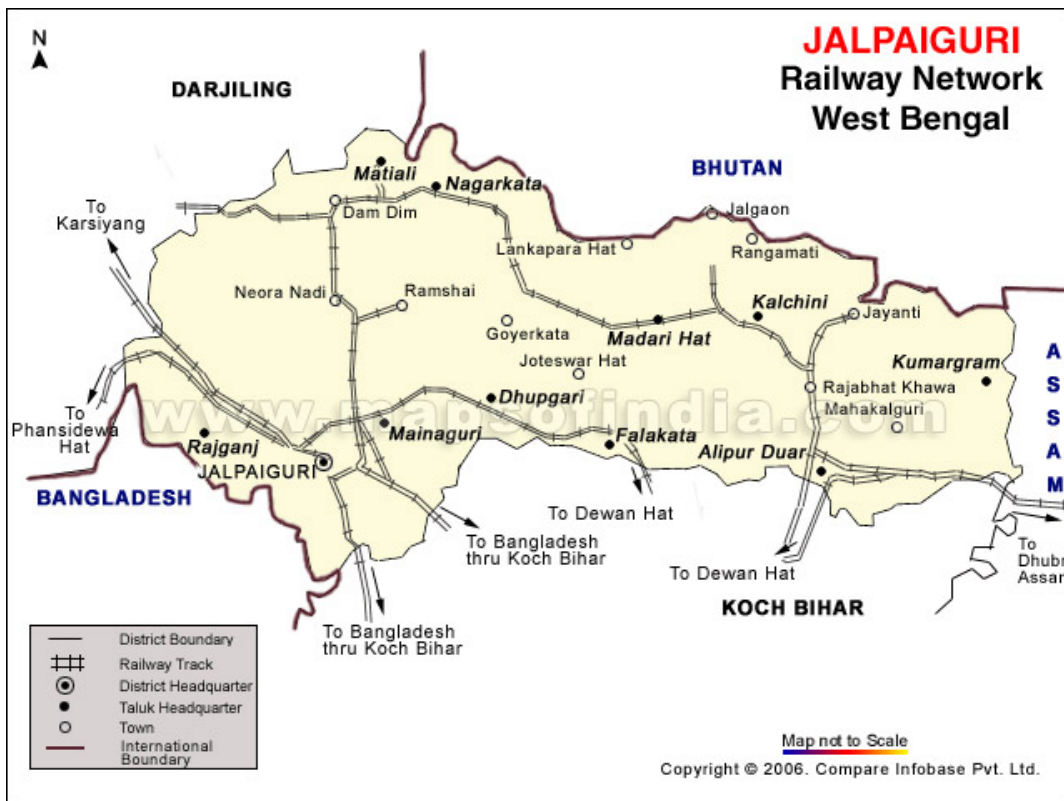
Jalpaiguri y Nadia (mapa de los distritos de Bengala Occidental contemporánea)



