

FORMACIONES

de lo contemporáneo



Saurabh Dube

EL COLEGIO DE MÉXICO

FORMACIONES
DE LO CONTEMPORÁNEO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

FORMACIONES
DE LO CONTEMPORÁNEO

Saurabh Dube



EL COLEGIO DE MÉXICO

305.800954

D8141f

Dube, Saurabh, 1960-

Formaciones de lo contemporáneo / Dube Saurabh ; traducción Lucía Cirianni -- 1a. ed. -- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2017.

246 p. ; 21 cm.

ISBN 978-607-628-137-6

Incluye referencias bibliográficas

1. Etnología -- India. 2. India -- Civilización. 3. Balodgahan (Chhattisgarh, India) -- Vida social y costumbres. 4. Balodgahan (Chhattisgarh, India) -- Historia. 5. Crimen -- Aspectos sociales -- India. 6. Control social -- India. 7. Conflicto social -- India. 8. Historiografía -- India. 9. Dalits -- India. 10. India -- Vida religiosa y costumbres. I. Cirianni, Lucía, tr. II. t.

Traducción de Lucía Cirianni

Revisión de Eugenia Huerta

Primera edición, 2017

D.R. © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.

Carretera Picacho Ajusco 20

Ampliación Fuentes del Pedregal

14110 Ciudad de México

www.colmex.mx

ISBN 978-607-628-137-6

Impreso en México

ÍNDICE

1

Prólogo

• 9 •

2

Asuntos aldeanos

• 21 •

3

Cuestiones criminales

• 61 •

4

Legalidades e ilegalidades

• 91 •

5

¿Conoces tu historia?

• 119 •

6

Modelos del pasado

• 143 •

7

Religiones *dalit*

• 161 •

8

Una formación *dalit*

• 175 •

9

Cuestiones de modernismo

• 193 •

10

Epílogo

• 209 •

Bibliografía

• 225 •

1. PRÓLOGO

CUESTIONES DE CONTINGENCIA

Hace quince años presenté *Sujetos subalternos*, el primer paso hacia un quinteto de libros sobre antropología histórica en lengua española que culmina con este trabajo. En aquel primer volumen enfaticé que a menudo la contingencia crítica caracteriza los principios, los intermedios y los finales de los esfuerzos académicos.¹ Entonces relaté que el accidente de haber sido hijo de antropólogos, combinado con mi total involucramiento con formas innovadoras de historiografía, especialmente la de Estudios Subalternos, condujo a mi primer proyecto importante de antropología histórica.² Más aún, sucedió

¹ Saurabh Dube, *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, trad. de G. Franco y A. Bartra, México, El Colegio de México, 2001; Saurabh Dube, *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, trad. de A. Bartra y G. Conde, México, El Colegio de México, 2003; Saurabh Dube, *Historias esparcidas*, trad. de Gabriela Uranga, México, El Colegio de México, 2007, y Saurabh Dube, *Modernidad e historia*, trad. de Adrián Muñoz, México, El Colegio de México, 2011. Véase también Saurabh Dube (ed.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, México, El Colegio de México, 2011; Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Otras modernidades*, México, El Colegio de México, 2011, y Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. de G. Franco, México, El Colegio de México, 1999.

² Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, *op. cit.* El proyecto importante al que aludo está principalmente constituido por Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

Para discusiones más detalladas sobre enredos evangélicos en el centro de la India, véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and*

que mientras trabajaba en el archivo y en el campo, otros descubrimientos y encuentros accidentales dieron lugar a mis estudios sobre enredos evangélicos y un cristianismo vernáculo así como sobre ley del Estado y legalidades/ilegalidades populares. Finalmente, dos reuniones inesperadas, una con un artista y otra con un amigo de la preparatoria, han orientado mi investigación hacia el arte *dalit* expresionista y hacia una antropología histórica de la India contemporánea sobre la que trato en el epílogo de este libro.

Sin embargo, lo que quiero argumentar es que la contingencia y sus consideraciones se extienden más allá de meros descubrimientos de temas y tropos de investigación académica. De hecho, es necesario entender la contingencia crítica como algo dotado de mayores implicaciones. Por una parte, a menudo subyace en la constitución misma del archivo y del campo como parte de la elaboración de esfuerzos académicos; por otra, la contingencia crítica, concebida de forma apropiada, acertada e imaginativamente abierta, puede caracterizar con exactitud las formas en las que cuestionamos e interpretamos conceptos, hacemos y deshacemos metodologías, repensamos y rehacemos teorías, discutimos y elaboramos narrativas. En breve, lo que está en juego podría ser el alma y la sustancia de la escritura y la lectura. Con este ánimo, entonces, ofrezco tres viñetas, que ayudarán a entrelazar y a la vez desenredar los capítulos de este libro.

PRIMERA VIÑETA

Hace seis años me propuse escribir un ensayo acerca de dos aldeas que constituyeron sitios destacados para los esfuerzos de proselitismo de misioneros euro-estadounidenses en la India central colonial. La primera de estas aldeas fue Bisrampur, establecida a finales de la década de 1860 por Oscar Lohr, de la Sociedad Misionera Evangélica

Postcolonial Tangles, Durham, Duke University Press, 2004, especialmente los primeros dos capítulos. Véase también Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*, y Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

Alemana, y la segunda fue Balodgahan, que la Misión Menonita Americana compró en 1906. Al juxtaponer los procesos que se centran en estos sitios buscaba explorar el lugar y el papel de la aldea —como concepto y como entidad— en elaboraciones más amplias de los enredos evangélicos en la región de Chhattisgarh de la India central, especialmente en la sociología política de sus conversos y misioneros.

Aunque retomaba algo de trabajo de campo, la discusión estaba planeada de tal modo que se basara principalmente en materiales de archivo consistentes en extensas notas y numerosas fotocopias. Durante las visitas a archivos y después de ellas había organizado los materiales sobre las aldeas en dos carpetas que —me enorgullece decirlo— eran formidablemente gruesas.³ Mientras me preparaba para escribir el artículo, al buscar esos materiales encontré la carpeta sobre Bisrampur con bastante facilidad, pero faltaba la referente a Balodgahan. Después de varias semanas y muchas búsquedas, la paciencia se convirtió en pánico. Revisé mis pilas de documentos una y otra vez, y nada más parecía estar perdido, salvo la carpeta de Balodgahan que había desaparecido.

¿Qué podía explicar el misterio de los materiales faltantes? Al reconstruir mis pasos volvía reiteradamente al mismo escenario. En la segunda mitad de los noventa, durante un viaje de trabajo de campo a Chhattisgarh había llevado algunos documentos de archivo que me ayudarían a seguir la pista de personajes clave y episodios importantes en el desentrañamiento de los enredos evangélicos, para establecer una interacción del pasado y el presente. Los materiales de archivo incluidos en la carpeta sobre la aldea de Balodgahan contienen detalles sobre acuerdos referentes a la tenencia de la tierra y las propiedades en la aldea, así como notas sobre sus habitantes en los primeros años del siglo xx.

³ Los materiales sobre Bisrampur se encuentran en los Archivos y Biblioteca Eden, en Webster Groves, Missouri, mientras que los alusivos a Balodgahan son parte de las colecciones de Archivos de la Iglesia Menonita Americana en Goshen, Indiana. Trabajé en estos repositorios durante varios meses a lo largo de la década de 1990.

Durante mi estancia cerca de Balodgahan, algunas personas se enteraron de que yo tenía tales materiales y unos cuantos manifestaron interés en ellos. ¿Había sido extraída la carpeta de mi habitación, que con frecuencia permanecía abierta y a la cual se podía acceder fácilmente? ¿Se dio el caso, quizá, de que alguien que posiblemente tenía más derechos legítimos sobre ella la haya tomado? No estoy señalando a nadie; después de todo, por improbable que parezca, bien pude haber extraviado la carpeta, ya sea en el campo o en casa. Más bien sugiero que, aunque nadie la haya tomado de mi habitación a propósito, la atención y la curiosidad que despertaban los documentos de Balodgahan atestiguan, a su manera, la perdurable importancia del archivo histórico en la India contemporánea.

En otras palabras, los pasados vigentes de la aldea y su archivo resuenan en un presente que se desvanece. En consecuencia, habiendo advertido estas vidas posteriores (del archivo, de la aldea y de la aldea archivada) emprendí la escritura de un ensayo diferente del que originalmente había planeado y que de hecho era algo que podríamos llamar amalgama crítica y que mostraba un interés imaginativo gratificante.⁴ Sin embargo, no bastaría con detenerse aquí, pues esta historia también tiene otras moralejas que son pertinentes para este trabajo: repensar el archivo y el campo, lo empírico y las categorías.

En primer lugar, advertir las formas en las que los recursos, objetos y sujetos de investigación —en este caso, materiales de archivo (y de campo) para el estudio de las aldeas pero también las aldeas mismas, especialmente sus habitantes y aquellos que las estudian (y estudian en ellas)— se encuentran, pierden y recuperan, es reconocer la contingencia que caracteriza a las empresas académicas. En segundo lugar, enfrentarse a tales contingencias es abandonar las presunciones de una academia que, pese a ser profundamente normativa, se hace pasar por ciencia desinteresada que siempre sabe todo sobre sus principios y fines. Por el contrario, este reconocimiento implica examinar

⁴ Saurabh Dube, “Lost and Found: Villages between History and Anthropology”, en Diane Mines y Nicolas Yazgi (eds.), *Village Matters: Relocating Villages in the Contemporary Anthropology of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2010, pp. 31-50.

con prudencia la interpretación académica de objetos, sujetos e investigaciones sin excluir nuestros propios esfuerzos. En tercer y último lugar, de esto se deriva la importancia de aproximarse al archivo (y/o el campo) no como meros objetos de conocimiento sino como condiciones de saber, como revela el ejemplo de cómo mi pluma (y mi mente) se vieron forzadas por la pérdida contingente de los materiales sobre Balodgahan. Hay muchas formas de encontrar, perder y recuperar archivos y campos, teoría y narrativa, concepto y método, lectura y escritura.

SEGUNDA VIÑETA

No sorprende que los relatos de los pasados más remotos se originen en historias recientes. Hace algunos veranos, durante una época aburrida y polvorienta que pasé en la India central, era un joven optimista que acosaba desesperadamente la oficina local de archivos judiciales de la ciudad de Raipur. Buscaba documentos que detallasen la resolución de conflictos entre arrendatarios de castas bajas y arrendadores de castas altas de la región de Chhattisgarh en los últimos años del siglo XIX. Era una idea ingenua y no podía ser de otro modo: tales registros habían sido destruidos por el gobierno colonial hacía casi cien años.

Cuando toda esperanza parecía perdida, conocí a Sattar. Sattar era un musulmán de Maharashtra que se había establecido en Raipur; trabajaba como empleado de bajo nivel en la oficina de archivos y era un borrachín. Para las once de la mañana ya estaba alegremente intoxicado; para la una de la tarde, razonablemente —y a veces no tanto— ebrio y tres horas después había perdido todo contacto con el mundo. Lo había visto antes, cuando entré por primera vez a la oficina de archivos, y después, cuando solicitaba en vano permiso para echar un vistazo a los incontables archivos amarillentos y grisáceos que yacían en interminables y tristes pilas, y finalmente, cuando mi ánimo decayó, completa, total e irrevocablemente (o así me lo parecía en ese momento). En cada ocasión Sattar,

instalado estratégicamente en un rellano cercano, profería la misma sarta de sonidos sarcásticos, un suspiro al que seguía un silencio y después un lacónico lamento: “*Aur ka karees?*” (¿Qué otra cosa se puede hacer?).

En mi calidad de dedicado investigador, presté poca atención a ese hombre gracioso aunque triste, ese alcohólico anónimo. Todo esto cambiaría una calurosa tarde de viernes, cuando estaba parado cerca de la oficina de archivos esperando un autobús, un *rickshaw*, un *tempo* o cualquier cosa que me llevara lejos de los destrozados deseos que quedaban hechos pedacitos, esparcidos bajo mis pies y por dondequiera que mirara. Sattar se acercó, tambaleándose un poco, e inclinándose hacia mí me susurró de manera confidencial: “Hay archivos, archivos y archivos allá adentro, sobre asesinato, violación, homicidio”.⁵ El clímax de la escena terminó y Sattar se encogió ensimismado, suspiró, calló e inevitablemente exclamó: “*Aur ka karees?*”. Pero mi cacería había empezado. Las numerosas y complicadas negociaciones con el algo cínico Bade Babu —sumo sacerdote brahmán de la oficina de archivos— que me consiguió el acceso y luego el permiso para fotocopiar los archivos durante varios meses, son una historia dentro de esta historia, más apropiada para otra ocasión.

Sattar me condujo a una mina de oro para la investigación en antropología histórica: miles y miles de páginas de material sobre conflictos y litigios, a menudo acerca de mutilaciones y asesinatos entre miembros de familias y clanes, castas y comunidades, en el Chhattisgarh colonial de los primeros años del siglo xx. Normalmente, estos documentos se habrían destruido varias décadas atrás, pero los salvó la torpeza administrativa y ahora constituyen un inmenso archivo que espera a ser descubierto. Este archivo gira en torno a la interacción y compenetración de las concepciones “oficiales del Estado” con las aseveraciones “populares-comunitarias” sobre el crimen y la criminalidad, la legalidad y la propiedad, la autoridad y la moralidad, incluyendo construcciones de la persona que rivalizaban unas con otras.

⁵ A lo que se refería Sattar con la palabra “violación” era a relaciones sexuales ilícitas entre hombres y mujeres.

Lo que contienen los documentos del archivo son historias de aldeas: relatos de transgresiones y enemistades, de lazos familiares y vecinales, género y edad, autoridad y honor, casta y fronteras, y de brujería e infanticidio; son el registro de la compleja interacción e imbricación recíproca de normas cotidianas, deseos familiares y legalidades foráneas: las mutuas determinaciones de la ley imperial y la vida en las aldeas, la modernidad y la subalternidad en acción.

Según creo, Sattar se jubiló. O como suele decirse en Chhattisgarh: “*Ab woh tire ho gaya hai*” (Ya está cansado). Pero yo sigo trabajando con un regalo: el conocimiento de un secreto que me concedió Sattar. Por ello este capítulo está dedicado a Sattar, mi camarada y coconspirador. ¿Es esto un gesto teatral? ¿Mi dedicatoria es perversa? Tal vez. Pero tengo la certeza de cuáles habrían sido sus palabras: “*Aur ka karees?*”.

TERCERA VIÑETA

Sin embargo, no fue sino hasta después de otro encuentro críticamente contingente cuando pude articular adecuadamente la extraordinaria revelación de Sattar sobre las historias cotidianas. Hace unos veinticinco años, en un templado día de invierno, estaba discutiendo la prevalencia y los hábitos de las brujas con un pequeño grupo de satnamis —una comunidad/secta/casta herética *dalit*— en una aldea cercana a la ciudad de Bilaspur en Chhattisgarh; se corrió la voz y pronto éramos alrededor de veinte personas en un patio abarrotado. Era un intercambio apasionado y estimulante. Los asuntos que se estaban discutiendo iban desde las razones por las cuales las *tonbis* (brujas) tienen una tez cenicienta, pasando por su propensión a tomar la sangre de los bebés (mediante un lazo o tubo que podía viajar por millas hasta pegarse al ombligo de un recién nacido), hasta su sexualidad aparentemente mórbida. Se contaron muchas historias, cuentos escalofriantes de miedo y aprensión.

También se expresó alivio y compasión ante la historia de cómo mi madre, hacía muchos, muchos años, había escapado a los ardides

de la brujería. Una vez, cuando todavía era una bebé indefensa de apenas un par de días de nacida, estaba acostada en su cuna cuando unas cuerdas negras fueron atadas firmemente alrededor de sus muñecas y tobillos, evidentemente por una *tonhi*. Pero justo en el momento en que las pequeñas manos y piernas de mi madre empezaban a ponerse azules, mi cuidadosa abuela cortó las cuerdas y la liberó de las garras del mal. El tío paterno de mi madre, que en aquella época vivía con mi abuela y sus hijos, era en ese momento un juez importante. Así, la historia también tenía una moraleja mayor. Después de tres horas de discusión, había consenso general sobre que la gente debería cuidarse, hasta el punto en el que estos asuntos estuvieran en sus manos, de no invocar la ira de una *tonhi* pues nadie, sin importar el rango, estaba a salvo de su cólera.

Entonces, un joven tímido llamado Prakash murmuró, más bien para sí mismo, “Pero, ¿y el *havalda*r (policía), ¿y la *tonhi*?; ¿y la *billa* (placa)?”. Varios pares de ojos se dirigieron al joven que parecía encogerse; los demás lo fastidieron alegramente para persuadirlo de que se explicara. Vacilante, el joven se explayó sobre sus crípticas pistas. La única persona que está a salvo de una *tonhi*, dijo Prakash, es un *havalda*r, pues es la *billa*, la insignia de poder oficial, lo que lo hace inmune a los ardides de la brujería. La aprobación, curiosidad y expectativa con la que lo escuchaban todos era evidente. Prakash continuó, ahora con más confianza: “No importa si el policía es un luchador de peso pesado o es flaco como un esqueleto, un hombre de bigote denso o bien afeitado, mientras use la *billa* está a salvo de las brujas. Las brujas sólo pueden atacarlo cuando se quita la placa”. Todos parecían estar de acuerdo. La discusión continuó casi por una hora más, con variaciones sobre el mismo tema.

Este encuentro crítico, este enredo contingente, me señaló, a contracorriente de muchas ideas influyentes en la academia que consideré más adelante, el inmenso poder codificado en los signos y símbolos, metáforas y significados, prácticas y persuasiones del gobierno y el Estado. Esta autoridad refuerza formativamente la configuración y estructuración de lo que los subalternos y las sectas, las castas y las comunidades, imaginan y emprenden. Puesto de forma

simple, esta viñeta subraya que los encuentros entre la placa del poli-cía, una materialización de la autoridad gubernamental, y los poderes de la bruja visibilizan e indican la interacción y compenetración entre los emblemas del poder estatal/gubernamental y las formas de vida subalternas/comunitarias. La contingencia crítica está íntimamente ligada al concepto y al método, al saber y el desconocer.

LECTURA/ESCRITURA

Estas tres viñetas de hecho muestran y sustentan impresiones más amplias sobre la lectura y la escritura, el archivo y el campo, la narrativa y la teoría, el aprendizaje y el desaprendizaje, la investigación y la academia que recorren los capítulos del libro. Implican una serie de propuestas para prestar atención al entrelazamiento de lo contingente y lo contradictorio, lo hermenéutico y lo analítico, lo afectivo y lo encarnado, lo sensorial y lo espectral como fundamentos de mundos sociales y sus percepciones académicas. Esto, por supuesto, es marcadamente evidente en el segundo capítulo, que usa la perdida contingente de los materiales de archivo sobre la aldea de Balodgahan con un doble propósito. Por una parte, he explorado la aldea india como simultáneamente articulada por —e ilustrativa de— diseños generales que no obstante tienen texturas íntimas de conocimiento antropológico y configuraciones disciplinarias, legalidades e ilegalidades, género y personalidad, imperio y modernidad, cristianismo y conversión, Estado y nación, todos con el respaldo de los enredos en el archivo y las pérdidas en el campo. Por otra parte, he cuestionado cuidadosamente el cambiante constructo académico de objetos, sujetos e investigación, especialmente en nuestros propios esfuerzos, con el fin de abordar la aldea no como un simple objeto de conocimiento sino como condición del saber.

Las lecciones aprendidas de mi larga presencia en la vocación académica —arenas que primero habité como aprendiz y luego como oficial— siempre entrecruzadas críticamente por intuiciones cotidianas, como he indicado ya en las tres viñetas, también sustentan los

capítulos tercero y cuarto. Ahí se exploran cuestiones alusivas al crimen y la criminalidad, legalidades e ilegalidades, ley y disciplina en el sur de Asia desde el siglo XVIII hasta el XXI. Escritos en coautoría con Anupama Rao, estos capítulos recurren a un amplio abanico de textos para aprehender ciertos aspectos de la relación entre crimen y cultura. Esto con el fin de entender mejor los cambiantes términos, tácticas y texturas de la autoridad disciplinaria, el control social y sus diversas alteraciones en el subcontinente. Aquí tomamos el tema del crimen como punto de partida no sólo para desenredar la dinámica entre estados y sujetos sino también para entender las formas en las que estos encuentros han moldeado vidas sociales íntimas. Lo que argumentamos es que el crimen es al mismo tiempo una categoría producida por los regímenes legales y los registros gubernamentales y una práctica que insinúa las intersecciones de la experiencia social y el poder estatal. Lo que está en juego, entonces, son las múltiples articulaciones entre categorías autoritarias, formaciones de la autoridad estatal y estructuras de la vida cotidiana. Estas articulaciones sugieren, en sí mismas, que las cuestiones relativas al crimen, lejos de constituir un hecho establecido, se pueden abordar mejor como problemas de conocimiento y saber.

Los discernimientos sobre la lectura y la escritura son parte medular de estos esfuerzos que buscan entrar crítica pero cautelosamente en los protocolos más amplios de argumentos y evidencias de otros autores, ocupándome con prudencia de sus suposiciones, detalles, texturas y afirmaciones, en lugar de apresurarme a pisotearlos. Aquí se encontrarán orientaciones que evitan la tendencia a precipitarse a refutar y desestimar o cerrarse analíticamente al trabajo académico rival, tendencias que abundan en la academia aunque se afirme lo contrario. Estas disposiciones responsables son parte crucial de los capítulos quinto y sexto, que se enfocan en la historiografía y la etnografía. Ahora bien, el pensamiento sobre teorías y el cuestionamiento de categorías no ofrece victorias fáciles, disfrazadas de pensamiento triunfante, sino la necesidad imperativa de volver a trabajar y repensar el método, reconstituir lo analítico y reimaginar lo empírico. Es precisamente éste el espíritu que también inspira los capítulos sépti-

mo y octavo sobre religión y ritual entre dalits subalternos. Estas consideraciones, que tienen un propósito fundamentalmente pedagógico —estos ejercicios sintéticos se incluyen en este libro en no menor medida como apoyos para la docencia—, desenredan lógicas de inclusión y exclusión, de controversias y contenciones, de contradicciones y disputas en la elaboración de religiosidades subalternas.

Buena parte de lo anterior también anima mi discusión en el noveno capítulo, que trata el tema del modernismo en el sur de Asia. En él exploró corrientes político-intelectuales distintivas, entendidas de modo muy general, que influyeron en momentos críticos del modernismo, atravesando formas estéticas a lo largo del siglo XX en el subcontinente indio. Estos fundamentos se extraen de las prácticas modernistas en sí, ya que sus muchas influencias se tamizaron y reelaboraron mediante propuestas estéticas dirigidas a sí mismas. Por una parte, las rupturas con tradiciones artísticas previas en el paisaje estético subcontinental —junto al involucramiento con imaginarios modernistas más amplios— han imbuido a estas tendencias de energías, giros y texturas bastante específicos. Por otra parte, están implicados reclamos de superación del pasado que parecen haber sido afectados de diversas formas por el imperio y la nación, el comunitarismo y el nacionalismo, la memoria y la historia, lo mítico y lo primitivo, una independencia fracturada y una violenta Partición, lo político y lo poscolonial, el género y la sexualidad, el cuerpo y el dolor, y lo épico y lo contemporáneo. Todo esto, tomado en conjunto, es un argumento sobre el abordaje de las prácticas modernistas como atadas a sustratos político-intelectuales y sus articulaciones particulares, de manera que destacan temporalidades heterogéneas que, sin embargo, se superponen, así como trayectorias de los modernismos en el sur de Asia.

Finalmente, en un epílogo experimental, oriento mi atención a un proyecto en curso sobre una interesante antropología histórica (o historia antropológica) de la India contemporánea. Lo que empezó como una historia y etnografía de mi propio grupo de preparatoria de la Escuela Moderna en Nueva Delhi, una institución de privilegio, ha adquirido dimensiones más profundas e implicaciones más amplias. Para empezar, yo hubiera querido combinar las preocupaciones

de una historia contemporánea (o, por así decirlo, una historia del presente) *con* los métodos de una etnografía imaginativa (o una antropología cultural) de un grupo de personas en India que son, en su mayoría, privilegiadas. De esta manera, el objetivo era explorar las expresiones de “clase” en distintos registros. Al mismo tiempo, aunque me sigue interesando el doble registro de la clase, ahora me planteo una pregunta clave que comprende cómo se ven los pasados recientes de India cuando se yuxtaponen con las perspectivas, prejuicios y prácticas de la clase del 79. Lo que está en juego son las exigencias de nuevas interpretaciones de la idea de clase, especialmente si se considera la distribución actual de capital y consumo: interpretaciones de la clase como algo constituido por sus pugnas y contradicciones internas, con la presencia simultánea de heterogeneidad e invocación de unidad. Pero aquí se involucra mucho más que lo analítico, pues estoy en pos de interpretaciones en las que lo afectivo, lo encarnado y lo inmanente se entretelen cotidianamente en las arenas culturales, de modo que la añoranza y el duelo, el color y el olor, lo sensible y lo sensual deben llevar necesariamente a descripciones entrelazadas dentro de narrativas. Lejos de buscar lo que Johannes Fabian llamó “una ciencia sin sentido”, mi propuesta es entender las formaciones del privilegio, las prebendas y la jerarquía como densamente ligadas con genealogías de la memoria, el afecto y la amistad. Así, una vez más, enfatizo la contradicción, la pugna y la contingencia como elementos presentes no sólo en el centro de las arenas históricas sino en el corazón de las *formaciones de lo contemporáneo*.

2. ASUNTOS ALDEANOS

En las interpretaciones de India, la aldea ha sido encontrada y se ha perdido varias veces ya.¹ No es menos significativo que lo que los académicos parecen tan encantados de descubrir no sea sólo la aldea como unidad de interpretación, sino los materiales mismos que se requieren para su estudio, sólo para, de forma incierta, perderlos y después recuperarlos nuevamente.² De hecho, estoy a punto de unirme a ese coro.³

¹ Este patrón puede ser rastreado de diferentes maneras: desde las formas más tempranas de gobierno colonial que destacaban el lugar de la aldea y la historia en el ejercicio de la autoridad, hasta su eclipse en la segunda mitad del siglo xix, con la aparición de un Estado imperial que se apoderó de la casta y la etnografía como modalidades de conocimiento-poder, y hasta el redescubrimiento científico-social de la aldea en India tras la independencia; y desde la multiplicidad de estudios sobre la aldea en las décadas de 1950 y 1960, pasando por su cuestionamiento en posteriores trabajos, hasta las preocupaciones de los estudios académicos actuales. Nicholas Dirks, en particular, ha analizado los cambios en las modalidades de gobierno colonial a lo largo del siglo xix. Véase Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001. Para estudios contemporáneos sobre la “cuestión de la aldea”, véase Diane Mines y Nicolas Yazgi (eds.), *Village Matters: Relocating Villages in the Contemporary Anthropology of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2010.

² En este sentido, la exposición clásica es, desde luego, la de M.N. Srinivas, *The Remembered Village*, Delhi, Oxford University Press, 1976. Véase también el simposio de reflexión sobre este libro que se publicó como una edición especial de *Contributions to Indian Sociology*, vol. 12, núm. 1, 1978.

³ A pesar de que este ensayo tiene un título un tanto prosaico, se trata de un ejercicio menos exhaustivo y bastante más aforístico, sugerente y lúdico, y al mismo tiempo se reconoce que estos atributos son un esfuerzo serio en el estudio académico. Por ello, en lugar de citas exhaustivas he brindado referencias indicativas.

OBERTURA

El plan original para este capítulo era enfocarme en dos aldeas (Bisrampur y Balodgahan) que se constituyeron como lugares destacados para los esfuerzos de proselitismo y asentamiento de misioneros euro-estadounidenses en la India central durante la época colonial. No obstante, como vimos en el prólogo, perdí misteriosamente la carpeta sobre Balodgahan. La pérdida de estos materiales ha significado que el objetivo tiene que ser diferente del que había planeado. De hecho, lo que se ofrece no es un capítulo en el sentido estricto del término, sino que lo que aquí propongo podría considerarse un texto reflexivo, aunque yo preferiría llamarlo conjunto de retazos. Tal conjunto de retazos comienza al entretejer y al mismo tiempo desenredar patrones de la aldea en algunas de las tramas históricas y etnográficas de la India del siglo xx.

Este conjunto de retazos en particular tiene tres partes, cada una entrelazada con las otras de modo que se superponen y al mismo tiempo amplían unas a otras. Para empezar, plantearé algunas cuestiones críticas respecto al pasado y al presente de la aldea en la antropología de India, cuestionamientos que preparan el escenario para las siguientes etapas. Después, resaltaré el papel que desempeña la aldea en procesos de enredos evangélicos. Finalmente, ofreceré la parte más larga, que a su vez se compone de cuatro secciones, sobre la relevancia de la aldea en los entrelazamientos de lo colonial, las leyes modernas y populares, las legalidades contemporáneas. Sobre esto último, plantearé cuestiones más generales sobre la lógica del archivo y su desentierro, sobre el género del archivo y sobre la condición de persona y el poder. En conjunto, y aprovechando aspectos de mis textos anteriores y de mi investigación en curso, éste es un esfuerzo por explorar la aldea como algo que al mismo tiempo se articula con —y es ilustrativo de— amplios esquemas y también texturas íntimas del conocimiento antropológico y las configuraciones disciplinarias, del imperio y la modernidad, del cristianismo y la conversión, del Estado y la nación.

Todo esto se vincula con un propósito más del conjunto de retazos; un propósito amplio y directo que de hecho está, a su manera, motivado críticamente. Registrar la forma en la que los materiales, los

objetos y los temas de investigación —en este caso, documentos para el estudio de las aldeas, pero también las aldeas mismas, especialmente sus habitantes y aquellos que las estudian (o estudian en ellas)— se encuentran, se pierden y se recuperan; el conjunto de retazos revela asimismo la contingencia que marca los emprendimientos académicos. Para enfrentar tal contingencia hay que abandonar las presunciones de una academia hipermuscular que se hace pasar por ciencia desinteresada, que siempre sabe dónde ha empezado y también cómo terminará. En lugar de ello, se trata de sondar prudentemente la cambiante interpretación académica de los objetos, los temas y la investigación y en no menor medida nuestros propios esfuerzos.

No resulta sorprendente que en la labor de armar el siguiente conjunto de retazos yo reconozca y articule los múltiples rasgos y las agudas ironías que han caracterizado a las aldeas como parte de diseños más amplios de autoridad, comprensión y alteridad, y también como elementos constitutivos de detalles específicos de la práctica, el proceso y el poder. Resulta lógico que asuma estas tareas mientras abordo y exploro la aldea no simplemente como un objeto de conocimiento sino también como una condición del conocimiento, ya sea al plantear preguntas sobre el lugar de los estudios de la aldea en la disciplina antropológica o al desentrañar los enredos de la aldea con el proyecto misionero y un cristianismo vernáculo, o al seguir el rastro de la presencia de la aldea en la dinámica de la ley moderna del Estado y las legalidades populares contemporáneas. Por supuesto, he estado pensando y escribiendo sobre estos temas más o menos en la misma línea durante algún tiempo ya, pero la expresión particular que mi investigación y mi reflexión encuentran en el presente texto no habría sido posible si mi mano y mi mente no se hubieran visto forzadas por la perdida contingente de los materiales de Balodgahan. Hay muchas maneras de encontrar, perder y recuperar las aldeas.

ASUNTOS FORMATIVOS

No sólo la ironía, sino también la ambivalencia rodean al estatus de la aldea en la antropología/sociología del subcontinente. Hoy, los es-

tudios de la aldea suelen abordarse como un paradigma dominante en las interpretaciones etnográficas de India tras la independencia, antes de que fueran reemplazadas decididamente por una práctica disciplinaria más premonitoria a partir de mediados de la década de 1960.⁴ Al mismo tiempo, considérese que socavar la aldea como punto focal de la investigación etnográfica tiene una historia más prolongada de lo que aparenta en un inicio. Dicho cambio estuvo implícito, por ejemplo, en las propuestas de Louis Dumont para la “sociología de India”.⁵ Además de los muy discutidos énfasis en la expresión de la disciplina como ubicada en la coyuntura de la indología y la etnografía, se observaba una agenda enfocada principalmente en la casta y el parentesco como los temas centrales de la sociología/antropología. En este sentido destacan dos puntos:⁶ por un lado, siguiendo el razonamiento de Dumont y, a la vez, oponiéndome a él, algunas expresiones importantes de la antropología/sociología del subcontinente se alejaron de preocupaciones clave de los estudios de la aldea; por otro lado, resulta igualmente pertinente señalar que en corrientes significativas de tal esfuerzo, la aldea con frecuencia siguió siendo el *locus* de la investigación, pero no su problemática central. Es decir, que mientras los estudios clásicos de la aldea habían abordado diversos temas tomando la aldea como su rúbrica organizacional y su preocupación focal, el cambio en tales estudios académicos bien podría depender de utilizar la aldea principalmente como un entorno en el cual llevar a cabo investigaciones separadas.⁷ Habiendo dicho esto, lo que quiero argumentar es que hay que reconocer la

⁴ Para una discusión más amplia de tales cuestiones, véase Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

⁵ Véase particularmente Louis Dumont y David F. Pocock, “For a Sociology of India”, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1957, pp. 7-22.

⁶ Algunas consideraciones de los contextos académicos más amplios que dan forma a estos temas aparecen en Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

⁷ Sobre tales lineamientos, véase Mines y Yazgi (eds.), *Village Matters, op. cit.*; véase también la nota 14, más adelante.

necesidad de prestar mucha atención a los múltiples rasgos de la aldea como entidad-categoría en la antropología de India.

La multiplicidad misma menoscaba suposiciones presentes, generalmente *a priori*, que se refieren a los “estudios de la aldea” como modalidades de conocimiento anticuadas y homogéneas, en las que la aldea y el mundo encontraron articulaciones exclusivas. Resulta crítico reexaminar no sólo esas presuposiciones actuales, sino también el o los conocimientos pasados que conjuran. Debería ser suficiente plantear tres preguntas: a pesar de las suposiciones disciplinarias actuales en el sentido de que las consideraciones sobre la transformación de la sociedad simplemente estaban ausentes de los estudios clásicos de la aldea, ¿quizá los procesos históricos encontraron una expresión ambigua en tal corriente académica, lo que incluye trabajos basados en premisas funcionalistas? ¿Algunos de estos escritos anticiparon de manera ambivalente desviaciones críticas en la etnografía contemporánea? ¿Acaso no es cierto que la ambigüedad y la ambivalencia siguen caracterizando hoy a las concepciones de temporalidad y modernidad en la antropología en general?

Al abordar dichas preguntas tomo un ejemplo específico, el del innovador estudio del antropólogo S.C. Dube, *Indian Village*.⁸ Espero que los ejemplos sirvan para consolidar los temas que he estado planteando.⁹ *Indian Village* fue un estudio sobre Shamirpet, que se encuentra en la región de Telangana, a 40 kilómetros de Hyderabad, ciudad en la que Dube había comenzado a dar clases, en la Universidad de Osmania. La investigación para ese libro surgió de un proyecto en equipo bastante amplio en esta institución a inicios de la década de 1950. El objetivo principal del proyecto era el bienestar de la

⁸ S.C. Dube, *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955; véase también S.C. Dube, *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

⁹ Esta discusión se basa en mi ensayo detallado sobre la vida y el trabajo de Dube: Saurabh Dube, “Ties that Bind: Tribe, Village, Nation, and S.C. Dube”, en Patricia Uberoi, Satish Deshpande y Nandini Sundar (eds.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, 2007, pp. 444-495.

aldea y la investigación rural como parte de la construcción de una nación en lo que había sido un Estado principesco. La elección de Shamirpet implicó consideraciones tanto prácticas como sociológicas. Shamirpet no les quedaba demasiado lejos a los miembros del proyecto para poder ir y volver a Hyderabad el mismo día, y además en términos de su población, área y composición de castas era “representativa” de las aldeas de la región.

Las investigaciones antropológicas del proyecto se centraban en temas de la estructura social, económica, ritual, de parentesco y familiar de la aldea. Además de un censo sociológico general, las indagatorias implicaron investigaciones intensivas por medio de una muestra seleccionada de 120 de un total de 380 familias; 80 historias de vida episódicas y tópicas, y 11 biografías completas grabadas durante entrevistas por asociación libre, así como el uso de observación participante y el estudio de registros sobre la aldea que se encontraban disponibles. La investigación que llevó a cabo el proyecto Osmania en la aldea de Shamirpet fue muy amplia en su alcance y profundidad. Al final del año, Dube tenía 3 000 páginas de notas mecanografiadas y clasificadas, que conformarían la base de *Indian Village*. Dube se sumergió en las notas y en los datos, realizó un esbozo y redactó el borrador de dos capítulos en el verano de 1952, antes de terminar el estudio a lo largo del siguiente año como catedrático visitante en la School of Oriental and African Studies en Londres.

El estilo sencillo de *Indian Village* y su elegante redacción dieron como resultado un retrato vívido y atractivo de la aldea. Al mismo tiempo, las técnicas narrativas del libro estaban vinculadas con los términos de la teoría; en este sentido, un funcionalismo latente se entrelazó en la textura del recuento sin obstruirla, y la presentación de normas dominantes y sus principales variaciones, donde la “personalidad” suele “explicar” las posteriores divergencias, apuntaló la descripción. Una terminología rigurosa se entrelazó con la narración, y las categorías analíticas y los materiales empíricos se enredaron unos con otros. No resulta sorprendente que en una reseña sin firma en *The Times*, de Londres, el maestro Edmund Leach haya alabado el libro no sólo por transmitir maravillosamente la descripción, sino

también por la riqueza misma de los materiales que presentó, que plantearon nuevos cuestionamientos a la teoría antropológica.

Cincuenta años después, la evaluación de Leach puede abordarse y ampliarse de diferentes maneras. En *Indian Village*, la prosa fluida de Dube, que une perfectamente lo analítico y lo empírico, contiene tendencias contrarias que se encuentran en el corazón de la narrativa. Considérese aquí la tensión entre el pasado y el presente, las cargas de la historia y las demandas de la antropología, en el núcleo de la obra. Dube comenzó por cuestionar la noción de una aldea totalmente “representativa”, al plantear los temas en términos de las importantes distinciones y las similitudes estructurales entre las aldeas en India. Significativamente argumentó que “no podemos considerar a la comunidad aldeana india como estática, atemporal e inmutable. El tiempo y la interacción de factores y fuerzas históricas y sociológicas han influido en la estructura, la organización y el *ethos* de estas comunidades de muchas e importantes maneras”.¹⁰ No obstante, en la narrativa, las transformaciones a través del tiempo aparecieron principalmente al inicio y al final del recuento. En este sentido, los primeros pasos fueron los diseños del ensamblaje, mientras que los últimos conformaron el final magistral, que tomó la forma de un capítulo integral donde se describen los cambios en la aldea, en el pasado y en el presente.

Sugiero, entonces, que términos como “historia”, “cambio” y “transformación” se encuentran presentes en *Indian Village*: por un lado, su labor reside en los extremos del recuento y sugiere sus finales, con lo que marca una brecha entre el cambio y la transformación que provienen de fuera de la aldea, y la continuidad y la estabilidad inherentes a ella. Esto establece una división entre la historia externa y la estructura interna. Por otro lado, la narrativa presenta igualmente procesos históricos y desarrollos contemporáneos que incluyen la aldea, lo que inserta e instituye a Shamirpet en un presente etnográfico perdurable. Esto marca descriptivamente a las aldeas como un lugar en la historia, pero analíticamente como una entidad fuera del tiem-

¹⁰ S.C. Dube, *Indian Village*, *op. cit.*, pp. 3-7.

po. Más que estar simplemente sobredeterminados por planos teóricos, los atributos gemelos son resultado de la estructura del trabajo y de su estilo de escritura, que actúan en conjunto.¹¹ Asimismo, en lugar de abordar las tensiones que se aprecian en toda la obra como meramente incapacitantes, es importante seguirles la pista como las vertientes opuestas que constituyeron una antropología/sociología emergente de la India independiente, un estudio académico moldeando a la sombra del imperio y a la luz de la nación.

Todo esto tiene vastas implicaciones, pues es importante no sólo reiterar los requisitos de evaluaciones más cuidadosas sobre la vida de la aldea en los estudios académicos del subcontinente, sino también registrar la ausencia de historias críticas de la antropología/sociología del sur de Asia.¹² En tal escenario, permítaseme subrayar otras tres cuestiones que, en conjunto, apuntan hacia tareas críticas futuras y además sugieren posibles formas de entender por qué la aldea sigue siendo un elemento principal en la enseñanza y la investigación en varias universidades provinciales y algunas metropolitanas en la India hoy día.

Primero, es necesario retomar algunas discusiones destacadas sobre negaciones persistentes de la temporalidad hacia objetos de investigación antropológica en el contexto del estudio etnográfico de la sociedad india,¹³ cuanto más si nos centramos en estudios de la aldea

¹¹ Considerérense juntas la organización de la primera monografía de Dube, *The Kamar*, y la de *Indian Village*, que siguió apenas unos años después. Ambas obras muestran un parecido familiar y examinan los cambios que afectaron los temas estudiados, principalmente al final de sus recuentos. Al mismo tiempo, en *The Kamar*, a pesar de sus predilecciones más amplias sobre una estructura social inmóvil, Dube no pudo contener las transformaciones de la “tradición” entre los pueblos kamar, que eran cazadores-recolectores, no sólo al final sino incluso en el corazón del estudio. En contraste, la escritura lograda y elegante de Dube en *Indian Village* logró integrar de manera fluida tales tensiones en el flujo de la narrativa. S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951.

¹² Ello no implica que niegue la existencia de notas orientadas a tal esfuerzo, tema que discuto (junto con su importancia) en “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

¹³ Las cuestiones sobre tal escisión de la temporalidad encuentran expresión en discusiones sobre la “negación de la contemporaneidad” entre el antropólogo

después de la independencia, así como en antropólogos del subcontinente que estudian sociedades del sur de Asia, en términos más generales. Aquí se encuentran cuestiones de construcciones simultáneas y contrarias en la etnografía, que vinculan objetos atemporales de suposición antropológica que también fueron temas contemporáneos en el tiempo y el espacio de la nación.¹⁴ Por lo tanto, atender estos temas implica estar alerta a dos procesos superpuestos: la manera como la teoría metropolitana llegó a traducirse en la práctica, por medio de sus aplicaciones en el contexto académico de una nueva

autor y el objeto antropológico (Johannes Fabian); sobre las “tierras de nunca jamás” de la etnografía (Bernard Cohn); sobre el “sitio del salvaje” en la antropología (Michel-Rolph Trouillot), y sobre la persistencia de “espacios encantados y sitios modernos” (Saurabh Dube) y de lo “exótico en casa” (Micaela di Leonardo) en los mundos académicos y sociales. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Bernard Cohn, “History and Anthropology: The State of Play”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, núm. 2, 1980, p. 199; Michel-Rolph Trouillot, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness”, en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 17-44; Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, y Micaela di Leonardo, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, and American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2000. Véase también John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992, pp. 1-9; Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2a. ed., 1996; Catherine Lutz y Jane Collins, *Reading National Geographic*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, y Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

¹⁴ El tema sólo se extiende a otras obras antropológicas sobre el sur de Asia, como aquellas que se publicaron aproximadamente en la época del libro de Dube, incluidas recopilaciones de estudios de la aldea editadas por M.N. Srinivas y McKim Marriott, así como el estudio precursor de Srinivas sobre los coors hindúes (que, no obstante, anteriormente habían tenido una personificación diferente bajo la supervisión de G.S. Ghurye en la década de 1940). M.N. Srinivas (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955; McKim Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, y M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952. Véase también, M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966.

nación, y la forma por la cual los procedimientos mencionados reflejan las tensiones contradictorias que podrían reforzar la antropología metropolitana.

En segundo lugar, para analizar el pasado y el presente de la aldea en el estudio académico de India, resulta crucial emprender otras exploraciones críticas. Por un lado, la forma como los escritos en la antropología/sociología del subcontinente, a partir de la década de 1950, llegaron a formarse con moldes cada vez más sincrónicos, particularmente bajo la influencia de análisis funcionalistas, estructural-funcionalistas y estructuralistas. Así, tales recursos ponen un signo de interrogación en lo que ahora aparece como los procedimientos especulativos y las proyecciones de sentido común —sobre todo en lo concerniente a la historia, la civilización y la tradición— en el trabajo académico anterior de estas disciplinas.¹⁵ Por otro lado, los protocolos particulares por medio de los cuales las consideraciones de los

¹⁵ En otros textos he mostrado que la obra de importantes antropólogos y sociólogos indios, cuya reputación ya estaba bien establecida antes de la independencia, con frecuencia se vio moldeada por presuposiciones implícitas y proyecciones explícitas sobre la civilización y la historia del subcontinente. Esto sucedió con académicos tan diversos como Nirmal Kumar Bose, G.S. Ghurye, Iravati Karve, Radhakamal Mukherjee, D.P. Mukerjee y D.N. Majumdar. Fueron los escritos de tales antropólogos y sociólogos los que llegaron a ponerse en entredicho, a partir de la década de 1950, por medio de procedimientos académicos que, sugiero, requieren una interpretación prudente. De hecho, sería apresurado aceptar simplemente los términos de tal cuestionamiento de manera que los discernimientos académicos previos se prejuzguen como conocimiento anticuado, que se volvió obsoleto después de los años cincuenta por una práctica cada vez más especializada de la antropología/sociología de India. En lugar de ello, una tarea más difícil pero más productiva implica rastrear las maneras específicas y cambiantes en que se agotaron las nociones y las interpretaciones de la tradición, la historia y la civilización en la obra de académicos que adquirieron prominencia antes y después de la independencia. Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.* Véase también T.N. Madan, *Pathways: Approaches to the Study of Society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 3-36, y Ravindra K. Jain, “Social Anthropology of India: Theory and Method”, en Indian Council of Social Science Research, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology, 1969-1979*, Nueva Delhi, Satvahan, 1985, pp. 1-50.

términos de la civilización y la tradición indias, incluidas articulaciones con frecuencia implícitas de patrones de la historia, no desaparecieron simplemente de los escritos más recientes, sino que se envolvieron de diversas maneras en los pliegues de los análisis científicos (sociales) mejor organizados, estructurados más sincrónicamente y más seguros de sí mismos, en particular, los estudios de la aldea.¹⁶ En conjunto, emprender estos esfuerzos sería desentrañar una vez más los lineamientos de los archivos de la antropología india, sobre todo sus compromisos y articulaciones con el imperio y la nación, las categorías occidentales y las consideraciones nacionalistas. Nada de esto sugiere una simple celebración de tales estudios; más bien implica los requerimientos de entrar en los protocolos de este conocimiento y de sus formas de conocer de manera crítica, pero cautelosa, con el fin de analizar sus consideraciones y contradicciones constitutivas, sus ambivalencias y sus excesos formativos.

En tercer y último lugar, abordar los temas que se han esbozado —incluidos los que implican expresiones de la civilización, la tradición y la historia indias— como recuentos influyentes que dan forma y suturan, relativos a la aldea y la estructura social del subcontinente en la antropología después de la independencia, exige otra tarea. Se trata de la tarea inconclusa de comprender el legado que dejó a la antropología/sociología de India a lo largo del siglo xx, la presencia anterior, la extensa tradición, de los escritos coloniales y nacionalistas sobre la aldea en el sur de Asia.¹⁷ Tales preocupaciones adquieren una

¹⁶ Las formulaciones de Robert Redfield sobre las “grandes” y las “pequeñas” tradiciones de las civilizaciones ejercieron una importante influencia en ello. McKim Marriott pudo preguntar lo siguiente, cuando expresaba esta influencia: “¿Puede una aldea comprenderse y concebirse como un todo por sí misma, y entender una aldea como tal puede contribuir a comprender la cultura más amplia [...] en la cual la aldea está arraigada?”. Robert Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956; Marriott (ed.), *Village India*, op. cit., p. 171. Véase también Jain, “Social Anthropology of India”, op. cit., pp. 8-11, y Satish Saberwal, “Sociologists and Inequality in India: The Historical Context”, *Economic and Political Weekly*, vol. 14, núm. 7-8, 1979, pp. 243-254.

¹⁷ Véase, por ejemplo, Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, especialmente las pp. 131-151.

mayor fuerza a la luz de los argumentos que sostienen que las formas coloniales de conocimiento/poder pasaron de ser modalidades “históricas”, en la primera mitad del siglo XIX, a “etnográficas” durante el último siglo de dominio imperial.¹⁸

Si la aldea parece haberse caído del mapa en la mayoría de los esfuerzos antropológicos críticos (y no tan críticos) de los últimos años, esta aparente desaparición también ha implicado ambivalencias concomitantes. Por un lado, como es bien sabido, en la etnografía y la antropología histórica más recientes, un cuestionamiento preciso de los límites de lo “local” se ha acompañado por la trama plural de sociedades y culturas. Las elaboraciones de la práctica, el proceso y el poder —que con frecuencia se proyectan como una novedosa trinidad analítica de la antropología crítica— y los énfasis en procedimientos transnacionales, culturas que se intersecan e historias superpuestas han significado que la aldea no ha tenido demasiada suerte aquí, pues ha llevado el estigma de ser, bueno, demasiado “local”.¹⁹ Si bien el propósito del presente ensayo es precisamente cuestionar tales proyecciones, sería ridículo no aprender de las tensiones del trabajo académico crítico que se discuten. Cuando menos señalan la salida del subcontinente indio como un fin antropológico en sí mismo. Por otro lado, el aprendizaje exacto en este sentido debe acompañarse por un cuestionamiento prudente de las hipótesis formativas de varias corrientes de la antropología nueva e influyente. Considerense, por ejemplo, los pronunciamientos programáticos en favor de una etnografía multiubicada o de una antropología novedosa para un mundo cambiante.²⁰ Dejemos a un lado, por el momento, el hecho

¹⁸ Dirks, *Castes of Mind*, *op. cit.*

¹⁹ Sobre estos desarrollos académicos más amplios, véase Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*, y Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

²⁰ Más allá de académicos específicos y escritos particulares, tales pronunciamientos y presuposiciones estaban en boga en la década de 1990 y a inicios de la de 2000, y se ostentaban con prominencia en influyentes departamentos de antropología y organismos que otorgaban becas en Norteamérica. Es decir, la ortodoxia crítica de la antropología cultural, una especie de sentido común tácito, fue más perdurable que meros productos y practicantes intelectuales.

de que el mundo ha estado cambiando durante mucho tiempo. Mi preocupación tiene que ver con la manera en que tales llamamientos se han asimilado fácilmente a desechos simplistas de tradiciones antropológicas previas por ser completamente defectuosos y cómplices con el poder institucional. Como resultado, en los últimos 15 años una cierta clase de sabiduría etnográfica ha compartido la presunción contemporánea que “exagera la calidad única de nuestra época”.²¹ Tal suposición también legisla singularmente sobre la relevancia de la investigación antropológica y considera que se basa en la supuesta novedad del tema de investigación. El punto aquí es que hay problemas con las presuposiciones que (con frecuencia, implícitamente) se apoderan de objetos aparentes de investigación intelectual, para establecerlos como el criterio exclusivo para juzgar el punto de partida académico y la validez teórica del esfuerzo intelectual.