Jalpaiguri



Mapa del ferrocarril de Jalpaiguri



Nadia



Nabadwip

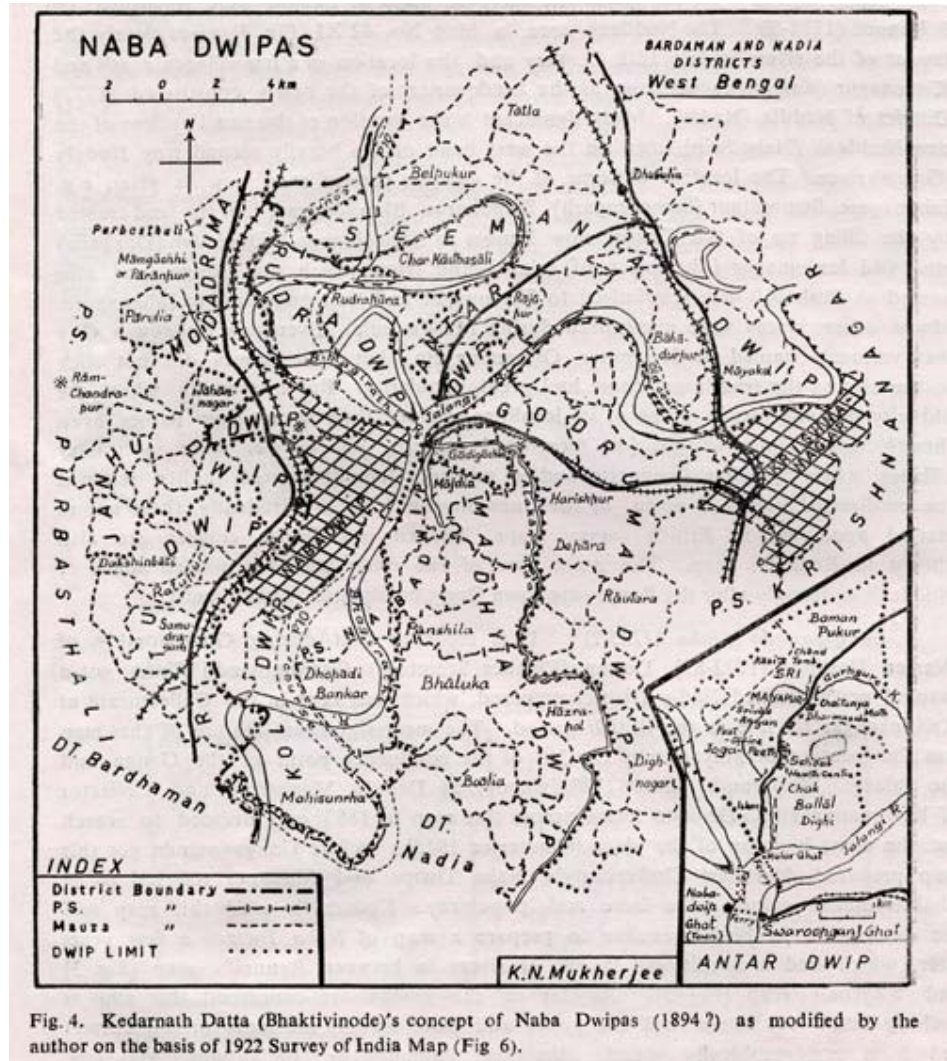
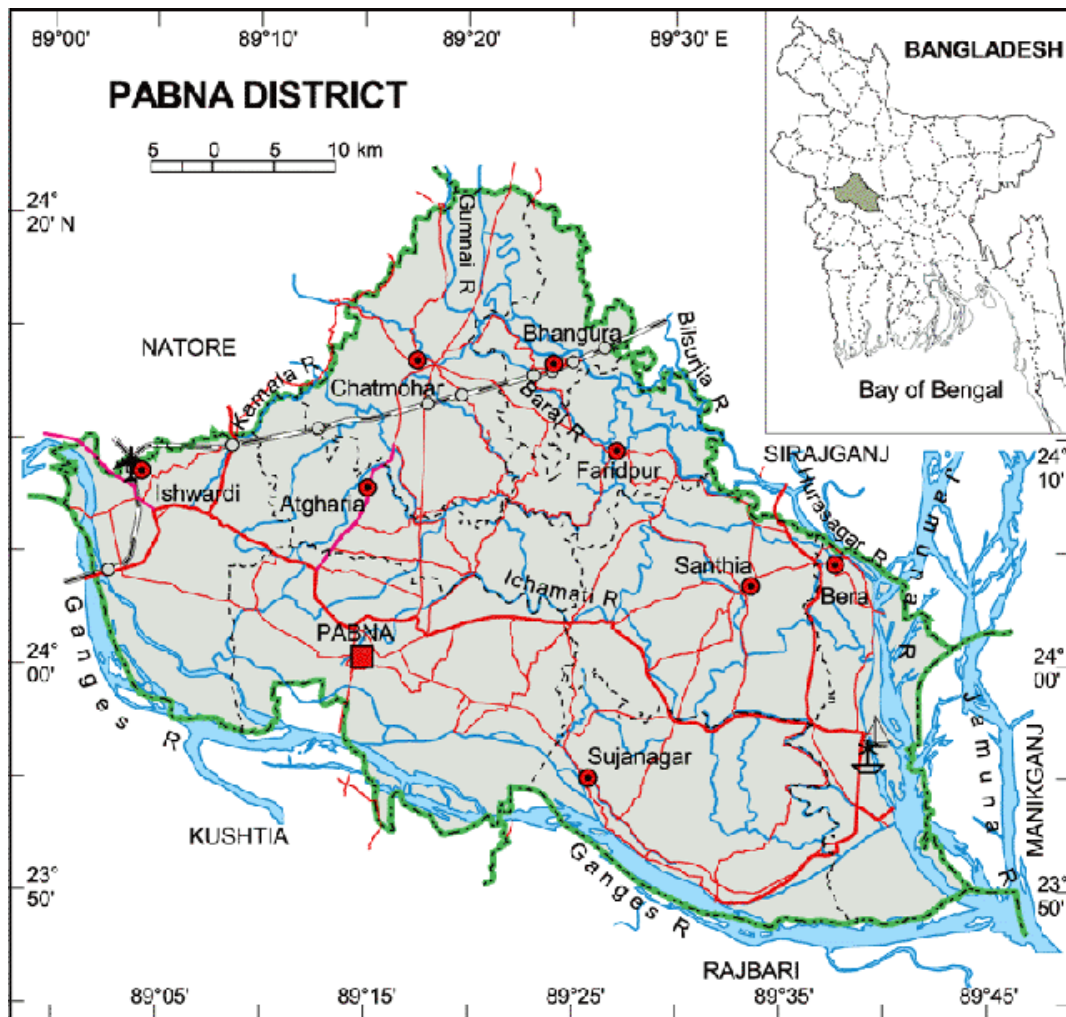


Fig. 4. Kedarnath Datta (Bhaktivinode)'s concept of Naba Dwipas (1894?) as modified by the author on the basis of 1922 Survey of India Map (Fig 6).