En términos concretos, sugiero que no hay nada intrínseco en, digamos, los recuentos etnográficos multiubicados del *art déco* —o, para tal caso, el baile a gogó— en Shanghai, en Ciudad de México y en Nueva York, que los hagan más apremiantes y relevantes que un estudio crítico de la casta y el parentesco en las aldeas indias, por ejemplo. Más allá del caudal de requisitos para la investigación y la charla académica, en cada caso mucho depende de las preguntas que se planteen, las verdades que se desaprendan, los conceptos que se invoquen, las verdades a medias, las categorías que se evoquen y las narrativas que entran en juego. ¿Acaso no son las preguntas y los conceptos —y el desaprendizaje de las verdades— los que dan forma a los objetos de investigación, especialmente al desentrañar (o ignorar) las relaciones en las que se arraigan? ¿Acaso no son las categorías y las narrativas —y la anulación de las verdades— las que pueden llevar a los objetos (de una razón única) a convertirse en sujetos (con diferentes razones)?²²

²¹ Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, p. 840.

²² Analizo tales cuestiones mediante un recuento etnográfico de las arenas académicas en *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

¿Pueden no tenerse en cuenta aquí la práctica, el proceso y el poder? Al llevar las implicaciones de estas preguntas a los términos de este libro, lo que está en juego es no sólo el cuestionamiento de presuposiciones penetrantes sobre la aldea, sino también la afirmación crítica y cautelosa de la categoría-entidad; de hecho, es en este sentido que hablo de la aldea no meramente como un objeto de conocimiento, sino como una condición del saber.

CULTIVOS Y REBAÑOS

La aldea india fue sumamente importante para el proyecto de la misión,²³ pues fue en ella donde los misioneros pusieron sus esperanzas milenarias; fue ahí donde aprendieron por primera vez sobre la conversión en el terreno; fue en la aldea donde los misioneros entretejeron hábilmente, pero sin descanso, procedimientos de proselitismo evangélico con protocolos de la civilización occidental. Por supuesto, la casualidad ejerció cierta influencia en el establecimiento de estaciones misioneras y aldeas cristianas. Cuando el misionero Oscar Lohr llegó a Raipur, en 1868, encontró a un benefactor y un aliado en el

²³ Los temas que se plantean en esta sección se derivan de mi estudio, más extenso, de los enredos evangélicos, a horcajadas entre los pasados de la India central y las historias estadounidenses, en los siglos xix y xx. El proyecto en curso investiga la ubicación contradictoria de la empresa misionera en la creación de culturas coloniales; rastrea el entrelazamiento de prácticas protestantes con dinámicas de casta-secta en la creación de un cristianismo vernáculo, y explora variadas expresiones de comunidad y nación tras la conversión. El proyecto se basa en trabajo de archivo realizado en colecciones misioneras relativas a la India central y Norteamérica, y en trabajo de campo en la India central y Estados Unidos. Esta labor ha implicado más de un año de investigación de archivo en registros de misioneros y colecciones históricas pertenecientes a la German/American Evangelical Mission Society (St. Louis y Cambridge, Mass.), la Leprosy Mission (Londres), la General Conference Mennonites (Newton, Kansas), los American Mennonites (Goshen, Indiana), los Disciples of Christ (Nashville) y los Methodists (Madison, Nueva Jersey). Además, se ha acompañado de varios meses de trabajo de campo en la zona central de India y el medio oeste de Estados Unidos.

coronel Balmain, el comisionado en jefe de la región de Chhattisgarh. El funcionario aconsejó al misionero que adquiriera un lugar para establecer una estación misionera, y le informó que un gran terreno baldío, propiedad del gobierno, con una extensión de 625 hectáreas, estaba a punto de ser subastado públicamente. Esto encajaba perfectamente con los planes de Lohr de comenzar su trabajo en “terrenos indómitos”, justo en medio de las castas bajas. Con ayuda financiera del coronel Balmain, Lohr compró el terreno y lo llamó Bisrampur, morada de descanso; sin embargo, la aldea también era el lugar de trabajo del evangelizador. Al cabo de algunos meses, la familia de Lohr se había mudado a un *bungalow* con letrinas. El terreno incluía una aldea desierta llamada Ganeshpur. Como parte del acuerdo con los malguzares (propietarios de aldeas) que empezó el régimen colonial en la década de 1860, el misionero quedó registrado como malguzar de Bisrampur y Ganeshpur. Desde el principio, el poder temporal del misionero llegó a radicar en derechos de propiedad que se extendían al bosque en Bisrampur y Ganeshpur; asimismo, el misionero era el líder espiritual de la aldea cristiana y la estación misionera.²⁴

Lohr había establecido un precedente. A comienzos del siglo xx, poco después de que los evangelizadores de la Misión Menonita Americana hicieran del pueblo de Dhamtari su base de operaciones, compraron la aldea de Balodgahan. El misionero A.C. Brunk describió la adquisición de la siguiente manera:

Dado que la agricultura era la principal ocupación de la mayoría de la gente de India, era natural que el misionero pensara que la labranza fuera la actividad preponderante de un gran número de nuestra gente cristiana. Teniendo esto en cuenta, se hizo un esfuerzo por comprar una aldea con dicho propósito. Después de mucha investigación... se eligió a Balodgahan... La aldea se encontraba a siete millas al suroeste de

²⁴ Para mayores detalles, véase Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 70-73.

Dhamtari. Balodgahan fue comprado a Appajee, un mahrata [maratha], por un monto de 2 700 dólares u 8 000 rupias.²⁵

El elemento un tanto “secular” que evoca esta descripción era congruente con el hecho de que, a diferencia de Bisrampur, Balodgahan nunca fue una comunidad puramente cristiana; más bien, la intención era que se convirtiera en una aldea económica modelo. Aquí también el misionero era tanto el malguzar como el pastor, pero los derechos de propiedad de la misión se extendían únicamente a 60 hectáreas de la extensión total de Balodgahan, que eran 335 hectáreas. De esas 60 hectáreas, 42 se destinaron a pastoreo.²⁶ A lo largo de los años, los terrenos que poseía la misión eran cultivados por aparceros o simplemente se rentaban por sumas en efectivo; en el segundo caso, la misión podía asignar a una casa para viudas o un orfanatorio de niñas en la aldea, las parcelas que ellas desearan cultivar y recibía a cambio una proporción fija de los productos de la siembra. En lugar de desalojar a los agricultores de castas medias y bajas y a los *adivasi*, que constituyan la gran mayoría en Balodgahan, la misión menonita siguió la política de comprarles terrenos cuando los ponían a la venta y después vendérselos a miembros de la comunidad cristiana. Hacia finales de la década de 1920 había alrededor de 30 agricultores cristianos en la aldea.²⁷ Todo ello contrastaba con Bisrampur, donde cada hogar cristiano originalmente había recibido de la misión 1.6 hectáreas de tierra y donde (también a finales de los veinte) un gran número de los 183 hogares tenían alguna relación con la agricultura.²⁸ De hecho, Bisrampur y Balodgahan revelan texturas y lazos de paternalismo definidos —así como de disciplina misionera— que espero explorar con mayor detalle en otros textos.

²⁵ A.C. Brunk, “Balodgahan Village”, manuscrito IV-17-21, caja 28, Charitable Institutions, f. 1, Goshen, Archives of the American Mennonite Church, sin fecha.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Reverend Miller, “Survey of Bisrampur”, Bisrampur Malguzari File, Webster Groves, Eden Archives and Library, 1925.

Después de todo, el cultivo y el pastoreo de rebaños están marcados por densas historias.

Resulta interesante comparar Bisrampur con Balodgahan y simultáneamente analizar sus vínculos compartidos. Un ejemplo son las interpretaciones de los evangelizadores sobre la conversión. Por supuesto, había diferencias entre el milenarismo de mediados del siglo XIX de Lohr y el evangelismo del siglo XX de los menonitas. No obstante, yo sugeriría que una cierta transformación milagrosa en el horizonte animó, de manera intermitente pero inexorable, todas las expresiones evangélicas en el “desierto espiritual” de la India central. Si Lohr tuvo sus propios trazos cartográficos de la transformación, en el siglo XX el tropo del “movimiento de masas” gozó de un favor especial entre los misioneros. No es sorprendente que el *locus* primario requerido para tales transformaciones fuera la India aldeana, que era la ciudadela de la casta.²⁹

La empresa evangélica adquirió forma por la interacción entre concepciones opuestas pero superpuestas de la conversión. En primer lugar, los misioneros llevaron la carga de las proyecciones paulinas sobre la conversión, vinculadas a diversas visiones de un solitario Saúl viendo la luz, que conservaron de su pasado en Estados Unidos y que sigue vivo en su presente en India.³⁰ En segundo lugar,

²⁹ Ello se pone de manifiesto en los materiales de archivo —como la correspondencia (oficial y personal), los diarios y los informes (anuales, trimestrales y mensuales)— que elaboraron, a partir de la década de 1920, los evangelizadores de todas las organizaciones misioneras mencionadas.

³⁰ Véase, por ejemplo, Theodore Seybold, “The Reverend Ramnath Simon Bajpai”, texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Eden Archives and Library, Webster Groves, sin fecha. Asimismo, he argumentado que incluso esta interpretación única de la conversión, a tono con las proyecciones paulinas, se resquebrajó por la fuerza del mito, la leyenda y la historia, arraigados en procesos más amplios de embrollos evangélicos. Saurabh Dube, “Witnessing Lives: Conversion and Life-history in Colonial Central India”, en Ishita Banerjee-Dube y Saurabh Dube (eds.), *Ancient to Modern: Religion, Power, Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 259-290. Estos énfasis del ensayo se aclaran en textos como los de David Bajpai, “My Father – Rev. Simon Ramnath Bajpai”, texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Webster Groves, Eden Archives and Library, 1945, y M.M. Paul, “Autobiography of M.M. Paul, Head Catechist at Mahasamund”, texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Webster Groves, Eden Archives and Library, sin fecha.

aspecto también vinculado a la vida del Libro, los milagrosos poderes del Señor para sanar a los enfermos continuaron figurando prominentemente en los recuentos misioneros para convencer a las personas a adoptar el cristianismo.³¹ En tercer y último lugar, los evangelizadores elaboraron de diversas maneras el tema de los vínculos “naturales” de parentesco y casta como pilar para transformaciones de la fe variadas y colectivas.³² El entrelazamiento y las tensiones entre estas concepciones sobre la conversión estuvieron en el centro de la empresa evangélica en Bisrampur y en Balodgahan, y encontraron configuraciones cambiantes y compartidas en ambas aldeas. Tales nudos históricos ponen en entredicho nociones que se asumen automáticamente sobre la conversión y los misioneros en la India contemporánea.³³

¿Y qué ocurre con la versión de los conversos, su traducción del mensaje misionero y la aldea cristiana en la creación de una modernidad evangélica?³⁴ De diferentes maneras, los pasados de Bisrampur y Balodgahan revelan cómo los lazos de parentesco y los vínculos de paternalismo demostraron ser cruciales para el crecimiento y consolidación de las congregaciones cristianas en la India central. En ambas aldeas, el misionero era tanto el malguzar como el pastor. En Bisrampur, esto ocultó entre los conversos la división entre la autoridad temporal y la espiritual que profesaban los misioneros;³⁵ en Balodgahan permitió a los habitantes hindúes de la aldea establecer nuevas conexiones entre el ritual y el poder personificados en los

³¹ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*, pp. 72-73.

³² *Idem*.

³³ Saurabh Dube, “Conversion to Translation: Colonial Registers of a Vernacular Christianity”, en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, *op. cit.*, pp. 807-837, y Dube, “Witnessing Lives”, *op. cit.* Véase también Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, “Spectres of Conversion: Transformations of Caste and Sect in India”, en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.

³⁴ Sobre tales cuestiones véanse, por ejemplo, mis obras ya citadas: “Conversion to Translation”, *Stitches on Time*, “Witnessing Lives” y *After Conversion*.

³⁵ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 2.

evangelizadores.³⁶ Al mismo tiempo, en cada caso, viendo la naturaleza de la autoridad en patrones que acentuaban los vínculos indisolubles entre el ritual y el poder, el misionero como pastor y propietario de la aldea podía aparecer ante los ojos de sus habitantes como un *raja-log*, alguien parecido a un rey.³⁷

Todo ello permite una mayor elucidación de la naturaleza de la casta. Anteriormente he argumentado que la pureza/contaminación y el reino ritual no eran principios opuestos, sino esquemas rituales gemelos de significado y poder. En los siglos XIX y XX, estos esquemas actuaron junto con las formas de dominio derivadas del gobierno colonial para definir patrones de poder en el orden de las castas.³⁸ De modos necesariamente distintos, una investigación de Balodgahan y Bisrampur no sólo sugiere que los esquemas de pureza/contaminación y reino cultural, en formas modificadas y reelaboradas, podrían moldear los patrones, las prácticas y las percepciones de las congregaciones cristianas, sino que también subraya cómo las continuidades y las rupturas con los términos de casta y secta, incluidos mecanismos de incorporación y ostracismo, adquirieron nuevos significados mediante su nuevo reordenamiento en comunidades reagrupadas, donde estos procesos implicaron necesariamente transformaciones en las texturas de la vida aldeana y sus manifestaciones institucionales.³⁹

Tanto en Balodgahan como en Bisrampur, la preocupación de los evangelizadores por la monogamia y su miedo al adulterio se tradujeron en que los conversos tuvieran prohibido casarse en segundas nupcias, aunque éstos desobedecieron con firmeza la autoridad de los misioneros en ese sentido y siguieron celebrando segundos matrimonios.

³⁶ Brunk, “Balodgahan Village”, *op. cit.*

³⁷ De diversas maneras, las descripciones de la pareja misionera como *raja-log* —además de otras que les llamaban “mamá-papá”— han aparecido en repetidas ocasiones durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh.

³⁸ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, capítulos 2 al 4; Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*

³⁹ Si bien hasta ahora he abordado en mis escritos estas cuestiones sobre el cristianismo, la conversión y el colonialismo, propongo abundar en ellos de manera sostenida en mi proyecto en curso sobre los enredos evangélicos.

nios. En la década de 1930, los conversos de Bisrampur recurrieron a las prohibiciones misioneras del adulterio y a los principios de mantenimiento de los límites entre los grupos, arraigados en las reglas de la casta y la secta, para invocar la amenaza a la castidad de las “hermanas cristianas vírgenes”. Convirtieron el honor de la mujer en una metáfora evocadora de orden en la comunidad y en un símbolo que constituía su límite. Esta comunidad y su límite articularon una construcción importante de la aldea.⁴⁰ Aunque sin expresar la aldea de maneras tan categóricas, los conversos de Balodgahan también desafiaron a sus misioneros al formarse su propia interpretación sobre la transgresión sexual.⁴¹

En cada uno de estos sitios, la crítica y la negociación de la autoridad misionera por parte de los conversos realza sus usos del cristianismo, representados de diversas maneras por medio de la renovación de las expresiones evangélicas, de la retórica nacionalista y de los encantamientos gubernamentales. En otros textos he mostrado que una iniciativa crucial de la congregación de Bisrampur, en la década de 1930, implicó una división profunda entre nosotros y ustedes, entre la comunidad y los fuereños.⁴² Para la comunidad que se formó en torno de los conversos de Bisrampur, todos los empleados que no pertenecían originalmente a la misión fueron considerados “forasteros” y de inmediato se protestó contra su creciente intrusión en los asuntos de la comunidad. A través de retículas que destacaban los vínculos inextricables entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, la figura del misionero se transformó de la benevolente madre-padre del pasado en la del amo opresor del presente. Por último, la afirmación de independencia de la congregación de Bisrampur implicó una defensa de los vínculos “paternalistas” que los habían unido con los misioneros por medio de complejos diseños de dependencia y control. Aquí, la deferencia hacia los misioneros era en parte por autopreservación y en

⁴⁰ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, capítulo 3.

⁴¹ Brunk, “Balodgahan Village”, *op. cit.* Véase también John Allen Lapp, *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press, 1972.

⁴² Para mayores detalles sobre tal resistencia —sus múltiples implicaciones—, véase Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, sobre todo los capítulos 2 y 3.

parte por una extracción calculada de tierra, empleo y caridad. Los conversos trabajaron en la retórica misionera y nacionalista en su práctica, e interpretaron su desafío a la autoridad misionera en un lenguaje cristiano mediante expresiones de una gobernabilidad evangélica. Aunque no de forma tan dramática, los habitantes de Balodgahan también negociaron la autoridad misionera, y sus normas cotidianas se inspiraban en el poder pastoral y ritual de diversas maneras.⁴³ Junto con los evangelizadores euro-estadounidenses, los habitantes de Bisrampur y Balodgahan articularon los términos y las texturas del imperio, la nación y la modernidad. En cada caso, la aldea —como institución e imaginación, como problema y proceso, como lugar y práctica, y como predicamento y posibilidad— desempeñó un papel clave.

LEGALIDADES E ILEGALIDADES

Los enredos evangélicos tenían un contexto más amplio, relacionado con el dominio imperial. A mediados del siglo xix, después de adquirir los territorios del rajá de Nagpur, los británicos crearon las Provincias Centrales y reconstituyeron la administración de esta gran provincia de la India británica. Hacia mediados del siglo xx, la recaudación de rentas agrarias y el mantenimiento de la ley y el orden público constituyeron, en conjunto, la piedra angular del interés del Estado colonial en la India central.⁴⁴ El Estado colonial consiguió llegar a sus súbditos principalmente mediante redes ordenadas de relaciones de propiedad y los mecanismos del orden público. Además, con estas medidas también intentó contener y controlar, definir y disciplinar, y normalizar y naturalizar a los pueblos indios (del centro del país). Estas matrices enmarcaron y expresaron nociones sobre la persona y el sujeto.⁴⁵

⁴³ Brunk, “Balodgahan Village”, *op. cit.*

⁴⁴ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*, capítulos 3 y 4.

⁴⁵ Las breves consideraciones de esta sección se derivan de un proyecto en curso más amplio sobre la interacción del derecho “colonial-moderno” con las legalidades “populares-contemporáneas”, que muestra distintas nociones definidas sobre el delito y la criminalidad, la autoridad y la moralidad, y la propiedad y la

La aldea fue crucial para tales procesos al menos de dos maneras. Por un lado, el sistema de rentas basado en el acuerdo con los malguzares tenía que ver a las personas como parte de los acuerdos de propiedad y tenencia de la tierra en la comunidad aldeana. Aquí se encuentran articulaciones interesantes de la posesión, la propiedad y la persona, que convierten a la aldea a la vez en un individuo colectivo y en un colectivo individuado. Inmersas entre la espesura de informes sobre ingresos, documentos relativos a asentamientos, casos civiles y decretos judiciales, tales cuestiones aún aguardan una evaluación corroborada en el trabajo académico antropológico e histórico. Por otro lado, las formas y las modalidades que estructuran la noción de la persona en los juzgados penales, ayudados una vez más por procedimientos de vigilancia, estaban más establecidas pero no eran menos complejas. En este escenario, las prácticas y los discursos del derecho colonial articulaban y heredaban una noción de la persona como “individuo”. Aquí el individuo era visto como un “todo” integrado, separable de la matriz de relaciones sociales y definible en términos de un conjunto distinto de necesidades. Tal noción no es sólo normativa sino también profundamente legislativa. Además de una construcción de regímenes modernos de poder, es una manera de distinguir patologías, extender el control sobre ámbitos difusos e íntimos de la vida social y un método para producir súbditos normalizados. No obstante, al mismo tiempo la aldea no estaba completamente ausente de este terreno, pues el derecho colonial, al definir un delito, podía prestar atención a esquemas de interpretación y acción “indígenas”, incluso basándose en patrones de normas y prácticas “locales” de rango y honor, y de casta y género; de hecho, con frecuencia parecía que la ley reconocía tales matrices como unidas a los contornos de las comunidades aldeanas. Es decir, al juzgar un delito, el establecimien-

persona, en el desciframiento del género y la casta, el parentesco y la vecindad, y el Estado-nación y el sujeto-ciudadano en la India central. El estudio se basa principalmente en una extensa investigación en archivos raros y ricos en la India central que contienen registros (en hindi, chhattisgarhi e inglés) de disputas aldeanas que se juzgaron en cortes coloniales entre 1915 y 1955, así como en otros materiales jurídicos oficiales y extraoficiales.

to de la culpa y las construcciones de la persona en el derecho colonial no podían escapar a la presencia de la aldea.⁴⁶

Todo ello lleva a una pregunta complementaria: ¿cómo debemos entender el lugar de la ley y de la aldea —y de las configuraciones del Estado y la comunidad— en expresiones de legalidades e ilegalidades populares? Desde hace tiempo, muchas fábulas se han derivado de esa oposición simple pero decisiva entre los procesos de disputa populares-tradicionales-aldeanos (inmutables) y los sistemas jurídicos coloniales-modernos-estatales (dinámicos). Por supuesto, hoy se cuentan nuevas historias sobre diferentes mecanismos y matrices jurídicos.⁴⁷ Al mismo tiempo, los recuentos que desarrollan las imbricaciones y las implicaciones del derecho moderno y las legalidades populares siguen siendo una rareza en el escenario del sur de Asia.⁴⁸ El problema sólo se agrava por la suposición de una división bastante hermética entre el Estado colonial (y las instituciones modernas) y las comunidades indígenas (y las aldeas tradicionales) que refuerza hasta las más imaginativas consideraciones de estos sujetos.⁴⁹ Abordar críticamente

⁴⁶ Aquí hay preguntas que requieren una evaluación cuidadosa y crítica mucho más profunda como parte de mi investigación más amplia sobre las legalidades y las ilegalidades, ya mencionada, pero también temas que he planteado anteriormente en *Stitches on Time*, *op. cit.*, sobre todo en los capítulos 3 y 4.

⁴⁷ Por ejemplo, Erin P. Moore, “Gender, Power, and Legal Pluralism”, *American Ethnologist*, vol. 20, núm. 3, 1993, pp. 522-542, y Leela Dube, “Conflict and Compromise: Devolution and Disposal of Property in a Matrilineal Muslim Society”, *Economic and Political Weekly*, vol. 29, núm. 21, 1994, pp. 1273-1284.

⁴⁸ Véase Upendra Baxi, “‘The State’s Emissary’: The Place of Law in Subaltern Studies”, en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 247-264; Dube, *Untouchable Past*, *op. cit.*, e Ishita Banerjee-Dube, “Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125. Véase también Veena Das, “Subaltern as Perspective”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

⁴⁹ Analizo el sitio crucial de las metáforas de gobierno colonial y símbolos del Estado en la estructuración del dominio de las castas, la constitución de la

y superar cuidadosamente ordenamientos tan aceptados significa explorar las articulaciones sobresalientes pero cambiantes de la ley estatal y la dinámica aldeana, considerando que juntas configuran los términos y las texturas de las ilegalidades y las legalidades populares.

LA LÓGICA DEL ARCHIVO Y SU DESCUBRIMIENTO

Lo anterior nos devuelve al espléndido regalo que me hizo Sattar sobre los pasados cotidianos de la aldea, la ley y el poder. Permítanme empezar con la cuestión del estatus mismo del archivo legal y cómo debemos leer sus múltiples registros, especialmente cuando nos enfocamos en las disputas juzgadas en el Tribunal de Justicia con las que he construido mi argumentación. El cuerpo de materiales sobre las disputas está compuesto por lo que Simon Schama ha llamado, con condescendencia, “archivos de incriminación”.⁵⁰ Los documentos de los juicios del distrito de Bilaspur son muy extensos. Cada caso contiene los cargos por los que se manda a juicio al acusado, la presentación previa del acusado ante el magistrado competente, una lista descriptiva de las pruebas, las pruebas documentales empleadas, las declaraciones de los testigos convocados por el fiscal y por el abogado defensor, el interrogatorio realizado al acusado y, por último, el veredicto del tribunal.

Es a partir de esta evidencia que he reconstruido diferentes historias de la vida cotidiana. El ejercicio está plagado de dificultades. Los casos versaban sobre los sucesos y las características de una disputa designándola como “crimen”.⁵¹ Una disputa se convertía en un

comunidad y la creación de legalidades y moralidades alternativas en *Untouchable Pasts*, *op. cit.* Veáse también Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*, y Banerjee-Dube, “Taming Traditions”, *op. cit.*

⁵⁰ Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988, p. 4.

⁵¹ Ranajit Guha, “Chandra’s Death”, en Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 140.

“caso” del sistema judicial colonial por la vía de privilegiar un acto —o un conjunto de acciones— con serias consecuencias. Por ejemplo, un golpe que se dio con un hacha y que ocasionó una muerte. El acto / acciones aparecían construidas como los asuntos clave que definían al crimen y se colocaban en el centro del escenario, mientras que los otros episodios y elementos del drama constituían el trasfondo de este evento crítico.

El proceso acudía a las estrategias discursivas de la ley. El orden de las declaraciones de los testigos de la fiscalía difería de la secuencia real de los hechos y se organizaba, en cambio, en una secuencia que resaltaba el hecho central del crimen. Las declaraciones de los testigos empezaban con descripciones de actos de asesinatos, lesiones o robos y luego volvían sobre sus pasos en pos de sucesos y patrones anteriores con el fin de otorgarle un antecedente al crimen. Las preguntas realizadas durante los interrogatorios a los que se sometía al acusado pretendían explicar el crimen mismo. La narrativa final y autoritaria del juez retomaba los diferentes recuentos ensayados durante el proceso para presentar primero una relación sumaria de la historia previa al crimen; después, aprovechaba el acto final —sus circunstancias inmediatas, la intención subyacente y la forma en la que se llevó a cabo— con el fin de determinar, mediante los numerosos requisitos de pruebas judiciales y evidencia legal, la naturaleza del crimen. Había muchos aspectos involucrados en la determinación de la culpabilidad y la inocencia.

Sin embargo, sería muy desafortunado que nuestras historias terminaran como meros juicios de valor que respaldaran la razón legislativa proveniente del archivo, ya que, mucho tiempo después de que estas disputas se convirtieran en casos de las cortes coloniales y de que se emitiera un veredicto, los procesos que involucraban los acuerdos de reconciliación, reformulación de transgresiones y reelaboración de legalidades eran parte del entramado de la vida cotidiana. Ciertamente, espero algún día poder desarrollar estas historias en ese sentido y en el proceso (con suerte) descubrir y constituir otros archivos desconocidos, campos distintos y extraños.

Por lo pronto, también es posible curiosear entre los casos, con el fin de recuperar lo que nos dicen las disputas sobre el juego de rela-

ciones —incluyendo las relaciones con el Estado— en la vida de la aldea.⁵² Semejante tarea requiere un desplazamiento. En lugar de darle un lugar privilegiado al acto decisivo del crimen, ese momento final ahora se localiza junto a los diversos elementos y los distintos hechos de una disputa como sólo una parte de una historia compleja. Las fuentes nos permiten realizar ese desplazamiento. Hemos hecho notar que, durante sus declaraciones, los testigos volvían sobre sus pasos para completar el trasfondo del crimen, particularmente durante el contrainterrogatorio. En ese momento, los testigos a menudo construían una imagen rica y vívida de las relaciones sociales, los patrones de solidaridad y de enemistad y los sucesos que ocurrían en la aldea y que resultaban en la generación de disputas.

Había una brecha entre el limitado número de hechos requeridos para el juicio y la abundancia de información repetida durante las declaraciones. Es importante considerar esa brecha y trabajar desde su interior. Al extraer los detalles más ínfimos y tomar en cuenta las repeticiones en las narrativas de los testigos, es posible rastrear la interacción de las preocupaciones del orden normativo de la ley con los procesos de significación en las relaciones entre la gente de la aldea.⁵³ Mediante una lógica curiosa, los interrogatorios a los acusados

⁵² Aquí me inspiro en el énfasis que hace Ranajit Guha (*ibid.*, p. 138) en “recoger los rastros de la vida subalterna en su paso por el tiempo”, pero esto combinado en la misma medida con la relevancia conceptual de lo “cotidiano” como una perspectiva analítica crítica. David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; David Warren Sabean, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Randall, Berkeley, University of California Press, 1984 (ed. en español: *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana–Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000), y Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

⁵³ Carlo Ginzburg nos ha hecho prestar atención a la importancia, para la reconstrucción histórica, de la brecha entre una voz oficial condenatoria y dominante, por una parte, y el vasto espectro de las respuestas y expresiones subalternas, por la otra. No obstante, debería estar claro que las brechas y discrepancias en

también nos son de utilidad. Los acusados alegaban que la razón por la que la fiscalía los incriminaba era la enemistad; a menudo narraban la historia de la disputa como causa y prueba de esa enemistad. Una vez más, esto posibilita el recuento de las narrativas sobre la vida cotidiana en la aldea. En conjunto, al leer de este modo la evidencia se puede revelar la historia de la interacción de la ley moderna “oficial-estatal” con las legalidades “populares-comunitarias” de la aldea.⁵⁴

EL GÉNERO DEL ARCHIVO

Con esta finalidad, permítanme volver a un silencio que refuerza los materiales sobre disputas. Estas historias giran en torno a asuntos como los casos de amantes que se fugaban, segundos matrimonios, familias (heterosexuales) y cuestiones de parentesco en general. Sin embargo, las mujeres protagonistas de estas historias están, casi sin excepción, virtualmente ausentes de los dramas pormenorizados y los detalles dramáticos de estos conflictos. Ahora bien, aquí hay mucho más en juego que meras invocaciones apresuradas de la “voz” y la “agencia”. Hace dos décadas, Gayatri Spivak nos recordó la estructu-

mis fuentes son diferentes de aquellas sobre las que trabaja Ginzburg. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980 (ed. en español: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Océano, 1997), y Carlo Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin, 1983 (ed. en español, *Los Benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005). Véase también David Warren Sabean, *Power and the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁵⁴ Sin embargo, en el conjunto de mi obra, no es sino hasta después de haber presentado mis recuentos de dos disputas aldeanas que ofrezco observaciones tentativas sobre el ejercicio del poder por medio del discurso judicial y las prácticas del Estado colonial. Mi principal preocupación es contar una historia más general desde una perspectiva que apoya a los actores y protagonistas de los dramas en las aldeas. Dube, *Stitches on Time, op. cit.*

ra de intereses y la cadena de complicidades que sostienen la complicada tarea de representar y ocuparse de los subalternos.⁵⁵ Con esta advertencia en mente, la casi total ausencia de mujeres en mis relatos de las disputas plantea cuestiones diferentes y relevantes.

Por supuesto, el sentido común dicta que las protagonistas de las disputas habrían tomado sus propias decisiones al casarse en segundas nupcias o fugarse con sus amantes. Al mismo tiempo, la cuestión de la voluntad y la acción de esas mujeres requiere su comprensión como parte de arreglos más amplios de género y parentesco en Chhattisgarh, especialmente entre las castas bajas y medias. En otro trabajo mostré que las mujeres de estas comunidades gozan de cierta autonomía y espacio para negociar sus matrimonios, sus relaciones con hombres y su maternidad dentro de las limitaciones generales del parentesco patrilineal. Con el tiempo, esta relativa autonomía emerge atada al patrón de las segundas nupcias y relacionada con las dinámicas de la cotidianidad, incluyendo los principios de casta y secta.⁵⁶ De modo que, en las disputas, cada segundo matrimonio estaba en consonancia con esa lógica más amplia de parentesco y comunidad, y cada fuga se daba en el tenor de esa dinámica general de casta y género. No obstante, las mujeres que participaron en esas acciones casi no aparecen en el archivo legal.

¿Esto debería sorprendernos? En un ensayo pionero, titulado “La muerte de Chandra”, Ranajit Guha analiza los sucesos posteriores a la aventura amorosa entre una viuda *bagdi** de casta inferior y su *nondoi* (concuño) y considera que engendraron diversas reacciones en-

⁵⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313 (ed. en español: ;Puede hablar el subalterno?, trad. de José Amícola, Buenos Aires, El Cuenca de Plata, 2011). Véase también Kamala Viswesaran, “Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and its Historiography”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

⁵⁶ Dube, *Untouchable Pasts. op. cit.*

* Los bagdi son un pueblo indígena de la región de Bangladesh y Bengala Occidental (T.).

tre sus parientes.⁵⁷ Lo que resulta significativo para nuestros fines es la lectura que hace Guha de la ley colonial y el patriarcado indígena, que son aspectos cruciales para la reconstrucción del miedo, la solidaridad y la empatía en torno a la muerte de Chandra, la viuda bagdi. Por una parte, el sistema de justicia colonial lidiaba con toda infracción a la ley y el orden reduciendo su rango de significación a una serie de legalidades estrechamente definidas, de modo que en su vasto archivo “crimen” era la negación de la “ley”. Por otra parte, una interacción compleja del miedo con la solidaridad caracterizaba a las transgresiones de género, parentesco y casta dentro del patriarcado indígena, de modo tal que definía la aplastante subordinación de las mujeres y les dejaba muy pocas decisiones importantes.

Con su forma innovadora de leer el archivo, Guha rescata las crisis colectivas de la familia bagdi de las determinaciones impersonales de la ley colonial. En una maniobra provocadora para repensar el archivo, recupera, de la mano muerta del patriarcado indígena, la solidaridad alternativa, basada en la empatía, entre mujeres bagdi de la misma familia. Recobrar los rastros de la vida de los subalternos considerando el género y a través del tiempo es ir a contrapelo de estas cerrazones, pero las estructuras gemelas de la ley colonial y el patriarcado indígena también imponen sus propios mecanismos de silencio. La mujer muerta, el subalterno con género, Chandra no puede hablar.

Pese a la elegancia de estas formulaciones, hay un detalle perturbador en sus implicaciones. De nuevo, mucho más que la no recuperación de la “voz” y la “agencia” subalternas y de género de Chandra, lo que me molesta es la lectura que hace Guha del archivo imperial, de la ley colonial y del patriarcado indígena. Éste es el caso particularmente cuando enfrentamos el misterio de la ausencia de mujeres en el archivo judicial. Habiendo aprendido mucho de la lectura de Guha del discurso judicial, sugiero que, sin embargo, hay límites a esta forma de imaginar a los archivos imperiales como dominados exclusivamente por un deseo implacable de establecer al crimen como

⁵⁷ Guha, “Chandra’s Death”, *op. cit.*

negatividad, lo que siempre separa los sucesos críticos de los dramas cotidianos de sus contextos. Esta percepción de la justicia colonial tiende a subnunciar al vasto patriarcado de la ley moderna.

Propongo, entonces, que las determinaciones negativas de la ley requieren que se les lea paralelamente a su abrumador carácter patriarcal. En el cuerpo de las disputas, a la vez que se establecían vínculos de parentesco, indispensables para determinar el contexto de un “crimen”, la ley rastreaba las relaciones de la “victima” y el “acusado” mediante lazos de sangre y alianzas matrimoniales de los hombres protagonistas y actores. Como vimos antes, éste también era el caso para otros hechos que definían el antecedente inmediato y el drama principal que desencadenaban un “crimen”. Las mujeres aparecían en el archivo judicial sólo cuando sus implicaciones en los dramas de ilegalidades adquirían tal densidad que ignorar su presencia hubiera significado, para la ley colonial, comprometer la trama fundamental de su propia historia. Sin embargo, estas mujeres permanecían a la sombra de los hombres, incluso en esas situaciones. Ciertamente, dejando a un lado los “casos” en los que las mujeres les robaban decisivamente el escenario a los hombres, el patriarcado y la negatividad de la ley y del archivo operaban mediante conjeturas no declaradas de que las acciones, relaciones y opciones de los hombres eran las que importaban, relegando a las mujeres a los márgenes de la justicia colonial y el orden social.

Al hacer esto, las tecnologías de la ley del Estado y las economías de la justicia moderna —articuladas por jueces y policías, defensores y asesores, abogados y clérigos— atrajeron la participación y las energías de la gente de las aldeas en tanto víctimas, acusados y testigos. Al enfrentar a la ley como un teatro de poder que era al mismo tiempo un sistema de justicia y legalidad extranjero y un procedimiento de conciliación y venganza, la participación de los súbditos coloniales podía ser renuente e instrumental y sus energías ambivalentes y subordinadas. Es significativo que el patriarcado del archivo y la negatividad de la ley hayan establecido, a menudo, los términos de esa participación y esas energías, lo que implicaba esfuerzos para hacer que la última correspondiera con el primero, por lo menos en el ám-

bito de la justicia colonial. Esto tuvo diversas consecuencias, en particular para los asuntos en discusión que aquí aparecen principalmente como preguntas.

Empecemos por pensar menos en las relaciones de género arraigadas en las estructuras de parentesco en Chhattisgarh como un patriarcado indígena implacable y sin costuras, y más como parte de las conexiones inherentemente variadas entre patrilinealidad y género a lo largo del sur de Asia y más allá.⁵⁸ De estos diversos lazos se deducen distintas implicaciones de las acciones y prácticas de las mujeres en los distintos arreglos de parentesco patrilineal. Volviendo a los casos disponibles aquí, era en el sostenimiento de sus determinaciones patriarcales y negativas que la ley entendía los hechos constitutivos de esos dramas a través de redes rígidas de lógica patriarcal. Estas medidas de archivo atropellaban la interacción más fluida del género con el parentesco en las arenas cotidianas de Chhattisgarh, lo que excluye aún más a la voluntad de las mujeres. De ello se desprende que las protagonistas de los conflictos cotidianos se convirtieran en meros vectores de una lógica patriarcal considerada como la gobernante del orden social.

No obstante, sería presuntuoso considerar estas actuaciones de la ley moderna como tajantemente separadas de los mundos de los súbditos coloniales. Si los discursos y archivos judiciales coloniales repasaban cuidadosamente la narrativa sobre el crimen, los súbditos del imperio participaban igualmente en los procesos de la ley, representados en las arenas cotidianas. Por una parte, gracias a la mediación de abogados y defensores, la víctima, el acusado y el testigo aprendieron

⁵⁸ Leela Dube, “On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India”, *Economic and Political Weekly*, núm. 23, 1988, pp. 11-19; Joyce B. Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Gloria G. Raheja y Ann Gold, *Listen to the Heron’s Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994; William Sax, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991; Dube, *Untouchable Past*, op. cit., y Erin P. Moore, *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.

a expresar sus declaraciones con la sintaxis de la ley moderna, distinta de la gramática del parentesco práctico. Junto con las operaciones discursivas de la justicia colonial, esto llevó a los súbditos de la colonia a acceder a los términos de las determinaciones negativas y patriarcales de las leyes del Estado y los archivos coloniales, especialmente en el campo de las cortes imperiales. Por otra parte, resulta importante que también consideremos las consecuencias de tal participación y de esas energías para las nuevas articulaciones del orden y del género, para las transformaciones del parentesco práctico, dentro de las arenas cotidianas y los campos heterogéneos, y para las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas mediante su influencia en la ley del Estado. Nuevas veracidades yacían más allá de las verdades anteriores.

Entonces, reconociendo la complejidad y la intratabilidad de la recuperación del sujeto en el campo, y admitiendo las ausencias y fracturas en los discursos dominantes en el archivo, planteo aquí una última pregunta respecto a las mujeres protagonistas en los registros sobre conflictos y disputas: ¿iríamos demasiado lejos al sugerir que a menudo un exceso de significado y de poder rodeaba las acciones de las mujeres y las articulaciones del género en estos distintos dramas, un exceso apenas contenido por el archivo judicial, la ley colonial, los modelos patrilineales y el discurso académico? Apenas sorprende que hay un gran significado en la constitución mutua de la ley colonial, las legalidades populares, las ilegalidades cotidianas, los archivos históricos y los campos antropológicos.

EL PODER Y LA CONDICIÓN DE PERSONA

En esta última sección, aprovechando los materiales sobre las legalidades e ilegalidades en las aldeas, quiero plantear algunas preguntas en torno a importantes afirmaciones respecto a la condición de persona (*personhood*) entre los indígenas y el poder colonial en el sur de Asia. Estas preguntas se relacionan con cuestiones de poder y diferencia, imperio y modernidad, y el archivo y el campo que en diversas formas constituyen los temas de este libro. También debo mencio-

nar que los comentarios que haré a continuación son indicativos, especialmente de trabajos que aún estoy por realizar.

Por lo menos desde hace medio siglo, la bibliografía antropológica sobre el sur de Asia ha discutido asuntos de lo “individual” y conceptos de “persona” de diferentes maneras. La exploración original de Louis Dumont sobre la renuncia en las tradiciones del sur de Asia depende de su oposición analítica entre el “hombre en el mundo” (el jefe de familia) y el “individuo fuera del mundo” (el asceta). Aún más, este esquema se sostiene en una distinción más amplia entre *homo equalus* y *homo hierarchicus*, distinción que en sí misma apunta hacia construcciones diferenciales de lo individual y la condición de persona. Según Dumont, el mundo euro-estadounidense construye a la persona como individuo, ontológicamente previo a cualquier colectividad, a la vez que considera a la sociedad en conjunto, “en principio [como] dos cosas al mismo tiempo: una colección de individuos y un individuo colectivo”. Por otra parte, en el orden cultural de India, gobernado por la oposición abarcadora y global entre lo puro y lo impuro, el conjunto social es ontológicamente previo a todos los seres humanos. En el “universo individualista” euro-estadounidense, el individuo posee todos los atributos posibles de la humanidad, mientras que en el “universo holístico” de India, se concibe a los actores empíricos particulares como portadores de atributos humanos diferentes y desiguales.⁵⁹

⁵⁹ Sin embargo, en dos ensayos publicados en 1965, Dumont también señala que incluso en los sistemas sociales euro-estadounidenses, el individualismo es un aspecto central en las instituciones político-económicas en general y existen aspectos de holismo como elementos poco destacados en otras arenas. Es más, fue el reconocimiento que hizo Dumont de la diferencia entre el sistema de parentesco de alianza y afinidad del sur de la India y los sistemas antropológicos de parentesco genealógico de descendencia lo que lo llevó por primera vez a explorar la relación de contrastes entre sistemas culturales occidentales e indios. Louis Dumont, “World Renunciation in Indian Religions”, en Dumont, *Religion, Politics and History in India*, París y La Haya, Mouton, 1970, pp. 33-60; Louis Dumont, “Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1970, p. 33; Dumont, *Homo hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 (ed. en

McKim Marriott y sus colegas, especialmente Ron Inden, ahondaron en estos asuntos de diversas formas. Abordaron la cuestión de la condición de persona en el “universo holístico” de India enfocándose en el actor humano empírico, definido de manera un tanto afectada como el “dividuo”. Aquí, el “dividuo es un ser que manipula y a la vez transmite pureza de sangre y códigos relacionados de conducta, y por lo tanto se le ubica como pariente y persona de la misma casta”. En el sur de Asia, el código aparece fundido con la sustancia, modificado por la acción; los “dividuos” están inextricablemente limitados por sistemas de transacción, y las transacciones entre actores dan lugar a transformaciones simultáneas y a transacciones en cada “dividuo”.⁶⁰ Si bien con énfasis ligeramente distintos, Steve Barnett, Lina Fruzzetti y Akos Ostor iniciaron recuentos vinculados a esa reflexión, si bien tal vez estén más cerca de ser “teorías psico-biológicas” sobre actores empíricos que análisis sobre la condición de persona en el sur de Asia, como Anthony Carter argumenta con justicia.⁶¹

español: *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, trad. de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970); Dumont, “The Modern Conception of the Individual: Notes on its Genesis”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 8, 1965, pp. 13-61, y Dumont, “The Functional Equivalents of the Individual in Caste Society”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 8, 1965, pp. 85-99.

⁶⁰ McKim Marriott, “Hindu Transactions: Diversity Without Dualism”, en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, pp. 109-142; McKim Marriott y Ronald Inden, “Toward an Ethnoscioiology of South Asian Caste Systems”, en Kenneth David (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya, Mouton, 1976, pp. 227-238.

⁶¹ El mismo Carter realizó un análisis imaginativo sobre el “rango de variedades de la condición de persona”, estableciendo un vínculo cercano entre éstas y los ritos de paso en Maharashtra, análisis que se complementa con la exploración de Madan sobre la condición de persona en el contexto del parentesco. Steve Barnett, “Coconuts and Gold”, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), núm. 10, 1976, pp. 133-156; Lina Fruzzetti, Akos Ostor y Steve Barnett, “The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamilnadu”, en Akos Ostor, Lina Fruzzetti y Steve Barnett (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 8-30; Lina Fruzzetti y Akos Ostor, “Bad Blood in Bengal”, en Ostor, Fruzzetti y Barnett (eds.), *Concepts of Person, op. cit.*, pp.

En otra tónica, la obra de Valentine Daniel titulada *Fluid Signs* trabaja con los discernimientos de Marriott y Pearce para aclarar con destreza una interpretación semiótica de las concepciones de los aldeanos de Tamil sobre sí mismos y sobre sus mundos cotidianos. El trabajo se concentra en las “propiedades de las sustancias”—de, por ejemplo, la aldea, la casa y el cuerpo—en la “vida cotidiana, diaria, rutinaria”.⁶² Algunos años después, Margaret Trawick desarrolló con elegancia el tema de las normas de la condición de persona en la vida diaria, en otras arenas de la cultura Tamil. Lo que se estaba explorando entonces eran expresiones de amor y ambigüedad—motivaciones y emociones, sentimientos y deseos—en el contexto del género y la edad en una familia urbana de clase media.⁶³ Finalmente, en una obra más reciente y que va a contrapelo de la mayor parte de los trabajos anteriores sobre el tema, Mattison Mines ha argumentado extensamente para que se preste atención a la importancia de la “individualidad” en la historia, la cultura y la sociedad en el sur de Asia. Combinando la investigación de archivo y el trabajo de campo en Tamil Nadu, Mines analiza las “expresiones de individualidad en la vida pública” y en las “vidas privadas”, que él considera correspondientes a la distinción en la cultura tamil entre lo exterior (*akam*) y lo interior (*puram*), para destacar el alcance y la relevancia, en la cultura tamil, de las “ideas sobre la naturaleza de la individualidad y la mediación individual”.⁶⁴

Sin presumir de haber captado las complejidades de los textos sobre la condición de persona en el sur de Asia quisiera, no obstante, señalar algunas de las formas en que tales términos del debate podrían extenderse hacia las perspectivas de una historia etnográfica de los en-

31-55; Anthony Carter, “Hierarchy and the Concept of the Person in Western India”, en Ostor, Fruzzetti y Barnett (eds.), *Concepts of Person*, op. cit., pp. 118-142, y T.N. Madan, “The Ideology of the Householder among the Kashmiri Pandits”, en Ostor, Fruzzetti y Barnett (eds.), *Concepts of Person*, op. cit., pp. 99-117.

⁶² Valentine Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 2-3 *et passim*.

⁶³ Margaret Trawick, *Notes on Love in a Tamil Family*, Berkeley, University of California Press, 1990.

⁶⁴ Mattison Mines, *Public Faces, Private Voices: Community and Individuality in South Asia*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 12 *et passim*.

redos legales en la vida aldeana. Lo que está en juego es ese dilema clásico de la descripción etnográfica y el análisis histórico: las aseveraciones en competencia sobre la universalidad humana y la particularidad cultural. Sobre esto, no tengo una respuesta inmanente ni una solución trascendente que ofrecer. En su lugar, las pistas específicas que quiero rastrear se revelan en los materiales legales que contienen los encuentros entre la idea influyente y heredada de lo individual como un todo integrado y las prácticas diversas y en negociación de los sujetos subalternos, variadas representaciones establecidas de la condición de personas.

Por una parte, lejos de los modelos singulares de la persona india/hindú de la antropología, quiero explorar cuestiones relativas a la condición de persona en los enredos históricamente superpuestos entre distintos órdenes, diferentes interpretaciones y definiciones rivales del sujeto. Por otra parte, quiero alejarme de la armonía del individuo que equilibra y de la uniformidad del individuo equilibrado; el primero lucha con la agregación y desagregación de “sustancias”, y el segundo se mueve entre dominios “privados” y “públicos” establecidos, en su mayoría, a priori. En cambio, espero explicar las cuestiones sobre la condición de persona ubicándolas en el contexto de conflictos que formaban parte de la existencia cotidiana de los sujetos subalternos del imperio y la modernidad. Evidentemente, el peso de la ley colonial es, aquí, inmenso.

Ya hemos hecho notar el argumento de Ranajit Guha respecto a que el discurso judicial colonial atrapaba al “crimen” indígena en su especificidad “al reducir el alcance de su significación a un conjunto de legalidades definidas estrechamente y al asimilarlo al orden existente como una de sus determinaciones negativas”. Si bien hay mucho que ponderar sobre esta afirmación perceptiva y provocadora, la clave de esta idea está dominada por la concepción más amplia de Guha sobre el gobierno colonial como un “momento extranjero” de dominación, un régimen autocrático “particularmente incapaz de relacionarse con la sociedad a la que se había impuesto”.⁶⁵

⁶⁵ Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998, p. 100 *et passim*.

Como se vio antes, mi interpretación de las culturas coloniales se aparta de la lectura algo peculiar que hace Guha de la dominación colonial. Ahora me gustaría reiterar lo que enfaticé en mis argumentos sobre la ley colonial y las legalidades populares. La creación de un discurso jurídico y una práctica legal bajo el dominio del imperio —el diseño del gobierno colonial en sí— no podía eludir la impronta de los sujetos subalternos y las legalidades populares. Esto implicó energías distintas pero entrecruzadas, recursos conjuntos pero contradictorios del colonizador y el colonizado.

Ahora bien, argumentar en esta tónica no es, ni remotamente, proponer un dialogismo despolitizado de los encuentros coloniales.⁶⁶ Más bien, es remarcar las fracturas y la productividad, los términos y las limitaciones —la productividad fracturada y las limitaciones terminales— del poder, que son parte inherente de la ley colonial y la autoridad imperial. Este argumento tiene, además, un corolario. La hegemonía del archivo imperial y del Estado colonial, incluyendo el lugar y la presencia de la ley, a menudo se asentaba en sus signos y símbolos, saturados de dominación y colados en los intersticios de los súbditos del imperio: mas la revisión incesante de estos signos saturados en las arenas “locales” evitó que se convirtieran en la moneda corriente del colonialismo y el capital.

Permítanme ilustrar brevemente los énfasis más amplios y los asuntos más generales que están en juego en esta discusión con un ejemplo específico. Shahid Amin nos ha ofrecido un examen cuidadoso de los principios de construcción del discurso judicial colonial mediante un análisis detallado del lugar central y el testimonio clave del “autorizador” dentro del archivo imperial. Al analizar la “figura” de Mir Shikari, el autorizador principal en el juicio Chauri Chaura, Amin desentraña la naturaleza sumamente ordenada y particularmente productiva del discurso judicial colonial.⁶⁷

⁶⁶ Véase la obra de Eugene Irschick, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994.

⁶⁷ Shahid Amin, “Approver’s Testimony, Judicial Discourse. The Case of Chauri Chaura”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-202.

Aquí, mi lectura del testimonio de los autorizadores que aparecen en el material sobre las disputas en Chhattisgarh no revela los muy ordenados principios de construcción que, según Amin, caracterizaban el testimonio de Mir Shikari. Los autorizadores no estaban dispuestos a convertirse en “agentes de la contrainsurgencia”. De hecho, se hacen sentir los ecos dubitativos de voces rebeldes en sus declaraciones. No obstante, aquí se trata de mucho más que desarmar la dicotomía dominación/resistencia o autorizador-renegado/rebelde-subalterno. No es sólo que los “ejercicios de equilibrio” del juez difícilmente podrían recurrir al testimonio de los dos autorizadores, sino también que el discurso judicial colonial no siempre/antes aceptaba completamente el testimonio del autorizador como “material para el juicio”. Tales testimonios respaldaban la versión de la fiscalía, pero también podían acudir en ayuda del abogado defensor en otras instancias. Los testimonios del autorizador —junto con las declaraciones de la fiscalía y la defensa y los interrogatorios al acusado— apoyaban y subvertían la construcción oficial que hacía el discurso judicial, llevando también las consecuencias de tal exceso más allá de las cortes del imperio y hasta los tribunales de las comunidades.⁶⁸ Esos procesos están en el corazón de las legalidades aldeanas, la ley colonial, el archivo imperial y sus entrelazamientos.