Distritos del Bangladesh
(que eran completa o parcialmente partes de Nadia)

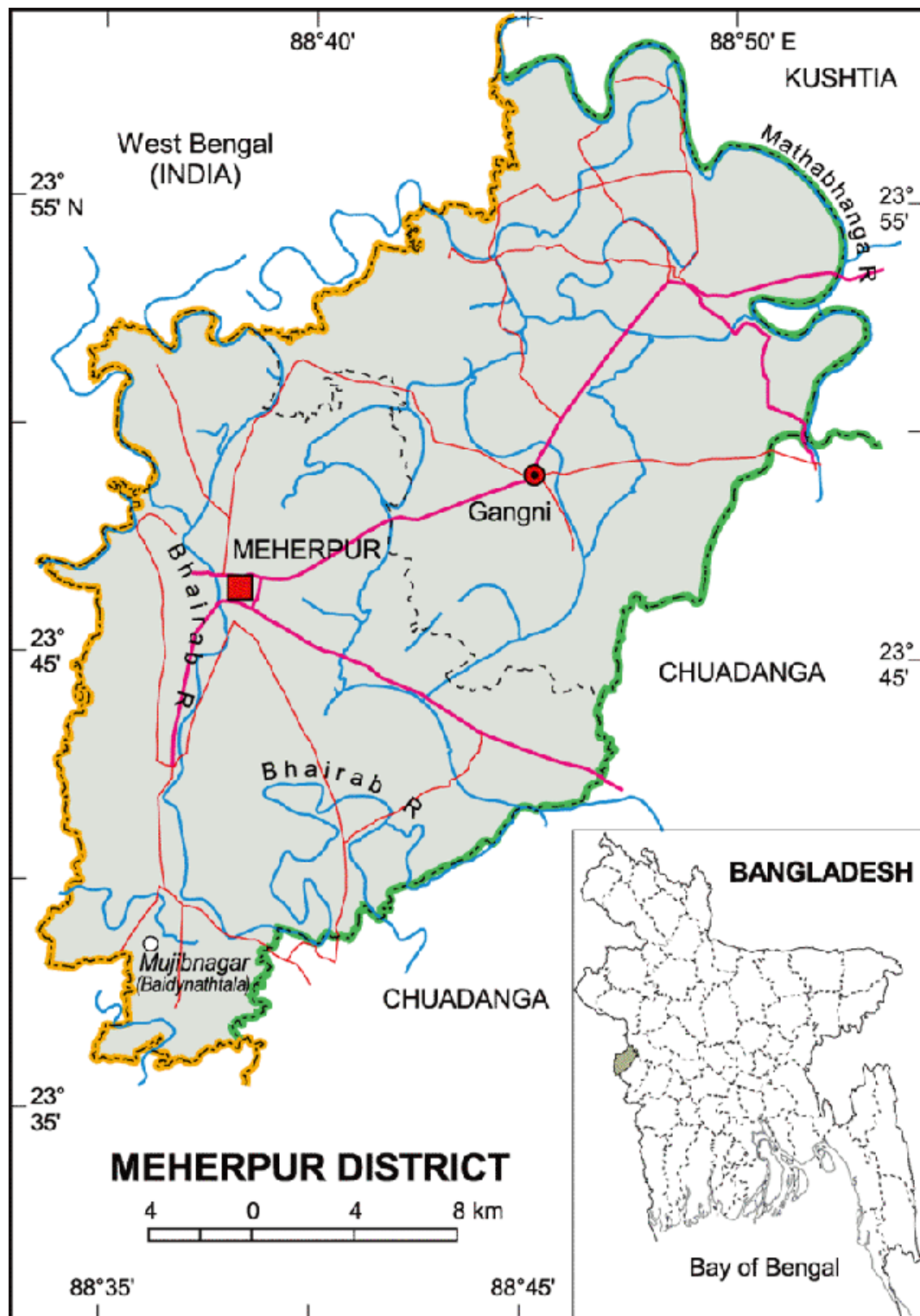
1. Pabna



2. Chuadanga



3. Meherpur



4. Kushtia