En un trabajo futuro espero ocuparme de las cuestiones de las constituciones en pugna de la evidencia, las instituciones contradictorias de la culpabilidad y las definiciones en competencia de las patologías en los campos de la ley colonial, las legalidades populares y el archivo imperial; para ello, escogería dos líneas de investigación interconectadas y superpuestas. Por una parte, espero explorar las arenas inextricablemente ligadas de las estrategias discursivas de la ley y los teatros de poder del sistema judicial imperial, marcados de forma indeleble por la presencia de los sujetos coloniales. Por otra parte, busco sondear las prácticas de los sujetos subalternos y las tecnologías de las legalidades populares, incluyendo las representaciones de la condición de persona, intrínsecamente influidas por el lugar de

⁶⁸ Véase, también, el artículo de Upendra Baxi, “The State’s Emissary”, *op. cit.*

la justicia moderna. Volviendo al principio de este capítulo, me queda mucho por delante para articular adecuadamente el espléndido regalo de Sattar sobre los pasados cotidianos del archivo.

Es este intercambio constitutivo el que encabeza las fabricaciones de legalidades e ilegalidades como algo que entrelaza inextricablemente lo colonial y lo vernáculo, la ley y la comunidad, el Estado y la aldea. Lo que se encuentra aquí es el desenredo de las relaciones de poder como algo estructurado por la casta, el parentesco y el género, pero siempre afectadas por la ley colonial y las jerarquías de la aldea.⁶⁹ En este escenario, los signos y símbolos, así como los términos y las prácticas de la ley colonial moderna aparecen al mismo tiempo como legalidades extranjeras, protocolos de conciliación y venganza, y como recursos empleados de manera selectiva por pueblos aldeanos para definir nuevas patologías y adaptar nuevas legalidades al ámbito de la vida cotidiana.⁷⁰ Tal elaboración de las ilegalidades cotidianas y las legalidades populares mediante el trabajo sobre la ley del Estado subraya nuevas articulaciones del género, transformaciones importantes del parentesco, formulaciones frescas sobre el orden y, ciertamente, recuentos novedosos sobre la aldea.

CODA

Consideradas como un concepto y una entidad, hay variedades de aldeas que han pasado por estas páginas. Los múltiples rasgos y las agudas ambivalencias que rodean a la aldea han ayudado a reflejar el pasado y el presente de la antropología/sociología de India, incluidos los vínculos disciplinarios con el Estado y la nación, que se observan de diferentes formas. Las articulaciones definidas y las distintas expresiones de las aldeas en Chhattisgarh han servido como una especie de prisma que refleja y refracta los diseños y los detalles del imperio y la modernidad, del proyecto misionero y un cristianismo vernácu-

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

lo, del derecho (y el orden) colonial y las legalidades (e ilegalidades) cotidianas.

¿Resulta sorprendente algo de esto? No, si vemos a las aldeas como interpretadas y habitadas por medio de las convenciones de significado y por la práctica de mundos académicos y sociales, mundos que se unen y se separan. No, si consideramos que la aldea insinúa más que un mero objeto de interpretación para, en cambio, sugerir una condición del saber; el primero, deseo transformado por la última, imperativa. ¿Acaso éstas puedan ser lecciones que recordar conforme las aldeas —en muchos, muchos ámbitos—se siguen encontrando, perdiendo y recuperando?

3. CUESTIONES CRIMINALES¹

Este capítulo y el siguiente exploran aspectos de la relación entre el delito y la cultura para plantear preguntas críticas sobre los términos, las tácticas y las texturas cambiantes de la autoridad disciplinaria, el control social y sus varias subversiones en el sur de Asia, desde el siglo XVIII hasta el XXI. La exploración del delito y la construcción del delincuente en su relación con los ámbitos cambiantes de la ley es una línea de investigación particularmente fructífera si se consideran las representaciones prevalecientes, en el pasado y el presente, de los pueblos del sur de Asia, especialmente propensos al conflicto. Por un lado, resulta fácil descartar los estereotipos de los sujetos subcontinentales perennemente conflictivos como una mera caricatura y soslayar con ello las cuestiones críticas que están en juego, incluida la violencia epistémica de la categorización estatal; por otro lado, también sería demasiado fácil coincidir con los ordenamientos gubernamentales del delito y la criminalidad como requisitos rutinarios de la ley y orden públicos, de lo cotidiano de la administración que define los estados de civilidad y la civilidad del Estado. Más allá de estas dos tendencias, nuestro esfuerzo se enfoca en subrayar que es más importante registrar las diversas historias contenidas en las descripciones diarias y las configuraciones gubernamentales del conflicto y el delito, de la desviación y la criminalidad.

El importante lugar del delito en los archivos oficiales y los discursos del gobierno apenas amerita algún énfasis. No resulta sorprendente que esta permanente presencia haya conducido igualmente a usos imaginativos de los “archivos de incriminación” —según la frase

¹ En coautoría con Anupama Rao.

condecente de Simon Schama, que usamos para nuestros propios fines— en innovadoras reconstrucciones del pasado y el presente.² En este contexto dual, apuntamos a la preeminencia de valerse del delito como punto de entrada no sólo para desentrañar la dinámica entre estados y sujetos, sino también para comprender la forma en que la intimidad de la vida social ha sido moldeada por estos encuentros.

Aquí, el delito aparece a la vez como una categoría producida por regímenes jurídicos y registros gubernamentales y como una práctica que sugiere las intersecciones de la experiencia social y el poder estatal. Así, están implicadas múltiples articulaciones entre categorías autoritarias, formaciones de autoridad estatal y estructuras de la vida diaria. Estas mismas articulaciones sugieren que, lejos de constituir un hecho establecido, las cuestiones del delito se abordan mejor como problemas del conocimiento y del saber; de hecho, como ya se sugirió, este trabajo plantea algunas de esas preguntas.

¿Qué constituye el delito?, ¿cuándo lo es y para quiénes? En términos del espacio social, ¿dónde aparece el delito como expresión de una aberración políticamente poderosa y/o culturalmente crítica? ¿Cómo el delito ha implicado tanto un aparato de definiciones como uno disciplinario? ¿Qué nos dicen las percepciones divergentes y las incommensurables expresiones del delito sobre los actores históricos y las instituciones sociales? ¿Qué clases de historias posee el delito y cómo hemos de narrar estos pasados?

Plantear estas preguntas implica nada menos que registrar que damos al delito el crédito que merece. Entendemos el delito como una actividad creadora de significado, incluso como comentario sobre el mundo por parte de los desposeídos que desafían su exclusión social por medio de acciones que implican violencia, ya sea individual o colectiva; además, reconocemos que el delito es atractivo, involucra extraños deseos, motivos ocultos, curiosos conflictos, espectáculos de competencia y seducciones de violencia. En conjunto, nuestro enfo-

² Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988.

que en el delito aprende de la sensibilidad, pues sólo aquellos conceptos que “despiertan nuestro deseo así como nuestra resistencia recibe y merece la crítica más sostenida”.³

Al obviar su calidad innata evidente, nuestra atención se centra en la producción social del delito; de hecho, ubicado nuestro ejercicio en recientes enfoques de la antropología y la historia, así como en estudios culturales y jurídicos, aprovecha igualmente cuestiones más amplias de la teoría social y el trabajo académico crítico. Aquí hay preguntas acerca de los vínculos mutuos entre los cuerpos con género y los escándalos sexuales, las legalidades coloniales y las ilegalidades subalternas, el poder imperial y el derecho moderno, la coerción y el consentimiento, y el Estado-nación y el sujeto-ciudadano. Buscamos reflexionar a través de tales vínculos —de la justicia moderna y las legalidades en competencia, y del Estado y lo subalterno— para subrayar las interpretaciones cambiantes del delito, la criminalidad y el delincuente en el sur de Asia en los últimos tres siglos.

Admitimos que el lienzo es vasto y que nuestros objetivos pueden parecer poco modestos, por lo que es mejor que aclaremos la naturaleza de este ejercicio. En otros textos, ambos hemos discutido diferentes dimensiones de la dinámica entre el delito y la cultura. Nuestros esfuerzos, independientes, se arraigaban en la historia y la antropología, en la investigación de archivo y el trabajo de campo, y a la vez se vivificaban por la teoría social.⁴ El presente esfuerzo es un tanto diferente. No se trata meramente de una “revisión de la bibliografía existente” ni sobre todo de una “intervención teórica”, sino que en este capítulo (y en el que sigue) articulamos críticamente un grupo de trabajos académicos sobresalientes para poner en primer plano lo que está en juego en discusiones cuidadosas, aunque imagi-

³ William Mazzarella, “Affect: What is it Good for?”, en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, p. 291.

⁴ Véanse, por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009.

nativas, sobre la ley y el Estado, las legalidades y las ilegalidades, y los subalternos y las subversiones en la India precolonial, colonial y poscolonial.

He aquí un mapa de lo que sigue. Comenzamos analizando la trascendencia, a partir de la década de 1960, de las consideraciones imaginativas del delito en el escenario de la historia social y proseguimos poniendo en primer término nuevas disposiciones críticas hacia la ley y el delito, el Estado y el sujeto, y la violencia y el poder. (Si el último análisis se agrupa en torno a la obra de Michel Foucault, esto no significa que se privilegie la teoría; en realidad, es aplicable a los argumentos que están en el corazón de estos ensayos, lo que posiblemente también demuestre ser importante para propósitos pedagógicos en la posteridad.) Ello establece el escenario para nuestras históricamente articuladas y extensas cuestiones sobre el delito y la costumbre —que giran alrededor del Estado y el sujeto, la ley y el género, y la cultura y el poder— en la India precolonial y colonial, reuniendo pasados desunidos y preocupaciones dispares que con frecuencia no entablan un diálogo; después, en el siguiente capítulo, una vez más con base en estudios académicos relevantes, volvemos a temas alusivos a la vigilancia y la subversión en su contra, legalidades e ilegalidades, así como a los predicamentos y predilecciones que rodean al delito y a la ley en la India colonial y poscolonial. Reiteramos, nuestro intento en cada paso es generar debate y plantear preguntas, más que ofrecer respuestas establecidas.

SUJETOS DE LA LEY, EL PODER Y LA VIOLENCIA

En buena medida, la historia del delito es la historia del derecho. En formaciones modernas de estados, cuando menos, es la institucionalización de un ámbito de poder y práctica llamada “ley” que crea distinciones entre el comportamiento “normal” y el “criminal”. Aquí se encuentran implicados procesos históricos de largo plazo mediante los cuales el Estado, más que los individuos o las comunidades, se valoró como el medio legítimo para infligir castigos. Por supuesto,

sobra decir que cada uno de estos términos, “ley”, “castigo” y “Estado” requiere una mayor exposición dentro de un contexto delimitado.

Estos temas enmarcaron las consideraciones críticas del delito y la criminalidad en los estudios académicos históricos a partir de la década de 1960. Tales estudios estaban íntimamente asociados con expresiones más amplias de la tradición de las “historias desde abajo”, y a la vez se basaban en tendencias relacionadas. Luego de resistirse a la suposición dominante que hace ver las acciones ostensiblemente criminales de la gente normal como verdades conocidas, una nueva generación de historiadores procedió a sacar a la luz las diversas implicaciones de la criminalidad en la creación y la destrucción de los mundos sociales.

Un ejemplo puntual tiene que ver con los destacados estudios de E.P. Thompson sobre la Inglaterra del siglo XVIII. Como parte de una variedad de estudios académicos más amplios, Thompson se centró en el delito para analizar el choque de sensibilidades sociales entre las preocupaciones comunitarias de la sociedad campesina-artesana, por un lado, y un orden social y político emergente definido por las fuerzas del mercado, basadas en el “individualismo posesivo”, por el otro. Al explorar los terrenos separados pero superpuestos de los gobernantes “patricios” y el público “plebeyo”, Thompson desentrañó el lugar de la autoridad política y las formas estatales según afectaban la “autonomía de las multitudes” y su “economía moral”. En ese proceso demostró cómo los conceptos cambiantes de crimen y castigo —y el control social mediante la ley oficial— estaban ligados al ascenso del capitalismo y la presencia del estado Whig en el siglo XVIII como instrumentos para proteger la propiedad privada, lo que implicó la desaparición de formas anteriores de cohesión social y crítica moral.⁵ La influencia de estas tendencias se extendió a la historiografía no occidental, incluidos los estudios históricos sobre el delito y la criminalidad en el sur de Asia.

⁵ Véanse, por ejemplo, de E.P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, New Press, 1993, y *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin, 1977.

También es importante advertir que tales análisis, a pesar de sus considerables logros, no siempre pudieron escapar a la asociación del progreso histórico con la modernidad capitalista. La última podía incluir la suposición de una evolución de “estatus” a “contrato”, como argumentaba Henry Maine.⁶ Podían extenderse a visiones de la centralización de la autoridad, al implicar el control sobre las tecnologías de la violencia y conformar una característica definitoria del Estado moderno, como sugirió Weber.⁷ Cada una de tales proyecciones suponía un *telos* universal para la aparición de la ley, el Estado y el sujeto.

Ahora, resulta crucial analizar profundamente la naturaleza modular de esta narrativa desarrollista, especialmente para el estudio del delito y la ley en las sociedades coloniales y poscoloniales. Con este fin, intentaremos plantear una nueva disposición para cuestiones de la ley y el delito, el Estado y el sujeto, y la violencia y el poder. Es un indicativo, más que una discusión exhaustiva, que presenta un replanteamiento único (aunque ejemplar) de estas cuestiones, una tendencia significativa no sólo para nuestros propios argumentos (que a continuación se verán), sino también para los trabajos actuales y futuros sobre crimen y cultura.

Algunas de las consideraciones contemporáneas más importantes sobre la dinámica entre la ley, el delito, el sujeto y el poder se encuentran en los textos de Michel Foucault. Sobre la mesa está, especialmente, su análisis de la interacción del poder de las categorías con la habilidad del Estado para definir el comportamiento, por un lado, y la consecuencia social de ideas sobre el sujeto “normal” y el “desvia-

⁶ Para un recuento del lugar de Maine en relatos más amplios y “desarrollistas” del Estado patriarcal moderno, véase Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Sexual Relations*, Londres, Routledge, 1983. Para consultar un argumento sobre el papel de la gobernabilidad colonial en el desarrollo de la teoría social, y especialmente del pensamiento de Maine, véase Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

⁷ Véase, por ejemplo, Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89.

do”, por el otro. Ahora, vale la pena explorar el argumento de Foucault con cierto detalle; más aún si se considera el desafío derivado de sus análisis a concepciones realistas de la ley y el castigo, proyecciones realistas que en última instancia derivan de nociones liberales del “sujeto” y de concepciones estáticas del “Estado”.

Foucault argumentó que la Europa del siglo XVIII vio un alejamiento del ejercicio del poder soberano, que sobre todo era visual y con frecuencia excesivo en su aplicación; en lugar de ello, los estados modernos ahora desplegaban una forma de poder más dispersa, que monitoreaba calladamente a los sujetos y los incluía en el proyecto de autovigilancia. En sus importantes textos sobre la modernidad de la locura así como sobre la aparición del delincuente como un tipo social distinto,⁸ Foucault sostiene que el surgimiento de conocimientos especializados en la forma de las disciplinas estaba en consonancia con una nueva concepción del sujeto (y su control social) en la Europa del siglo XVIII;⁹ de hecho, él vinculó las nuevas disciplinas de las ciencias humanas con la innovación burocrática al afirmar que la aparición del *complejo médico-jurídico* —que abordó el problema del sujeto desde los diferentes extremos de los modelos “terapéutico” y “rehabilitativo”— fue una característica definitoria del poder suave del Estado moderno.

¿Qué quiso decir Foucault? Su argumento era que la modernidad europea se caracterizaba por un conjunto discrepante de cambios temporales e innovaciones mejoradoras, que sin embargo compartían una suposición central. La conjetura permanece con nosotros hasta

⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books, 1979 (ed. en español: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976); y *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres, Tavistock, 1987 (ed. en español: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967).

⁹ Foucault quería repensar la manera en la que las instituciones, las ideologías y las identidades se entrecruzan; a la vez, evitó estos términos porque los veía como productos de las suposiciones reinantes sobre cómo opera el poder y dónde debe ubicarse, un problema que trata en toda su obra. Utilizamos estos términos por conveniencia para demarcar ámbitos definidos en la vida social.

hoy: el individuo es el *locus* de la intermediación en la sociedad, y este individuo es, según Nietzsche, un “animal capaz de hacer promesas”, que traba relaciones vinculantes de obligación y responsabilidad con otros individuos.¹⁰ Ahora, si el individuo heroico es colocado en el núcleo de las tendencias prevalecientes sobre el progreso secular y científico, el “sujeto” de Foucault se produce de forma muy diferente. El filósofo sostenía que la autonomía y la individualidad no eran resultados finales de un proceso de desarrollo, sino el *efecto* del proceso de *subjetivación*, un complejo conjunto de mediaciones por medio de las cuales el poder actuaba sobre los seres humanos para hacerlos sujetos *al* y sujetos *del* Estado.

Es claro que Foucault rechazaba la idea de un individuo colocado contra el Estado (o la naturaleza), pero también la idea del Estado como un *locus* unitario desde el cual opera el poder sobre la “sociedad” (como un grupo de individuos). En lugar de ello, argumentó que el poder es más efectivo cuando opera a través de la división entre Estado y sociedad;¹¹ por lo tanto, la subjetivación ocurre en las intersecciones intersticiales de categorías liberales de “individuo”, “Estado” y “sociedad”. Dicho de otra forma, la subjetivación es el efecto del ejercicio combinado del poder externalizado y su internalización

¹⁰ Por supuesto, esta noción del individuo en sí misma fue resultado de una prolongada revolución de las ideas que en última instancia veía al mundo como un lugar privado de Dios, y el abrazo fuerte de la comunidad, un sitio donde los seres humanos ahora controlaban y manipulaban la naturaleza en aras del progreso secular, científico e histórico.

¹¹ Éste es el caso porque esta bifurcación, de acuerdo con Foucault, en sí misma se basa en una división previa entre los ámbitos de lo público contra lo privado o del interés contra la ética que se deriva de concepciones liberales del poder como un tremendo peligro para los espacios de intimidad e interioridad. Esta separación del interés y el poder de la intimidad privada refleja la difícil combinación de dos ideas de la condición de persona arraigadas en el liberalismo clásico. Una de éstas es la historia de los derechos políticos según se relacionan con el derecho a la propiedad privada; la otra es la historia de la transformación de los sentimientos morales en el desarrollo de la libertad humana. En su narrativa de formación política de sujetos, el liberalismo clásico típicamente alinea el tema de los derechos con los de la libertad y la racionalidad.

(como fuerza mejoradora), de manera que coinciden los aspectos aparentemente íntimos y externos del poder.

Aquí hay dos ejemplos bien conocidos. El primero se relaciona con la curación de “patologías” como la locura o la homosexualidad que “somete a los sujetos” a manipulación y a otras formas de intervención por su propio interés, de manera que los “sujetos se sometan” a sí mismos. El segundo implica el examen de Foucault sobre cómo bajo los regímenes modernos el castigo a los prisioneros cambió de mostrar signos del poder soberano sobre su cuerpo infligiéndoles una brutal violencia, a esfuerzos por rehabilitarlos e integrarlos de nuevo como miembros productivos del orden social. Cada uno de estos ejemplos transmite los atributos indistinguibles del poder como una fuerza que promueve la mejora y la disciplina. Ambos ejemplos se basan en poner en tela de juicio la idea del sujeto hablante —el que responde y contesta cuando se le pregunta sobre la intención (como ocurre con los actos criminales), la experiencia (como en el examen médico), o por haber pecado (como en la confesión cristiana)— como el individuo que posee autonomía y la capacidad de expresar verdad antes que poder. Más bien, como indicó Foucault en su famoso argumento, uno siempre está dentro del poder aunque crea que lo está desafiando.

Al interpretar el poder como aquello que derrumba las divisiones entre el Estado y la sociedad, así como lo que deshace las distinciones entre el uso justo y el injusto de la autoridad, Foucault también hacía otra invitación. Aquí había una provocación para pensar más allá de ambos, de las concepciones normativas del Estado como aquello a lo que se resiste o debe resistirse, y de los lugares comunes del Estado como una entidad transhistórica con una existencia concreta en el espacio social. En lugar de ello, al argumentar a favor de la complicidad entre la disciplina y la mejoría como la característica definitoria de la modernidad europea, Foucault también indagaba el lugar distintivo de la ley como fuerza represora. Ahora, más que el miedo a la sanción penal, que en sí mismo implica un alejamiento absoluto del discurso, lo que distinguió al poder fue la proliferación de los discursos y el incitamiento constante a hablar.

Para Foucault, el poder es productivo, fecundo y promiscuo, y a la vez constituye y es constituido por fuerzas políticas, sitios institucionales y sus demandas por organizar y presentar conocimiento científico de manera distintiva. El poder produce tipos sociales y categorías de definición, cada una de las cuales parece tener su propio poder analítico, que contienen tanto evaluación como cura y que requieren vigilancia constante. En términos específicos, el criminal debía ser encarcelado y sometido a una rutina física bajo la vigilancia del carcelero; había que categorizar visualmente al homosexual, invitarle a hablar sobre su anormalidad y someterle a la vigilancia constante de la comunidad, y la sexualidad de un infante se regulaba monitoreándola en la alcoba y su cuerpo se disciplinaba en el salón de clases. Por lo tanto, el enfoque de Foucault en el reentrenamiento del cuerpo y su encarnación por medio de la espacialización del poder —la escuela, la prisión, el juzgado— es un aspecto integral de sus descripciones de la forma como opera el poder moderno.¹²

Como se indicó anteriormente, este recuento exegético un tanto agotador de los escritos de Foucault sobre el poder moderno tiene propósitos específicos. En primer lugar subraya las extensas implicaciones críticas de centrarse en el delito, la criminalidad y el sujeto (delincuente) según llegan a entrelazarse con regímenes de disciplina y mejoramiento, pedagogía y propiedad, y ley y Estado en la modernidad, sean occidentales o no. En segundo lugar, precisamente tal reconocimiento ha llevado a un nuevo *corpus* de estudios académicos a aproximarse, aprehender y articular imaginativamente cuestiones relativas al delito, como debería quedar claro en el siguiente análisis. En tercer y último lugar, cabe insistir en que tales esfuerzos no sólo siguen a Foucault en la búsqueda de adaptar sus perspectivas a simples estudios de caso. Más bien, como veremos, al aprender del espíritu del filósofo-historiador, algunas obras recientes han repensado cuestiones sobre el

¹² Para una importante crítica de la elisión del colonialismo que hace Foucault así como un argumento sobre la centralidad de la escena colonial para el desarrollo de la política sexual de la raza, véase Ann Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

crimen, la ley, el Estado y el sujeto, y han accedido y excedido —y probando y discutiendo el trabajo no sólo de Foucault sino también de otros pensadores importantes.¹³ De hecho, en conjunto, académicos

¹³ No sorprende que todo esto haya permitido a los académicos plantear preguntas más novedosas, retomar argumentos anteriores y yuxtaponer proposiciones (teóricas) distintas. Para ilustrarlo, tornemos brevemente a la relación entre la violencia y la ley. Hace varias décadas, Walter Benjamin objetó la manera como la institucionalización de la ley se funda en el olvido de que la ley se basa en la violencia. Su distinción entre la violencia que genera leyes y la violencia que preserva las leyes, es fundamental aquí. La violencia que produce leyes se refiere a un momento original cuando la ley y la sociedad se fundaban en la violencia y no en el contrato social. La violencia preservadora de las leyes es aquella banal y regulizada que pasa por ley, como una especie de “violencia legítima”, o una que se ha denominado ley con eufemismo. Ahora, las formas que generan y que preservan las leyes son manifestaciones de violencia, cada una es un ejemplo de violencia manifiesta. Pero la distancia temporal que separa la violencia como preservadora de la ley de sus orígenes, en una violencia fundadora de creación de leyes, permite que la ley parezca legal, más que como una especie de violencia. Por lo tanto, la violencia se vuelve intrínseca al poder estatal, no externa, y podemos reconocer la violencia sujeta a una transacción, mientras que la estructural permanece invisible. Ésta es una manera en la que la ley se observa como “no violencia”. Walter Benjamin, “Critique of Violence”, en *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York, Schocken Books, 1978, pp. 277-300 (ed. en español: *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá Editora, 1982).

Recientemente, algunos académicos han intentado conjuntar el análisis de Benjamin sobre la relación entre la ley y la violencia con percepciones de la obra de Foucault así como con escritos del filósofo italiano Giorgio Agamben. Aquí resulta especialmente importante la concepción de Agamben de la “biopolítica” como el derecho del soberano a matar, a la vez que él se excluye de las leyes que crea. Tal “excepción soberana”—el derecho a otorgarse uno mismo inmunidad ante las leyes vigentes— se mantiene en regímenes democráticos, donde se deshumaniza a sectores de la población como los terroristas, los extranjeros y los refugiados, lo que abre la posibilidad de matarlos o eliminarlos de la comunidad política *sin costo*. Cuando se les lee juntos, Benjamin, Foucault y Agamben ponen en primer plano la cargada relación entre la ley y la violencia, cuestionando la legitimidad de las formas modernas de castigo y a la vez señalando semejanzas incómodas entre la ley y la venganza. Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (ed. en español: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998). Acerca de la distinción entre el enfoque de Foucault sobre el derecho a vivir y la

del sur de Asia se han involucrado con la teoría europea, con frecuencia transformándola creativamente, al interpretar nuevos recuentos de la ley, el delito y la sociedad en el subcontinente. Tales preocupaciones y compromisos son el *locus* de este ensayo y del siguiente.

PREMONICIONES PRECOLONIALES

Durante algún tiempo, los académicos del sur de Asia han estado preocupados con cuestiones de la “transición” o “ruptura” de una sociedad precolonial a un régimen colonial. Por un lado, los escritos sobresalientes sobre los siglos XVIII y XIX en el subcontinente han hecho hincapié en las continuidades entre los regímenes precoloniales y el orden colonial; de hecho, les han otorgado un privilegio heurístico innato. Sin embargo, tales estudios, que han revisado nuestra interpretación histórica del periodo, han planteado cuestiones de formaciones coloniales con base en asuntos relativos a la economía política, incluyendo imperativos del Estado.¹⁴ Por otro lado, diversos trabajos que han sido centrales para los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales han subrayado que la ruptura entre lo precolonial y lo colonial no fue sólo una transición de un modo de organización so-

preocupación de Agamben por la excepción soberana, véase Steven Pierce y Anumapa Rao, “On the Subject of Governance”, en Edward Murphy, David William Cohen, Chandra D. Bhimull, Fernando Coronil, Monica Eileen Patterson y Julie Skurski (eds.), *Anthrohistory: Unsettling Knowledge, Questioning Discipline*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011, pp. 240-251. Para una lectura crítica de la relación entre los estados poscoloniales y la política de la muerte, véase Achille Mbembe, “Necropolitics”, *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, 2003, pp. 11-40.

¹⁴ Véanse, por ejemplo, de C.A. Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; véase también Norbert Peabody, “Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India”, *Comparative Studies of History and Society*, vol. 43, núm. 1, 2001, pp. 819-850.

ciopolítica a otro, como habían afirmado anteriores narrativas nacionalistas y marxistas de desarrollo histórico; más bien, la externalidad del Estado colonial a la sociedad nativa significó que la imposición de un nuevo modo de organizar la sociedad (y el conocimiento acerca de esa sociedad) se logró mediante una forma característica de conquista que involucró no sólo la violencia brutal de la extracción colonial, sino también la violencia epistémica de la categorización colonial. Es decir, los procesos simultáneos de la colonización británica, las transformaciones mundiales de la economía política y las ideas cambiantes sobre la gobernabilidad por medio de la cultura, la casta y la religión implicaron que el orden colonial se experimentara como una práctica de dominio distintivamente extranjera.¹⁵

Todo ello plantea al menos dos preguntas importantes: primero, ¿en qué nivel de análisis debemos abordar temas de transición o ruptura colonial? En segundo lugar, ¿“desde dónde” y “hacia dónde” se realiza la transición o la ruptura? Más que colocar los temas en una escala decididamente global, este ensayo considera las continuidades y las transformaciones que están en juego desde las perspectivas del delito y la ley. Para este fin, nuestros esfuerzos comienzan con exploraciones de concepciones y prácticas relativas al crimen y al castigo en la India del siglo XVIII.

Hoy se reconoce ampliamente que el subcontinente indio experimentó grandes cambios entre los siglos XVI y XVIII, junto con la arremetida más extensa de la colonización europea de los “nuevos” y los “viejos” mundos. Las economías políticas y las formaciones de estados precoloniales en el subcontinente se afirmaron en el control del territorio, especialmente por medio de su capacidad para recaudar impuestos o recabar tributo; al mismo tiempo, estos regímenes tenían una naturaleza redistributiva, basada en términos de incorporación: se entendía que el poder/la ganancia era más efectivo/a cuando se distribuía, en lugar de concentrarse en un centro. Por lo tanto,

¹⁵ Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, en Frederick Cooper y Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-58.

durante este periodo, modelos flexibles de incorporación política permitieron a grupos sociales con un estatus “cuestionable” entrar al servicio militar, que a su vez funcionó como conducto de movilidad social; de hecho, el mercado militar fue un motor de dinamismo social que permitió la formación de nuevas castas.

No sorprende que grandes partes del subcontinente vieran el ascenso de nuevos grupos sociales como los jats, los rajputs y los marathas, cuyas identidades estaban profundamente asociadas a la región y la localidad, por un lado, y con el servicio militar para el Estado mogol (1526-1707), por el otro; de hecho, los modelos de incorporación eran igualmente los instrumentos de localización. La dependencia rigurosa, en la modernidad temprana, de las entidades políticas de la distribución de la tenencia de la tierra en reconocimiento del servicio militar permitió la localización de grupos sociales que aceleraron la muerte del imperio; es decir, aunque las identidades localizadas de casta y comunidad estaban íntimamente vinculadas con los patrones imperiales de gobierno y, de hecho, surgieron de ellos, con el tiempo desempeñaron un papel clave en las prácticas de regionalización, que vieron el colapso de la entidad política imperial mogola.

En este escenario más amplio, la legitimidad política y la expansión territorial al parecer fueron posibles gracias al saqueo, el pillaje, la guerra de guerrillas y la agricultura de rentas. No debe pensarse que esto implica una situación de caos social y anarquía política;¹⁶ más bien, como parte del sistema más amplio que Frank Perlin ha descrito como “protoindustrialización”, había en juego intersecciones estratificadas entre la empresa política, el capital mercantil, la agricultura de rentas, el empresariado militar y el desarrollo de la burocracia y la conservación de registros.¹⁷ En el contexto de jerarquías amplias

¹⁶ Andre Wink, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-century Maratha Svarajya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

¹⁷ Frank Perlin, “Protoindustrialization and Precolonial South Asia”, *Past and Present*, vol. 98, 1983, pp. 30-95; Velyerun Narayan Rao, David Schulman y Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time: Writing History in South India*, Nueva York, Other Press, 2003.

de poder marcadas por intereses en conflicto, aquí se encontraban estructuras definidas por sofisticados mecanismos de convenios de ingresos (y cobranza) fiscales; una extensa monetización de los servicios; un mercado en tenencias patrimoniales; una expansión de la agricultura, especialmente de la agricultura de rentas, en beneficio de la recaudación de ingresos establecida, y, por último, un elaborado régimen jurídico-burocrático que se distingue por un sistema de multas y castigos.¹⁸

Considérese, por ejemplo, el examen de Sumit Guha sobre el régimen jurídico que operó bajo el Peshwai, el “Estado brahmánico” que gobernaban los chitpavan del siglo XVIII.¹⁹ Uno de los aspectos distintivos del dominio maratha en el oeste de India era el conflicto político, a partir de mediados del siglo XVII, entre los gobernantes Maratha Kshatriya y sus ministros brahmanes chitpavan, los peshwas, que habían comenzado a hacer reivindicaciones autónomas de poder. En la cúspide del gobierno peshwa, a mediados del siglo XVIII, este conflicto se transformó en un antagonismo entre brahmanes y no brahmanes.²⁰ Hasta donde concernía a la disciplina y el delito, los peshwas afirmaban que seguían el *dandaniti* o derecho penal prescrito por textos en sánscrito.

Al mismo tiempo, los castigos que ellos imponían guardaban poca semejanza con los que sancionaban los textos en sánscrito; más bien, al parecer, el castigo estaba descentralizado bajo los peshwai, y las normas de casta y comunidad regulaban el comportamiento social y la

¹⁸ Perlin, “Protoindustrialization”, *op. cit.*

¹⁹ Sumit Guha, “Wrongs and Rights in the Maratha Country: Antiquity, Custom and Power in Eighteenth Century India”, en Michael Anderson y Sumit Guha (eds.), *Changing Conceptions of Law and Justice in South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 14-29; véase también H. K. Fukazawa, *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Delhi, Oxford University Press, 1991.

²⁰ Mientras que el conflicto entre brahmanes y no brahmanes también ocurre en el sur de India, la interrelación entre las economías de templo y las agrarias, por no mencionar la mucho mayor variedad de castas dominantes vinculadas al poder terrateniente, hace que la situación ahí fuera muy diferente al caso maratha.

procuración de justicia. Por lo tanto, el castigo era específico según la casta y el contexto, pero estaba abierto a regateos y negociaciones. Cabe destacar dos puntos: por un lado, se trataba de un régimen en el que se infligían castigos corporales severos y espectaculares, como las heridas que dejaban cicatrices, las golpizas, la mutilación y la desfiguración, incluso a las mujeres;²¹ y, por el otro, permitía que los delitos contra el cuerpo se cuantificaran por medio de un elaborado sistema de multas. La equivalencia en dinero permitió que la violencia corporal se resumiera en multas monetarias.

De manera similar, Malavika Kasturi ha subrayado procesos de movilidad social y formación de castas por medio del saqueo, el bandidaje y la extracción.²² En sintonía con el trabajo de Stuart Gordon, ella revela cómo el “delito” y la extracción no sólo fueron cruciales para la expansión territorial del imperio, sino que además tales prácticas ayudaron a la formación de identidad de grupos sociales; de hecho, al cuestionar la influyente separación analítica entre lo “social” y lo “político” en discusiones sobre bandidaje, Kasturi resalta cómo el bandolerismo, o el delito social, fue esencial en los procesos de formación de estados en la India central, lo que también reveló, implícitamente, los enredos entre lo precolonial y lo colonial como temporalidades heterogéneas pero superpuestas. El delito no era sólo social ni simplemente político; más bien, era el proceso mediante el cual se conquistaban territorios, se afirmaba la soberanía política y se expresaban las identidades.

²¹ Se deportó a colonias penales o encarceló en fuertes a prisioneros, incluidas mujeres, donde llevaron a cabo trabajo manual. Sin embargo, los regímenes precoloniales rara vez recurrían al encarcelamiento penal. Fukazawa, *The Medieval Deccan*, *op. cit.*; Sumit Guha, “An Indian Penal Regime: Maharashtra in the Eighteenth Century”, *Past and Present*, vol. 147, 1995, pp. 101-126, y V.S. Kadambam, “The Institution of Marriage and the Position of Women in Eighteenth Century Maharashtra”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 25, núm. 3, 1988, pp. 341-370.

²² Malavika Kasturi, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

PREOCUPACIONES COLONIALES

La colonización del subcontinente por los británicos llevó desde la transformación inestable de regímenes jurídicos a partir de prácticas de autoridad y disciplina más localizadas y regionales hasta formaciones basadas en la codificación y la centralización jurídicas. Puede argumentarse que el doble efecto era “culturizar” el delito y “criminalizar” la práctica social, tema que se verá más adelante. Ahora, el punto es que las autoridades coloniales aborrecían la idea de la convertibilidad plena del daño corporal en “dinero de sangre”, así como las prácticas de tomar juramentos y de venganza, pues les atribuían el estatus de instituciones primitivas “semejantes a la ley”.²³ No sorprende que en los primeros años del Estado de la Compañía, los funcionarios coloniales ridiculizaran la descentralización del castigo, buscaran producir códigos jurídicos y, con el tiempo, codificar el derecho “hindú” y el “mahometano”.

De hecho, el proyecto de codificación, como parte de la institucionalización del derecho, fue una gran preocupación para el Estado de la Compañía tras la conquista territorial.²⁴ En un innovador ensayo, Scott Kugle ilustra la radical reinterpretación del delito, la intención y la culpabilidad que siguieron a los esfuerzos coloniales por codificar el derecho islámico.²⁵ Kugle explora cómo un complejo

²³ Véanse, por ejemplo, de V.T. Gune, *The Judicial System of the Marathas*, Poona, Deccan College, 1953; Arthur Steele, *The Hindu Castes: Their Law, Religion and Customs*, Delhi, Mittal Publications, 1826, reimpresso en 1986.

²⁴ Radhika Singha, *A Despotism of Law*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998; David Skuy, “Macaulay and the Indian Penal Code of 1862: The Myth of the Inherent Superiority and Modernity of the English Legal System Compared to India’s Legal System in the Nineteenth Century”, *Modern Asian Studies*, vol. 32, núm. 3, 1998, pp. 513-557.

²⁵ Scott Alan Kugle, “Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia”, *Modern Asian Studies*, vol. 35, núm. 2, 2001, pp. 257-313. Ahora, el análisis de Kugle sobre lo que llegó a llamarse derecho “anglo-mahometano” o “mahometano” es importante no sólo porque los académicos han tendido a centrarse principalmente en la implementación del derecho hindú en los tribunales coloniales, sino también porque el derecho islámico era el

cuerpo de prescripción textual, intervención política y proclamaciones (no vinculantes) de la *fatwa* —lo que él llama “derecho islámico”— se racionalizó hasta convertirse en un cuerpo compacto de derecho procesal llamado derecho anglo-mahometano. Los británicos asumieron que los sistemas jurídicos hindú e islámico (erróneamente llamados así por la suposición de un origen teocrático de regímenes de derecho específicos de ciertas regiones) no suscribían nociones seculares de contrato social y ley natural; más bien, se pensaba que el derecho islámico se basaba en el denominado *derecho sustantivo*, o la maleabilidad de la interpretación textual y el derecho de los gobernantes a intervenir en casos específicos. Esto se oponía al *derecho procesal*, que se organizaba en torno a reglas abstractas de jurisprudencia.

El esfuerzo de los orientalistas británicos por encontrar (y traducir) códigos jurídicos tenía como base la intención de terminar finalmente con la confianza colonial en los intermediarios nativos. Tales esfuerzos por descubrir códigos jurídicos también produjeron un interés por las “escuelas de derecho”: las escuelas Dayabhaga y Mitakshara para los hindúes, y Hanafi, Maliki, Shafí'i y Hanbali para los musulmanes.²⁶ Los códigos y los compendios se redactaron para permitir a los jueces ingleses plantear los procedimientos de los asuntos por sí mismos, con ayuda mínima de intermediarios nativos. El efecto último de estas transformaciones institucionales fue que ciertos elementos de dependencia del contexto y de elasticidad judicial se

modelo subyacente para la toma de decisiones jurídicas en la mayor parte del norte de India. Así, casi toda la terminología jurídica y los términos relacionados con las rentas que hoy se utilizan a lo largo y ancho del subcontinente son de origen árabe-persa.

²⁶ La escuela Hanafi predominó en el subcontinente, así como la Mitakshara entre los hindúes, excepto en Bengala, donde dominaba la escuela Dayabhaga. De hecho, la adhesión más estricta a la Hedaya, a inicios del siglo xix, seguida por el uso del derecho jurisprudencial inglés, significó que las leyes que no pertenecían a la Hanafi se excluyeran del derecho anglo-mahometano. Para un recuento del recurso de Ashraf Ali Thanwai al derecho Maliki a fin de apoyar el derecho de la mujer al divorcio en la década de 1930, véase Rohit De, “Mumtaz Bibi’s Broken Heart: The Many Lives of the Dissolution of the Muslim Marriages Act”, *India Economic and Social History Review*, vol. 46, núm. 1, 2009, pp. 105-130.

eliminaron del derecho islámico para hacer del derecho mahometano una versión parcial y reificada de su gemelo más amplio, el derecho islámico. Esto permitió a los jueces coloniales afirmar que eran capaces de juzgar asuntos de derecho mahometano.

Cuando los tribunales coloniales comenzaron a imponer la autoridad del juez británico sobre los intermediarios nativos, también se creó un cuerpo de precedentes, el cual se redefinió como derecho procesal, mientras que todo lo demás se describió como “costumbre”. Así, podemos notar que la distinción (de hecho, la oposición) misma entre la costumbre y la ley fue producto de un sistema jurídico colonial; es decir, la “costumbre” no tenía una identidad fuera de su relación con el derecho procesal, dado que el derecho consuetudinario con frecuencia se decidía sobre la base del precedente regional.²⁷ En última instancia, “los tribunales británicos borraron efectivamente el registro de su propia producción y le otorgaron un valor propio a ‘la shari’á’, limitado por el marco que ellos habían proporcionado”.²⁸ Esto se definió más adelante como “derecho personal musulmán”. Se dio un proceso similar con el derecho hindú, aunque con adaptaciones para aspectos específicos regionales y de castas. En conjunto, estos procesos fueron consecuencia de la preocupación británica por la gestión legal de la propiedad, la herencia, el matrimonio, la manu-

²⁷ El cuerpo de estudios académicos sobre la relación entre el derecho y la costumbre en la India colonial es demasiado vasto como para abordarlo aquí con detalle, aunque cabe señalar que los temas de casta y de género usualmente se enmarcaban dentro del ámbito de la práctica consuetudinaria. El texto clásico sobre derecho consuetudinario es el de Sripati Roy, *Customs and Customary Law in British India*, Calcuta, Hare Press, 1911. Para un sobresaliente recuento sobre el papel ideológico de la “costumbre” en el debate jurídico poscolonial, véase Marc Galanter, “The Aborted Restoration of Indigenous Law in India”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, 1972, pp. 53-70. Un estudio reciente, particularmente importante, sobre la vigilancia del matrimonio y las relaciones entre castas puede encontrarse en Prem Chowdhry, *Contentious Marriages, Eloping Couples: Gender, Caste and Patriarchy in Northern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007. En la secuela de este capítulo se revisa la relación entre la costumbre y la antropología del derecho.

²⁸ Kugle, “Framed, Blamed and Renamed”, *op. cit.*, p. 310.

tención y el adulterio.²⁹ En términos sencillos, la codificación jurídica fue parcial, aunque llegó a tener fuerza de ley. La extirpación de esos complejos mundos jurídicos indica la subordinación de sofisticadas tradiciones de debate e interpretación jurídicas, es decir, la *práctica* del derecho, al proyecto de codificación jurídica.³⁰

El derecho desempeñó un papel fundamental en la filosofía utilitaria, que ejerció una fuerte influencia ideológica en proyectos de ingeniería social que emprendió el Estado colonial en la primera mitad del siglo XIX.³¹ Se encontraban implicados actos de estandariza-

²⁹ Hay una vasta bibliografía sobre la política y la historia del derecho personal, gran parte de ella redescubierta en el contexto de debates renovados sobre el Código Civil Uniforme que se desencadenaron por el famoso (e infame) caso de Shah Bano, en 1985, que se verá brevemente más adelante. Por el momento, nos limitaremos a mencionar los siguientes textos importantes: de Flavia Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, y *Family Law*, 2 vols., Nueva Delhi, Oxford University Press, 2011; Vasudha Dhagamwar, *Law, Power, and Justice: The Protection of Personal Rights in the Indian Penal Code*, Nueva Delhi, Sage, 1992; Gregory C. Kozlowski, “Muslim Personal Law and Political Identity in Independent India”, en Robert D. Baird (ed.), *Religion and Law in Independent India*, Delhi, Manohar, 2003, pp. 103-120.

³⁰ Cabe destacar otros tres asuntos. Primero, junto con otros académicos, Kugle subraya el poderoso efecto de la traducción colonial en la transformación de la ley viva en proceso inerte. En segundo lugar, Kugle también da un paso más allá para mostrar cómo el derecho mahometano, que fue resultado de la producción de conocimiento colonial, llegó a ser identificado con el derecho personal religioso “auténtico” por nacionalistas musulmanes del siglo XX, cuyo único acceso a un cuerpo más amplio de derecho islámico se dio a través del desvío de la mediación colonial, irónica aunque inevitablemente. En tercer y último lugar, este desvío no es sólo señal de la inaccesibilidad de un pasado jurídico fuera de la intervención colonial; más bien, nos alerta sobre la consecuencia sociopolítica contemporánea de los pasados coloniales de comparación y proporcionalidad: la traducción de la terminología legal fue nada menos que un esfuerzo por alinear el pensamiento jurídico islámico con las concepciones británicas de intención, mediación (jurídica) y culpabilidad. La traducción de los términos también tenía la intención de transformar la ideología jurídica.

³¹ Véase Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1990; Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, París, Mouton, 1963; Eric

ción que fueron posibles gracias a suposiciones raciales sobre el retraso de India; por lo tanto, no sorprende que la preocupación colonial sobre el delito se haya centrado intensamente en prácticas “extrañas” o “bárbaras”, como la *sati*, el colgar de ganchos y el sacrificio humano que, según se pensaba, reflejaban las creencias religiosas y culturales de los nativos.³²

La noción de “cultura” tuvo un lugar fundamental en la justificación de la disciplina colonial: al otorgar a la cultura y a la religión una intermediación de la que se consideraba que carecían los nativos, los funcionarios coloniales no solamente castigaron prácticas nativas como la *sati*, sino que las asociaron por completo con la cultura india y con la religión hindú. Este conjunto de medidas les permitió justificar el ejercicio del poder coercitivo del Estado como requisito para proteger a grupos vulnerables como las mujeres, al vincular la violencia de la ley con el mejoramiento social (y la edificación moral) de la sociedad nativa. La cultura proporcionó la coartada para el control colonial, ahora redefinido como “mejoramiento”. En este sentido, puede decirse que el “escándalo del colonialismo” yace en el “escándalo de la cultura”. Al mismo tiempo, las exigencias políticas hicieron imperativo que las nuevas estructuras jurídicas se asemejaran a las formas nativas o las imitaran.³³ Cuando los funcionarios coloniales

Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959, y David Washbrook, “Law, State and Agrarian Society in Colonial India”, *Modern Asian Studies*, vol. 15, núm. 3, 1981, pp. 649-721.

³² Nicholas Dirks, “The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, núm. 1, 1997, pp. 182-212; Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998; Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313 (ed. en español: *¿Puede hablar el subalterno?*, trad. de José Amícola, Buenos Aires, El Cuenca de Plata, 2011).

³³ Véase Nicholas Dirks, *Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, para un análisis sobre cómo las críticas a la corrupción colonial permitieron nuevas ideas de responsabilidad colonial y mejoría gubernamental. Para un recuento de las expresiones duales de

trataron de transformar las prácticas existentes sobre la condición de persona, basadas en castas sumamente diferenciadas y en nociones de honor y estatus específicas para cada comunidad, en aquellas gobernadas por los principios del individualismo posesivo se vieron forzados a contrarrestar la tradición mediante el despotismo de la ley (colonial-moderna).

Mientras que el derecho penal se interesaba en cuestiones de integridad física, el derecho civil se centraba en la protección de la propiedad. Un ejemplo temprano fue la legislación “mejorada” del Acuerdo Permanente de Bengala (1793); sin embargo, como ha argumentado elocuentemente Ranajit Guha, los esfuerzos que se hicieron por generar una inversión en la idea de la propiedad privada produjeron un efecto indeseado bastante drástico: propiciaron un mercado de tierras que permitió la especulación y la usura en lugar de la mejoría y la prosperidad agrarias.³⁴ Asimismo, los modelos posteriores de los acuerdos de Ryotwari y más adelante, de Mahalwari, que buscaban recaudar impuestos directamente de los campesinos propietarios, indexaron formas de intervención colonial por medio del compromiso directo con los campesinos y las comunidades agrarias respectivamente.

La ley era una fuerza potente de intervención y empobrecimiento —así como de objetivación y estigmatización— en diversos ámbitos de tenencia durante el largo siglo XIX. Aquí, además de los dispositivos de conquista militar, el sistema de “alianzas subsidiarias” y la “doctrina del lapso”, los británicos buscaron establecer un estatus superior sobre las regiones que se encontraran fuera del control de la Compañía mediante prácticas de “reforma autoritaria” que implicaban el uso de leyes draconianas para someter a comunidades nómadas.

soberanía bajo las cuales operaba al principio el Estado de la Compañía, véase Sudipta Sen, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002. Para una revisión sobre la forma institucional y la lógica imperial de la Compañía de las Indias Orientales, véase Philip Stern, *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Origins of the British Empire in India*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

³⁴ Guha, *A Rule of Property*, op. cit.

das e itinerantes al régimen de producción agraria y obtención de rentas con esfuerzos para sedentarizarlos y también para desmilitarizar a ciertas comunidades. Los soldados campesinos, las comunidades nómadas, los pequeños comerciantes itinerantes y las llamadas “tribus criminales” (que supuestamente tenían una proclividad hereditaria al delito violento) fueron sometidos a una intensa vigilancia.³⁵ De hecho, la adquisición de tierras en las primeras décadas del siglo XIX con frecuencia se lograba con la artimaña de penetrar el territorio de los principados en busca de *thugs* y *dacoits*.³⁶

Había agudas complicidades entre el derecho civil y el penal. Los desafíos que encontraban los funcionarios británicos en sus esfuerzos por gobernar a recalcitrantes súbditos nativos eran visibles en su administración de la ley colonial, que prestaba poca atención al proceso judicial a la vez que legitimaba la violencia excesiva. No sólo se despojó a la práctica de la *sati* de su aprobación ritual y se le redefinió como homicidio, sino que también se persiguió colectivamente a las comunidades que, se entendía, estaban habituadas o eran adictas al delito,

³⁵ Véase Singha, *A Despotism of Law, op. cit.*; Sanjay Nigam, “Disciplining and Policing the ‘Criminals by Birth’, Part 1: The Making of the Colonial Stereotype –the Criminal Tribes and Castes of North India”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 27, núm. 2, 1990, pp. 131-164, y “Disciplining and Policing the ‘Criminals by Birth’, Part 2: The Development of a Disciplinary System, 1871-1900”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 27, núm. 3, 1990, pp. 257-287; así como Meena Radhakrishnan, *Dishonoured by History. Criminal Tribes and British Colonial Policy*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2008.

³⁶ La intrusión colonial en los territorios nativos en búsqueda de “pandillas criminales” bajo el auspicio del infame William Sleeman —quien encabezó la organización policial conocida como Thuggee and Dacoity Department [Departamento contra estranguladores y *dacoits*], precursor del Departamento de Inteligencia Penal— debe verse como parte de una estrategia más amplia de pacificación política en los primeros años del gobierno de la Compañía. Resulta interesante contrastar los esfuerzos por justificar el uso arbitrario y excesivo del poder por medio de las transformaciones en el proceso legal *con* la práctica (y la justificación) continuada de la violencia privatizada por los colonos blancos. Véase, por ejemplo, Elizabeth Kolsky, *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

pues se suponía que eran impulsadas por el singular designio de una “mentalidad de casta”, como nos ha recordado Radhika Singha.³⁷ Junto con la adquisición de tierras y una mayor demanda de rentas, la estandarización legal funcionó como un importante instrumento de pacificación política.

Ahora, la codificación jurídica tiene una genealogía distintivamente colonial. El derecho británico no estaba codificado, sino que existía como un mosaico legal producido por la coexistencia del derecho eclesiástico, las tradiciones del derecho consuetudinario y el derecho estatutario. En este sentido, India brindó un terreno fértil para la experimentación jurídica. Como un proyecto decimonónico que surgió a partir de la preocupación de Jeremy Bentham por alejar el derecho inglés de la tradición de las observaciones legales de Coke y Blackstone, la codificación consistió en *minimizar* un complejo conjunto de procesos para convertirlos en un solo proceso (de adjudicación) y en *sistematizar* estos procesos que reflejaran una lógica unitaria.³⁸ Aquí, el subcontinente era un sitio focal así como un laboratorio experimental; a la vez, los debates sobre la codificación eran profundamente contenciosos, y el periodo de mediados del siglo XIX observó una reversión putativa de los experimentos utilitarios de ingeniería social que habían definido a las décadas anteriores (especialmente a la de 1830) debido a las exigencias políticas de las revueltas nativas inauguradas por el motín de Sepoy en 1857.

Por lo tanto, la aprobación de un código penal preliminar en 1837 sólo vería la luz del día en 1861, con la aprobación del Código Penal Indio y la reorganización de los tribunales después de 1864.

³⁷ Singha, *A Despotism of Law, op. cit.* Véase también el importante ensayo de Sandria Freitag, “Crime in the Social Order of North India”, *Modern Asian Studies*, vol. 25, núm. 2, 1991, pp. 227-261. Vale la pena advertir las significativas continuidades entre la dependencia del Estado colonial de prácticas informales de vigilancia mediante espías e informantes pagados y su posterior sanción legal para la figura del “aprobador”, que podía obtener la amnistía si proporcionaba pruebas contra sí mismo y contra sus cómplices. Véase Shaid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.

³⁸ En este sentido, la codificación homogeneizó a la vez que racionalizó la diferencia social.

Ahora, los Altos Tribunales de la Presidencia reemplazaban la estructura legal dual (Cortes Supremas en la Presidencia y un sistema *Adalat en las muffasil*) que había existido hasta entonces. Se desaforó a los funcionarios judiciales hindúes y musulmanes (*qazis, pundits*), que formaban parte del sistema legal colonial con carácter protojurídico, y se volvió obligatorio el uso de relatores en los tribunales. Por último, la Ley de Pruebas de 1872 eliminó el último rastro de elementos islámicos de los procedimientos de testimonio y pruebas;³⁹ es decir, los últimos actos de codificación estuvieron precedidos por el motín de 1857, lo que colocó al Estado colonial en una relación muy diferente con la sociedad india y sus élites.⁴⁰ En otros textos, Singha ha argumentado que la infraestructura del Estado victoriano se distinguió por la ubicuidad de las tecnologías de comunicación y de identificación —ferrocarriles y telégrafo, fotografía y huellas digitales, tatuajes y censo imperial— junto con su organización y alcance.⁴¹ La

³⁹ No debemos olvidar que la codificación legal fue un ejercicio de *comparación*: el derecho hindú y el islámico se compararon con los paradigmas de la ley natural de “justicia, equidad y buena conciencia”. Institucionalmente, esto podría verse en el hecho de que los funcionarios coloniales y los servidores públicos británicos ejercieran una función de supervisión sobre las autoridades nativas, como los *maulvis*, los *pundits* y los *qazis*, para producir un orden jurídico híbrido.

⁴⁰ Recordemos que tras el motín, el Estado colonial mantuvo una política estricta de no interferencia en asuntos concernientes a la religión, dado que el trabajo misionero y otras formas de intervención social a inicios del siglo XIX se entendieron como las principales causas del descontento nativo. Las funciones de vigilancia policial y de obtención de rentas fueron objetivos particulares de la reorganización burocrática. Asimismo, la cultura y la sociedad civil se politizaron tras el motín, y la casta y la religión se convirtieron en sitios de conflicto y competencia políticas que requirieron el arbitraje del Estado colonial. Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁴¹ Rahika Singha, “Settle, Mobilize, Verify: Identification Practices in Colonial India”, *Studies in History*, vol. 16, núm 2, 2000, pp. 151-198. Véase también Clare Anderson, *Legible Bodies: Race, Criminality and Colonialism in South Asia*, Londres, Berg, 2004. La fotografía se utilizó por primera vez en India en 1840. La tecnología de reconocimiento de huellas dactilares, que William Herschel desarrolló en Bengala, ya se utilizaba para 1891. Asimismo, un sistema para cotejar

visualización y la visibilización del poder le dio una mayor potencia, al igual que la infraestructura sirvió para extender más eficazmente el régimen extractivo del colonialismo.

De manera similar, el ensayo de Sanjay Nigam sobre la aplicación de la Ley de Tribus Criminales (1871) aborda el potente vínculo entre la extracción de excedentes y la categorización colonial.⁴² Él argumenta que, a diferencia de los modelos anteriores de control, la Ley de Tribus Criminales se centraba en la transformación moral de las comunidades delincuenciales por medio del trabajo. Nigam analiza cómo la meta declarada de la Ley —reconfigurar comunidades de errabundos para convertirlos en campesinos sedentarios que maximizaran las utilidades mediante la institución de un sistema de pases así como la construcción de campos de residencia con una fuerte vigilancia— produjo más bien un conjunto de efectos no esperados pero profundamente perniciosos. Los terratenientes locales forzaron a los miembros de las llamadas tribus criminales a emprender proyectos de reivindicación de tierras y mejoramiento agrario que aumentaron el valor de las tierras y a la vez se las arrebataron a comunidades vulnerables. Irónicamente, la retórica colonial —que asociaba el trabajo con la superación moral— se utilizó para justificar la explotación por parte de los terratenientes adinerados de la mano de obra “gratuita” de las comunidades clasificadas como “delincuentes”. El efecto de la Ley de Tribus Criminales fue empujar a grupos vulnerables a nuevos ciclos de delito ocasional con fines de supervivencia.

huellas dactilares entre numerosas tarjetas con huellas, también se encontraba en uso en 1897. Convencida de que la captura de rasgos externos proporcionaba una indicación significativa de estructuras más profundas de vicio y depravación, la pseudociencia de la antropología extendió el alcance de este régimen “escópico”. Para un recuento de la hegemonía de visión para el conocimiento colonial, véase Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Sobre la importancia de la medicina forense para el desarrollo de la jurisprudencia colonial, véase el texto clásico de Norman Chevers, *A Manual of Medical Jurisprudence in India: Including the Outline of a History of Crime Against the Person in India*, Calcuta, Thacker, Spink and Company, 1870.

⁴² Nigam, “Disciplining and Policing the ‘Criminals by Birth’”, *op. cit.*

La asociación de comunidades con leyes religiosas y con “culturas criminales” se complementó con un conjunto de procesos contrastantes cuyo objetivo era liberar a las mujeres de las garras de las leyes comunitarias y religiosas.⁴³ Aquí, los paradigmas coloniales de reforma social a veces se entrecruzaban con los modelos brahmánicos, de élite, y con frecuencia textuales, de pureza sexual y de casta, a lo largo del siglo XIX, y en otros momentos entrababan en conflicto con ellos. Los resultados fueron complejos y contradictorios. El interés implacable del Estado en los crímenes pasionales produjo resultados contradictorios: por un lado, se endureció la ideología nacional y, por el otro, aparecieron nuevas concepciones sobre el otorgamiento de derechos a la mujer y libertad sexual.⁴⁴ Así, la peculiaridad del derecho colonial radica en sus efectos disparejos y ambivalentes: la tradición de género justificó las formas antiguas de control patriarcal, pero las formas actuales de vida social también se transformaron por medio de nuevas concepciones de agencia, consentimiento e individualidad. Si las suposiciones legales de consentimiento y agencia individuales parecieron antitéticas a la ley religiosa, las mujeres las utilizaron estratégicamente para ampliar espacios de acción independiente.⁴⁵ Durante el siglo XIX, la emancipación social de las mujeres de castas altas coincidió con nuevos modos de estigmatización de las mujeres de castas bajas, y de hecho las constituyó.⁴⁶ Mientras tanto, mujeres de castas

⁴³ Esta sección se basa en la introducción de Anupama Rao (ed.), *Gender and Caste: Issues in Indian Feminism*, Nueva Delhi, Kali for Women, 2003, pp. 1-47.

⁴⁴ Para una discusión amplia de la forma en que las narrativas de violación sexual organizaron la masculinidad en las castas, véase Rao, *The Caste Question, op. cit.*

⁴⁵ Tanika Sarkar, “Enfranchised Selves: Women, Culture and Rights in Nineteenth-Century Bengal”, *Gender and History*, vol. 13, núm. 3, 2001, pp. 546-565.

⁴⁶ El ofrecimiento ritual a los dioses de mujeres (o *devadasis*) se convirtió en motivo importante de intervención colonial y reformista nativo por su asociación con la prostitución. Es importante tener en mente que las mujeres que se ofrecían solían pertenecer a las castas bajas y a las comunidades dalit. Kunal Parker, “A Corporation of Superior Prostitutes: Anglo-Indian Conceptions of Temple Dancing Girls, 1800-1914”, *Modern Asian Studies*, vol. 32, núm. 3, 1998, pp. 559-633; Lucinda Ramberg, “When the Devi Is your Husband: Sacred Marriage and Sexual Economy in South India”, *Feminist Studies*, vol. 37, núm. 1, 2001,

altas y bajas recibieron el impacto, aunque de manera diferenciada, de nuevos regímenes de masculinidad. En conjunto, esto definió la lógica, atractiva pero cargada, de reforma de género en ese periodo.

En retrospectiva, la reforma de género del siglo XIX, con la ley colonial, parece haberse dirigido únicamente a la vida de las mujeres hindúes de castas altas, normalizando su experiencia social.⁴⁷ Comenzando con los debates que culminaron en la abolición de la *sati* en 1829, la atención de los reformadores a las prácticas como el matrimonio infantil, la educación de las mujeres y el mantenimiento de las viudas como sirvientas domésticas se centró exclusivamente en la vida de las mujeres de castas altas. Al mismo tiempo, estos esfuerzos de reforma de género con medidas legales tuvieron el efecto de eliminar los derechos existentes. Como ha demostrado Lucy Carroll, la ley sobre el segundo matrimonio de las viudas de 1856, que se formuló para ampliar los derechos de las mujeres de castas altas, también homogeneizó el estatus jurídico del matrimonio hindú. La ley protegía el derecho de las mujeres a volver a contraer matrimonio, pero estableció que aquellas que así lo hicieran perdían todo derecho a reclamar la propiedad de su anterior cónyuge. De este modo, la ley reprodujo la estrategia victoriana burguesa de facultar a las mujeres en términos de poder elegir casarse de nuevo, a la vez que las despojaban materialmente. Además, esto podía producir nuevas formas de de-

pp. 28-60; Mytheli Sreenivas, “Creating Conjugal Subjects: Devadasis and the Politics of Marriage in Colonial Madras Presidency”, *Feminist Studies*, vol. 37, núm. 1, 2001, pp. 63-92; Ashwini Tambe, *Codes of Misconduct: Regulating Prostitution in Late Colonial Bombay*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009; Priyadarshini Vijaisri, *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*, Delhi, Kanishka Publications, 2004.

⁴⁷ Para un importante argumento sobre las implicaciones del estatus diferencial del matrimonio hindú como sacramento y del matrimonio islámico como contrato para las concepciones de los derechos de la mujer, véase Flavia Agnes, “Interrogating ‘Consent’ and ‘Agency’ Across the Complex Terrain of Family Laws in India”, en Lila Abu-Lughod y Anupama Rao (eds.), *Social Difference Online*, vol. 1, 2011: <<http://www.socialdifference.org/files/SocDifOnline-Vol12012.pdf>>. También véase Tanika Sarkar, *Rebels, Wives, and Saints: Designing Selves and Nations in Colonial India*, Calcuta, Seagull Books, 2010.

pendencia para las mujeres de castas bajas, muchas de las cuales tenían el derecho de volver a casarse y a la vez reclamar herencia y manutención de un cónyuge previo. Por lo tanto, la libertad de las mujeres para volver a contraer nupcias se acompañó con la pérdida de derechos legales: los Tribunales de la Presidencia solían alinear los nuevos derechos otorgados de conformidad con la ley con la privación de los derechos de las mujeres a la propiedad, en lugar de seguir los derechos más progresistas que las mujeres de castas bajas tenían de acuerdo con las prácticas tradicionales.⁴⁸

⁴⁸ Lucy Carroll, “Law, Custom, and Statutory Social Reform: The Hindu Widows’ Remarriage Act of 1856”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 20, núm. 4, 1983, pp. 363-388. Cabe destacar otros dos asuntos. Por un lado, a grandes rasgos, al igual que la política británica exacerbó las diferencias sociales de casta y religión en numerosas formas, la intervención colonial en el ámbito de la intimidad india se justificó por una lógica singular y peculiar. En contraste con las concepciones burguesas de la esfera privada como el ámbito de libertad e inferioridad, el Estado colonial en India entendió la esfera privada nativa como el reino de la barbarie tradicional; por lo tanto, la esfera privada de género se puso a disposición del escrutinio público de los colonizadores por medio del “escándalo”, del descubrimiento de la persistencia de los delitos de los nativos contra “sus” mujeres. Ésta es la estructura de protección colonial que Gayatri Chakravorty Spivak describió de forma célebre de la siguiente manera: “hombres blancos salvando a las mujeres morenas de los hombres morenos”. Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, *op. cit.* Por otro lado, desde luego este marco interpretativo no fue propiedad únicamente del Estado colonial. Algunos radicales anticasta, como Jotirao Phule, su esposa Savitribai y el activista satyashodak Tarabai Shinde reataban comúnmente al brahmanismo como una sanción a la criminalidad contra la mujer. La viudez obligada fue un blanco importante de su crítica y se centró en el tratamiento inhumano de las viudas, a quienes se les rasuraba la cabeza, se les sometía a severos códigos de vestimenta, se les prohibía portar joyería y se les obligaba a observar restricciones alimentarias para controlar sus pasiones. Tarabai Shinde escribió *Stri-Purush Tulana* [Una comparación entre los hombres y las mujeres] en 1882 como respuesta al hecho de que el tribunal sentenciara a una viuda de casta alta, Vijayalakshmi, por infanticidio. En este texto, Shinde atacó la postura hipócrita de criminalizar a la mujer en lugar de acotar la sexualidad masculina. A diferencia de sus colegas varones, que utilizaban la crítica de género para apoyar la reforma anticasta, Shinde argumentó que todos los hombres, y no únicamente los brahmanes, eran culpables de maltratar a las mujeres.

Al final, el análisis del castigo al delito a lo largo del siglo XIX, incluida la división que se introdujo para 1857, permite cuatro observaciones entrelazadas. En primer lugar, las distinciones entre el derecho hindú y el mahometano se produjeron por medio de actos de traducción y aproximación a la terminología jurídica británica, que a su vez hicieron posible nuevas ideas de agencia y culpabilidad criminal individuales. En segundo lugar, los proyectos de mejoramiento colonial, sin advertirlo, politizaron la cultura y la comunidad haciéndolas responsables de la falta de libertades de los nativos. En tercer lugar, mientras que la casta, el género y la religión alguna vez operaron en regímenes descentralizados de socialidad, ahora obtenían reconocimiento como categorías jurídico-políticas de diferencia cultural. En cuarto y último lugar, la intervención directa en la sociedad india que precedió al motín de 1857 fue seguida, en décadas posteriores, por formas indirectas, pero no por ello menos invasivas, de identificación y control, como el censo, la encuesta de tenencia y el derecho codificado. Juntos, el derecho colonial y el delito nativo no sólo se volvieron mutuamente inteligibles, sino que también se constituyeron el uno al otro durante el largo siglo XIX. Todo esto se aclarará en el siguiente capítulo.

4. LEGALIDADES E ILEGALIDADES¹

No hace mucho, mientras planeábamos este proyecto —que comprende el presente capítulo y el anterior—, nuestras mentes se trasladaron no al pasado sino al presente, a la literatura más que a la historia. Nos impresionó cómo *Tigre blanco*, la reciente y galardonada novela de Aravind Adiga, planteó preguntas provocadoras sobre el delito como práctica de crítica social.² Esto nos recordó nuestras conversaciones sobre la centralidad de la ley, la violencia y el Estado en proyectos de acción colectiva y autoformación. En pocas palabras, en la obra de Adiga encontramos una exploración de la violencia en el odio de castas y la hostilidad de clases en la India en proceso de globalización, y en la reproducción del privilegio por medio de los registros distintos, aunque relacionados, de los modos “feudales” y “modernos” del poder.

Huelga decir que tales preocupaciones resuenan poderosamente en nuestros propios intentos por comprender el delito y la criminalidad como construcciones históricas. Producidas dentro de los intersticios de las relaciones entre Estado y sociedad y gobernadas por ideas cambiantes sobre conducta normativa y castigo legítimo, estas construcciones implican siempre pasados que continúan en el presente. Si tales temas se abordaron en el capítulo anterior, deberán aclararse aún más en el presente ejercicio.

Ahora, la preocupación central de la mirada etnográfica literaria de Adiga es la violencia contemporánea de la vida diaria, junto con la

¹ En coautoría con Anupama Rao.

² Aravind Adiga, *The White Tiger*, Nueva York, Free Press, 2008 (ed. en español: *Tigre blanco*, trad. de Santiago del Rey, Barcelona, Rocabolsillo, 2009).

amoralidad de las clases medias emergentes de India, de forma más general. Con su burda propensión al consumo ostentoso, hay grupos sociales que siguen dependiendo del servicio de una amplia clase conformada por trabajadores domésticos —choferes, ayas, *chaukidars*— cuyo trabajo los sostiene. Más que su posesión de los últimos lavavajillas y televisores de plasma, lo que distingue a esta élite globalizadora es su poder sobre la mano de obra *viva*, relegada a las habitaciones de los sirvientes, forzada a registrarse con la policía, que requiere pases para entrar a comunidades cerradas, siempre mal pagada y que con frecuencia recibe castigos corporales.

Así, aun cuando las formas culturales de subordinación jerárquica se redefinen y se legitiman cada vez más como trabajo asalariado, lo que vale la pena destacar es el temor presente entre las clases medias a la violencia de los subalternos provocada por la disparidad de la riqueza. Este miedo convive con las aspiraciones (esencialmente insatisfechas, siempre diferidas) de las clases medias, sostenidas por la seducción de infinitos bienes de consumo y por la buena vida. Al mismo tiempo, la hostilidad entre los trabajadores domésticos y sus patrones incita una variedad de comportamientos de los primeros, desde el robo hormiga hasta la violencia de clases.

Así, en la novela, Balram Halwai, testigo de primera mano de la degeneración ética de su amo, realiza a su vez un acto de “violencia purificadora”: asesinarlo. Esta batalla a muerte entre amo y sirviente es también una lucha por el reconocimiento social. Aquí, Adiga sugiere que la brutalidad del sirviente se produce a partir de la mayor brutalidad de la sociedad y la hace posible. Al mismo tiempo, en lugar de reconstruir el orden social mediante la violencia revolucionaria, el traficante, el embustero y el estafador en la India urbana, ahora se encuentran en el lugar del Estado, que incluye especialmente el monopolio último de la violencia legítima.

La visión distópica de Adiga repite tendencias más amplias de la actual cultura popular y política de India, que activan el intercambio mimético entre la ley y la violencia. Por ejemplo, tal engendramiento mutuo de lo lícito y lo ilícito estructura de manera significativa filmes populares sobre el submundo de Bombay (el primero de los cuales fue

Satya de Ram Gopal Verma) que ahora dan forma a variaciones submetropolitanas de los bajos mundos, como *Omkara*.³ Asimismo, las simetrías y asimetrías del orden y el exceso producidas en la exitosa *Rang de Basanti* se incorporan en la más independiente *Nobody Killed Jessica Lal*, cada una como cine y como realidad.⁴ El punto es que al tiempo que el Estado indio se retira de sus anteriores compromisos con el bienestar social y el otorgamiento de derechos colectivos, la violencia, en lugar de transformación pedagógica, parece ser el modo de comunicación política entre las clases sociales, mientras que las clases medias se oponen al Estado por medio de sus derechos innatos.

No sorprende que incluso la mundialmente famosa *Slum-dog Millionaire*, una especie de obra de moralidad donde el oprimido consigue el dinero y la chica, plantea insistente cuestiones de relaciones sociales entre la élite y los subalternos.⁵ Sin embargo, a diferencia de modelos anteriores de rebelión colectiva o de lucha de clases, ahora se considera que el problema de la intimidad social involucra una violencia diaria cada vez mayor en las zonas urbanas del sur de Asia, debido a la potente combinación de una creciente disparidad económica y la democratización del deseo del consumidor. Además, desde las discusiones cotidianas sobre las infinitas estafas de hoy —que implican a políticos, burócratas, empresarios y poderes en la sombra— hasta la política tanto de la India *Incorporated* como del movimiento

³ Arjun Appadurai, “Spectral Housing and Ethnic Cleansing: Notes on Millennial Mumbai”, *Public Culture*, vol. 12, núm. 3, 2000, pp. 627-651; Sudipta Kaviraj, “Reading a Song of the City: Images of the City in Literature and Films”, en Preben Kaarsholm (ed.), *City Flicks: Indian Cinema and the Urban Experience*, Calcuta, Seagull Books, 2004, pp. 60-82; Ashish Nandy, “Indian Popular Cinema as a Slum’s Eye View of Politics”, en Ashish Nandy (ed.), *The Secret Politics of Our Desires: Innocence, Culpability and Popular Indian Cinema*, Londres-Nueva York, Zed Books, 1999, pp. 1-19; Sandeep Pendse, “Bombay’s Satya and Satya’s Bombay”, en Sujata Patel y Jim Masselos (eds.), *Bombay and Mumbai: The City in Transition*, Oxford, Oxford University Press, 2003. *Satya* (hindi; director: Ram Gopal Varma, 1998); *Omkara* (hindi; director: Vishal Bhardwaj, 2006).

⁴ *Rang de Basanti* (hindi, inglés, punjabi; director: Rakeysh Omprakash Mehra, 2006); *Nobody Killed Jessica Lal* (inglés; director: Rajkumar Gupta, 2008).

⁵ *Slum-dog Millionaire* (inglés; director: Danny Boyle, 2008).

Team Anna (Hazare), las representaciones contemporáneas de la criminalidad apuntan a un orden social inestable basado en la permeabilidad de la ley (del Estado) y la violencia (popular). En una u otra forma, el delito se encuentra en la mente de todo indio hoy día.

El presente ensayo, como su predecesor, proporciona una genealogía de tales preocupaciones. A tono con los requerimientos de una genealogía llena de vida, aprovechamos no sólo las continuidades sino también las rupturas de la historia y sus lógicas, no sólo las conexiones sino también las discontinuidades de la cultura y sus expresiones. Si abarcamos el pasado y el presente, la historia y la antropología, y los estudios culturales y las perspectivas legales es con el fin de expresar cómo estos ámbitos e interpretaciones se unen pero se rompen en pedazos. Todo esto nos permite dar un giro crítico particular al delito y la cultura para plantear preguntas e iniciar debates en torno a estos conceptos y procesos.

VIGILANCIA Y SUBVERSIÓN

El *suceso del delito* ocurre en los intersticios de las fuerzas sociales en competencia y pone en juego matrices entrelazadas de parentesco, comunidad, Estado y sujeto; sin embargo, una vez que se le declara culpable, el delincuente aparece en una relación dual, incluso contrapuesta, con el Estado, pues se considera que supone un peligro social y *también* se le ve como prueba de la eficacia del Estado en el control del delito. Dos prácticas de disciplina colonial, la encarcelación y la deportación a colonias penales, manifiestan las contradicciones de la reforma penal en un contexto colonial.⁶ Cada una produjo sus pro-

⁶ Clare Anderson, *Convicts in the Indian Ocean: Transportation from South Asia to Mauritius, 1815-53*, Londres, Macmillan, 2000; Satadru Sen, *Disciplining Punishment: Colonialism and Convict Society in the Andaman Islands*, Nueva Delhi-Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2000. La experiencia social del reo deportado y, más adelante, del jornalero contratado a largo plazo, no es nuestro objeto de estudio. No obstante, cabe destacar cómo la violencia doméstica se encajó en las violentas dislocaciones espaciales de dicha mano de obra. Prabhu Mo-

pias formas de subversión, lo que también permitió nuevas prácticas de autoadaptación colectiva y personal. Como instancia tangible —a la vez material y simbólica— de la ley colonial, la prisión se volvió un sitio experimental de reforma y mejoramiento penal, así como un espacio para resistir y subvertir la disciplina colonial.

Los argumentos a favor de la encarcelación eran alegatos en contra del castigo corporal. La reclusión se justificaba con dos conjuntos de lógicas: el primero derivado de una creencia en la posibilidad de reforma y rehabilitación por medio de la ingeniería social, mientras que el segundo implicaba consideraciones humanitarias sobre lo que Michael Ignatieff llama una “justa medida de dolor”, o la idea de la *proporcionalidad* en la administración del castigo.⁷ La humanidad del delincuente se descubrió a costa del derecho del soberano a castigar al criminal mediante el espectáculo violento, como argumentara hace mucho tiempo Michel Foucault;⁸ en este sentido, el antropólogo y teórico social Talal Asad ha abundado sobre cómo las concepciones cambiantes de castigo se vieron afectadas por transformaciones en la soberanía. Él argumenta que contra el telón de fondo de cambios de gran alcance en las ciencias médicas, especialmente el desarrollo de la medicina forense, la cuantificación del dolor, es decir, la idea de que uno puede

hapatra, “Restoring the Family: Wife Murders and the Making of a Sexual Contract for Indian Indentured Labourers in the British Caribbean Colonies”, *Studies in History*, vol. 10, núm. 2, 1995, pp. 225-260. También es bien conocido el uso del trabajo de los reos para obras públicas y producción de bienes de consumo, incluida una discusión de Sanjay Nigam, que se consideró en cierta medida el predecesor del presente trabajo. Véase también Chitra Joshi, “Fettered Bodies: Labouring on Public Works in Nineteenth Century India”, en Marcel van der Linden y Prabhu Mohapatra (eds.), *Labour Matters: Towards Global Histories*, Nueva Delhi, Tulika Books, 2009, pp. 3-21, y Padmini Swaminathan, “Prison as Factory: A Study of Jail Manufacture in the Madras Presidency”, *Studies in History*, vol. 11, núm. 77, 1995, pp. 77-100.

⁷ Michael Ignatieff, *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books, 1979 (ed. en español: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976).

medir el dolor (y por lo tanto el sufrimiento humano), produjo un cambio significativo en las prácticas punitivas. La idea de calibrar el castigo para que se ajuste al delito se derivó de la creencia creciente en la integridad corporal como una condición necesaria del ser humano.⁹

Al mismo tiempo, en estos terrenos se analizan historias discontinuas y procesos fracturados, algunos de los cuales presentamos ahora en trazos más o menos amplios, a la vez que incluimos detalles necesarios. Para empezar, el contexto colonial de la reforma penitenciaria produjo sus propias contradicciones. Mientras que la Comisión Legislativa de 1835 abordaba la codificación legal y la reforma penitenciaria como temas interconectados, el sistema colonial de prisiones operaba con la creencia de que los nativos respondían mejor a la violencia excesiva. Se trataba brutalmente a los reos con azotes y violencia sexual, se les negaba el alimento, se les sometía a trabajos forzados y se utilizaban sus cuerpos para experimentos médicos. En términos figurativos y literales, la prisión *desgastaba* el cuerpo del prisionero. Esto se justificaba con argumentos sobre la incompetencia de los nativos: la violencia corporal era necesaria al disciplinar no a sujetos racionales, sino a colectividades atadas por la tradición; de hecho, desde la India colonial hasta el Abu Ghraib contemporáneo se observa una relación *mimética* entre la barbarie asumida de los sujetos coloniales-nativos y los actos de violencia y terror que se utilizan para contenerlos. La necesidad de violencia se justificó con argumentos sobre la cultura tradicional contra los derechos universales.

La disciplina en los penales fue una preocupación continua. El informe del Comité para la Disciplina en los Penales, de 1838, fue el antecedente de ejercicios semejantes en 1864, 1877, 1889, 1892 y 1919-1920. En ellos se pusieron sobre la mesa los temas de la higiene y el hacinamiento en los penales; esfuerzos por crear diferentes clases de prisioneros; intentos por segregar a las mujeres, y por sustituir la mano de obra de los reos en obras públicas por trabajos intramuros.

⁹ Talal Asad, “On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment”, en Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (eds.), *Social Suffering*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 285-308.

Sin embargo, más que un enfoque singular en su “contenido”, la forma de estos recuentos resulta ilustrativa, pues aquí se encuentran implicadas prácticas de “negación plausible”. Estos registros de incriminación, obsesionados con visiones de un exceso de poder colonial, presentan a la autoridad imperial como una fuerza mejoradora, siempre responsable ante sus súbditos.¹⁰

En este contexto, Anand Yang ha explorado formas de resistencia contra la disciplina colonial.¹¹ Yang argumenta que la diferencia social *fuera* de los muros de los penales (la casta, la religión) se reproducía dentro de las prisiones como un marcador de estatus que obraba en contra de los esfuerzos por homogeneizar la población carcelaria.¹² Las protestas en torno al “rancho” (la alimentación común) subrayaban la prominencia política de la comida. Las protestas en los penales desafiaron en última instancia la idea misma de la encarcelación;¹³ desde los esfuerzos por proteger la porosidad entre la vida dentro y fuera de la cárcel hasta el uso de la identidad social contra el anonimato de la disciplina colonial.¹⁴ Efectivamente, el capítulo de

¹⁰ Casos de corrupción, tortura y negligencia burocrática ilustran la complejidad entre los régimen coloniales y las entidades políticas liberales: cada uno se basó en una infraestructura de rendición de cuentas —la “cadena de mando”— que intentó restar importancia al exceso (pero implicarlo) individualizándolo. Para consultar una exploración del liberalismo colonial y sus estructuras de negación plausible, véase Anupama Rao, “Problems of Violence, States of Terror: Torture in Colonial India”, en Steven Pierce y Anupama Rao (eds.), *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 151-185.

¹¹ Anand A. Yang, “Disciplining ‘Natives’: Prisons and Prisoners in Early Nineteenth Century India”, *South Asia*, vol. 10, núm. 2, 1987, pp. 29-45.

¹² Para consultar un importante ensayo sobre la segregación por género en la prisión, véase Satadru Sen, “The Female Jails of Colonial India”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 39, núm. 4, 2002, pp. 417-438.

¹³ Recordemos que en el periodo se había dado un gran cambio entre el castigo sin privación de la libertad y el que sí lo implicaba, caracterizado por el uso de objetivos, en el que se mantenía a los acusados que se encontraban en juicio en la cárcel como sitio de corrección *después* de la sentencia condenatoria.

¹⁴ Para consultar una brillante lectura antifoucaultiana sobre la resistencia popular al encarcelamiento, véase Peter Linebaugh, *London Hanged: Crime and*

Yang nos muestra que los delincuentes politizaron precisamente aquellos aspectos de la vida diaria —los alimentos, los sanitarios y la indumentaria— por medio de los cuales se les deshumanizaba.

Al mismo tiempo, la respuesta colonial al delito político era diferente. Para la década de 1890 se deportaba a los presos políticos, especialmente a aquellos que participaron en el “terror revolucionario”. El movimiento Swadeshi, de 1905, atestiguó homicidios de funcionarios coloniales y ataques violentos contra la propiedad del gobierno. Posteriormente, se deportó a Bal Gangadhar Tilak a Mandalay, y a Veer Savarkar a Port Blair. Cada vez más, desde los terroristas revolucionarios hasta M.K. Gandhi, una estancia en prisión, el máximo símbolo de la ilegitimidad del poder colonial, se volvería un elemento obligado para una vocación política de carácter nacionalista.¹⁵

Civil Society in the Eighteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Para estudios subcontinentales recientes, véase la etnografía de un penal en Calcuta, de Mahua Bandhyopadhyaya, *Everyday Life in a Prison: Confinement, Surveillance, Resistance*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2010, y el estudio clásico de Sumanta Banerjee, *The Wicked City: Crime and Punishment in Calcutta*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2009.

¹⁵ Además de estudios sobre individuos, desde M.N. Roy y Bhagat Singh hasta Subhas Chandra Bose y V.D. Savarkar, hay un gran *corpus* de estudios académicos sobre los movimientos Jugantar y Anushilan relacionados con el movimiento Swadeshi de Bengala; asimismo, existen (y van en aumento) valiosas obras sobre los itinerarios mundiales del terrorismo anticolonialista, con especial interés en las influencias de Mazzini y el movimiento Joven Italia; los fenianos irlandeses; los anarquistas franceses, alemanes y rusos, y el Partido Ghadar en Estados Unidos. A pesar de sus ideologías políticas divergentes, sugieren un ámbito significativo, aunque subexplorado, del pensamiento y el activismo anticoloniales que ha tendido a verse oscurecido por la asociación del nacionalismo indio con la no violencia de Gandhi. Algunos estudios sobre tales ideologías y prácticas revolucionarias mundiales son los siguientes: C.A. Bayly, *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Arun Coomer Bose, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1922: In the Background of International Developments*, Patna, Bharati Bhawan, 1971; Sugata Bose y Kris Manjpara (eds.), *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010; Partha Chatterjee, “Terrorism: State Sovereignty and Militant Politics in India”, en Carol Gluck y Anne Loenhaupt Tsing (eds.), *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*,

A tono con estas consideraciones, David Arnold ha analizado la vida del nacionalista como preso político.¹⁶ A diferencia de los reos comunes, los presos políticos provenían de clases medias o altas.¹⁷ Se les permitía el acceso a periódicos, tinta y papel, y estaban alojados cerca los unos de los otros. Irónicamente, el género de “escritos de la cárcel” —memorias políticas, diarios, autobiografías, meditaciones sobre la cultura y la historia indias— fue posible gracias a que la prisión colonial brindaba un espacio para la reflexión y un alejamiento de la agitación anticolonialista. Los nacionalistas de clase media experimentaron primero la vida en prisión con la intensificación del activismo anticolonial y muchos emprendieron prolongadas y amargas batallas para mejorar la vida en la cárcel. Sin embargo, Arnold nos recuerda que estaban familiarizados con la cárcel por la cultura literaria y popular, que representaban el penal como un lugar peligroso donde la jerarquía social se nivelaba y la vulnerabilidad física aumentaba. El encarcelamiento de personas de la clase media normalizó

Durham, Duke University Press, 2009, pp. 240-262; Isaac Land (ed.), *Enemies of Humanity: The Nineteenth Century War on Terrorism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008; Nicholas Owen, *The British Left and India: Metropolitan Anti-Imperialism, 1885-1947*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Mia Ramnath, *Haj to Utopia: How the Ghadar Movement Charted Global Radicalism and Attempted to Overthrow the British Empire*, Berkeley, University of California Press, 2012; Tilak Raj Sareen, *Indian Revolutionary Movement Abroad, 1904-1921*, Nueva Delhi, Sterling, 1984; Michael Silvestri, *Ireland and India: Nationalism, Empire and Memory*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009; Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism: The Shared Struggle for Freedom in the United States and India*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, y A.G. Noorani, *Indian Political Trials, 1775-1947*, Delhi, Oxford University Press, 2007.

¹⁶ David Arnold, “The Self and the Cell: Indian Prison Narratives as Life Histories”, en David Arnold y Stuart Blackburn (eds.), *Telling Lives in India: Biography, Autobiography and Life History*, Indiana, Indiana University Press, 2007.

¹⁷ Sobre el encarcelamiento de mujeres nacionalistas, véase Kamala Visweswaran, “Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

la experiencia en prisión, pero también plantea preguntas sobre la fidelidad de la memoria. Por ejemplo, aunque estuvo en la cárcel en Sudáfrica entre 1908 y 1913, Gandhi escribió *Satyagraha in South Africa* en el penal de Yeravda en 1923-1924.¹⁸ Para entonces, su experiencia en prisión se había convertido en una narrativa de conversión sobre los beneficios de la austereidad en ese lugar. Como el asceta y el monje, el preso sufría un proceso de pérdida y recreación radicales del ser mediante la disciplina corporal: el sufrimiento humano era transformador, por lo que uno podía atestiguar cómo el cuerpo se consumía como signo de una transformación ética más profunda.

La obra de Raj Chandavarkar, que precede a las interpretaciones sobre el carácter del sujeto resistente y el carácter del ser político dentro de los penales, ha desentrañado la espacialización del poder colonial en los escenarios urbanos de Bombay en el periodo de entreguerras.¹⁹ Sus análisis hacen énfasis en una institución social atrapada entre la autoridad burocrática colonial y el poder informal del vecindario. Chandavarkar argumenta que la liminalidad de la policía significó que podía ejercer su poder de manera arbitraria en contra de la gente y a la vez aliarse con ella contra el Estado y alentar “redes sociales informales [y] estructuras de poder locales”. Tales procesos de localización así como la estructura racializada de mando en el seno de la jerarquía policiaca produjeron el problema del “control policial sobre la policía”²⁰. Si la diferencia colonial se convirtió en una coartada para el enfoque en el castigo más que en la rehabilitación, como

¹⁸ Como se aclara posteriormente, no hemos incluido una discusión de la filosofía de Gandhi y sus consideraciones sobre la no violenta *satyagraha* o fuerza del alma, estudios sobre las tecnologías del ser de Gandhi ni trabajos sobre la protesta de Gandhi como práctica de la disciplina, sobre lo cual el texto clásico es quizás el de Ranajit Guha, “Discipline and Mobilize: Hegemony and Elite Control in Nationalist Campaigns”, en Ranahit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

¹⁹ Rajnarayan Chandavarkar, *Imperial Power and Popular Politics: Class, Resistance and the State in India, C. 1850-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

²⁰ David Arnold, *Police Power and Colonial Rule in Madras, 1859-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1986.

indica Yang, también definió a la policía como representante incómoda del poder, que estaba tanto dentro como fuera del Estado.²¹

LEGALIDADES E ILEGALIDADES

Durante su prolongada y accidentada trayectoria, la recaudación de rentas agrarias y el mantenimiento de la ley y el orden públicos constituyeron, en conjunto, la piedra angular del interés del Estado colonial en India.²² El Estado colonial tuvo acceso a sus súbditos principalmente por medio de redes ordenadas de relaciones de propiedad y de los mecanismos de la ley y el orden públicos, cada uno tocado por los planteamientos previos de los régimenes políticos indios en estos ámbitos. Con estas medidas también intentó contener y controlar, definir y disciplinar, y normalizar y naturalizar a los pueblos indios. Estas matrices enmarcaron y articularon distintas nociones de la persona y el sujeto, el individuo y la comunidad, recurriendo a esquemas “extrañeros” y “nativos”, así como a sus conjunciones.

En toda la India, las variedades de acuerdos relativos a las rentas que establecieron los régimenes coloniales tendían a ver a las personas

²¹ De hecho, los escritos de Chandavarkar sobre la cultura política de Bombay también constituyen un importante punto de partida para registrar las transformaciones infraestructurales del periodo de entreguerras, cuando el gobierno diárquico fomentó procesos de “localización” al delegar el poder sobre la educación, la salud pública y el gobierno municipal a las élites nativas. Como es bien sabido, esta estructura de gobierno bifurcada racialmente produjo el “efecto” de un gobierno representativo, al mismo tiempo que dejó a las autoridades provinciales sin la capacidad financiera para producir una legislación “mejoradora”. El retiro putativo del Estado colonial y la regionalización del poder político amplió el campo de acción de las élites nativas, mientras que por último las subordinó a la fuerza militar y a los poderes fiscales del centro. No obstante, la localización (junto con los privilegios limitados de las reformas de Montford en 1919) produjo una nueva política de la calle, el vecindario y la ciudad. El delito y el control policial desempeñaron un papel fundamental en este entorno en evolución.

²² Esta sección se basa en argumentos esbozados en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

como parte de los arreglos de tenencia y propiedad, que formaban parte de las colectividades, del orden agrario. En contraste, las imágenes que mediaban la noción de lo “individual” en los tribunales penales eran a la vez más claras y más complejas. Podría argumentarse que los procesos y los discursos de la ley moderna operaban con una noción heredada de “persona”; aquí se veía al individuo como un “todo” integrado, desprendible de la matriz de relaciones sociales y definible en términos de un conjunto distinto de necesidades. Dicha noción tiene un fuerte elemento normativo. En tanto que construcción de regímenes modernos de poder, es una manera de distinguir patologías, extender el control sobre ámbitos difusos e íntimos de la vida social y producir sujetos normalizados, temas que se exploraron antes. Ahora el punto es que en maneras inherentemente diversas y accidentadas, los discursos y las prácticas que tal noción genera subyacen en la constitución del delito, la criminalidad y lo criminal según la ley colonial en el sur de Asia.

Sin embargo, al mismo tiempo esta noción heredada de la “persona” y la retórica concomitante sobre el “imperio de la ley” se vieron comprometidas y calificadas de diversas maneras en la colonia india. Reiteramos esas tres situaciones. En primer lugar estaban los temas intratables de la raza en escenarios legales, no sólo expresados como proposiciones del “retraso” de los nativos, sino subrayados especialmente en “asuntos” penales que implican la presencia conjunta de lo europeo y lo indio. En segundo lugar, en la producción de la figura del delincuente, en lugar de acceder exclusivamente a lo “individual”, la ley colonial podía categorizar a una comunidad entera como una tribu-casta criminal. En sentidos inherentemente cargados de tensión, esto convertía a la comunidad a la vez en un individuo colectivo y en una colectividad individuada. Finalmente, el controvertido tema de los delitos “políticos” podía arrojar sus propias complejidades sobre la legitimidad del Estado, a la vez que revelaba variedades de contraideologías —desde el anticolonialismo hasta el sindicalismo, desde el marxismo hasta el nacionalismo hindú— al promover nuevos repertorios de protesta pública en el siglo xx.

Nada de esto debe sorprender. Después de todo, las heroicas autorrepresentaciones de la ley imperial estaban en tensión constante

con la procuración rutinaria de la justicia colonial, y con frecuencia se veían excedidas por ella. De hecho, al determinar el delito y fabricar al delincuente, la ley colonial solía ocuparse de concepciones “indígenas”, una y otra vez se basaba en los esquemas de rango y honor de las castas y las comunidades, y se valía incansablemente de las normas y las prácticas locales, todo ello por supuesto para sus propios fines. El establecimiento del delito y las construcciones de lo criminal en las prácticas y los discursos del derecho colonial-moderno fueron parte ineludible de los enredos imperiales y sus historias mutuas, implicando tanto a los colonizadores como a los colonizados.

La discusión de las legalidades-ilegalidades cotidianas, siempre junto a su interacción con la ley/justicia del Estado, requiere que repensemose la figura del “criminal”. Recordemos que de acuerdo con los dictados de la jurisprudencia colonial-moderna se cree que los intereses, las emociones y las motivaciones en una disputa, un conflicto o una violación a la ley surgen de los centros dinámicos de conciencia de los “individuos”. Tal es la presunción de la ley; no obstante, al mismo tiempo las emociones, las motivaciones y los intereses que hay en juego en las controversias y los conflictos deben abordarse como elementos integrados de la experiencia social y las relaciones cotidianas; por lo tanto, los contornos de la experiencia resuenan con la fuerza de contingencias culturales y circunstancias críticas.

Además, al considerar las legalidades y las ilegalidades de los siglos XVIII al XXI, las diversas infracciones a la ley giraron en torno a relaciones de poder estructuradas por el parentesco y el género, por la casta y la comunidad, y por la edad y la raza; matrices aparentemente “locales” pero sujetas a la autoridad gubernamental y a la ley estatal de diversas maneras. Actuar de acuerdo con intereses-emociones y remediar problemas realizando actos de solidaridad o atacando al “enemigo” siempre ha significado negociar o reafirmar estas relaciones de poder variadas y difusas pero íntimas.²³ Eso no es todo, pues tales

²³ Este enemigo podría/puede ser, por ejemplo, un pariente, un vecino o el amante del cónyuge, una bruja o un chamán, el Estado moderno o el súbdito de clase baja.

represalias y solidaridades siempre se han visto alejadas de esa frase impresionante que invoca la ley: “un desliz momentáneo de la razón”. Más bien, de variadas formas, tales solidaridades y represalias resonaron con significados que apuntalan los objetos diarios y las convenciones cotidianas del orden social, apoyando y sustentando pero también contradiciendo y excediendo estas definiciones.

Por último, cabe destacar que los símbolos, las metáforas y las prácticas del derecho colonial-moderno no eran simplemente esquemas externos, apartados del mundo de los súbditos indios; más bien, tales esquemas formaron simultáneamente una legalidad extranjera, una estrategia de ajuste y venganza y un conjunto de recursos que los pueblos desplegaron de manera selectiva. Fue por medio de tales medidas, superpuestas pero precisas, que los súbditos subcontinentales llegaron a definir nuevas patologías y a crear nuevas legalidades en el ámbito de la vida diaria, a la vez que elaboraban frescas formulaciones del orden en las comunidades. Una vez más, tales modalidades en la India imperial —que a la vez accedieron a la ley y la excedieron, sólo para fabricar nuevos significados para ella al tiempo que sucumbieron a sus seductoras estipulaciones— siguen encontrando configuraciones precisas en la India poscolonial.

Las consideraciones anteriores se han basado en las tendencias recientes de la antropología del derecho, que se han leído junto con la teoría social, el pensamiento crítico e historias imaginativas. Cuatro puntos destacan sobre la antropología jurídica, campo que aquí no abordaremos en detalle. Primero, la división dominante en las consideraciones del derecho en la etnografía generalmente implicó un interés en las “reglas”, en contraposición con una articulación de los “procesos”: mientras que las primeras buscaban analogías semejantes a la ley en todas las culturas, los últimos buscaron arraigar las legalidades y las ilegalidades en la resolución concreta de los procedimientos sociales.²⁴ Segundo, estas tendencias, aparentemente claras,

²⁴ Véase, por ejemplo, John Comaroff y Simon Roberts, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. Esta obra no sólo brinda un incisivo discernimiento del estado de la antropología jurídica, desde el trabajo de Malinowski y Radcliffe-Brown

podrían sin embargo opacar la interacción crítica entre la práctica, el poder y el proceso para restringir el conflicto social a una expresión atenuada de localidad, como una unidad inevitable e innatamente “tradicional-local-consuetudinaria”.²⁵ Tercero, esto es muy semejante

hasta la década de 1970, sino que abre nuevos campos en la etnografía de las legalidades y las ilegalidades, y especialmente explora la dinámica entre la estructura social y la acción individual. Sin embargo, para consultar otras expresiones, anteriores a tales preguntas, véase, de Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Londres, Basil Blackwell, 1955 (ed. en español: *Costumbre y conflicto en África*, Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009), y *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1967. Véase también Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Oxford, Berg Publishers, 1996 (1956). Algunos de los temas más amplios que están en juego en esta discusión se analizan en Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

²⁵ Esto se hace claro a partir del extenso estudio de Joan Vincent sobre la antropología jurídica, como parte de su notable análisis de la antropología, la política y la antropología política. Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990. También se destaca en June Starr y Jane Collier (eds.), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, y en Sally Engle Merry, “Anthropology, Law, and Transnational Processes”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, octubre de 1992, pp. 357-379; véase asimismo Laura Nader, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1991, y Comaroff y Roberts, *Rules and Processes, op. cit.* En el contexto de la antropología del sur de Asia, las cuestiones del conflicto y el poder con frecuencia encontraron expresiones bastante singulares e incluso curiosas mediante nociones de la “casta dominante” y de la “facción”. Véase, por ejemplo, M. N. Srinivas, “The Dominant Caste in Rampura”, *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 1, 1959, pp. 1-26; T.K. Oomen, “The Concept of Dominant Caste”, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 4, núm. 1, 1970, pp. 73-83; M. N. Srinivas, *Collected Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002; Henry Orenstein, *Gaon: Conflict and Cohesion in an Indian Village*, Princeton, Princeton University Press, 1965; David Hardiman, “The Indian ‘Faction’: A Political Theory Examined”, en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982; Oscar Lewis, *Village Life in Northern India*, Illinois, University of Illinois Press, 1958, y S.C.

a la manera en la que la oposición entre los procesos de debate tradicionales e inmutables y los sistemas de ley dinámicos y modernos gobernaron gran parte de lo escrito sobre el tema, incluido lo relativo al pluralismo jurídico.²⁶ En cuarto y último lugar, a tono con transformaciones más amplias en la antropología, ahora se cuentan historias bastante diferentes sobre los enredos entre la ley del Estado y las legalidades populares, lo (trans)nacional y lo local, la temporalidad y la espacialidad, y la autoridad y la alteridad.²⁷

Dube, “Caste Dominance and Factionalism”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 2, 1968, pp. 58-81. También véase Bernard S. Cohn, “Some Notes on Law and Change in North India”, en Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 554-574; Upendra Baxi, “Panchayat Justice: An Indian Experiment in Legal Access”, en M. Cappelletti y B. Garth (eds.), *From Access to Justice, vol. III: Emerging Issues and Perspectives*, Milán-Alphen aan den Rijn, Giuffré-Sijthoff & Noordhoff, 1979, pp. 341-386, y Robert M. Hayden, *Disputes and Arguments amongst Nomads: A Caste Council in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

²⁶ Esto lo aclara Sally Engle Merry, *Colonizing Hawai‘i: The Cultural Power of Law*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Merry, “Anthropology, Law, and Transnational Processes”, *op. cit.*, y Starr y Collier (eds.), *History and Power in the Study of Law*, *op. cit.* Véase también Patricia Ewick y Susan Silbey, *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Vincent, *Anthropology and Politics*, *op. cit.*, y Pratiksha Baxi, “Feminist Contributions to Sociology of Law: A Review”, *Economic and Political Weekly*, vol. 43, núm. 43, 2008, pp. 79-85.

²⁷ Sobre el sur de Asia véase, por ejemplo, Pratiksha Baxi, “Justice is a Secret: Compromise in Rape Trials”, *Contributions to Indian Sociology*, vol. 44, núm. 3, octubre de 2010, pp. 207-233; Erin P. Moore, “Gender, Power, and Legal Pluralism”, *American Ethnologist*, vol. 20, núm. 3, 1993, pp. 522-542; Leela Dube, “Conflict and Compromise: Devolution and Disposal of Property in a Matrilineal Muslim Society”, *Economic and Political Weekly*, vol. 29, núm. 21, 1994, pp. 1273-1284; Saurabh Dube, “Idioms of Authority and Engendered Agendas: The Satnam Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 30, núm. 4, 1993, pp. 383-411; Ishita Banerjee-Dube, “Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125, y Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.* Véase también Upendra Baxi, “‘The State’s Emissary’: The Place of Law in Subaltern Studies”, en Partha Chatterjee y Gyanendra

Para infundir vida a tal multitud de consideraciones recurrimos a tres ejercicios recientes que analizan las legalidades y las ilegalidades. Cada uno de ellos rescata la figura de lo “criminal” y la forma del “crimen” de las determinaciones impersonales de la ley estatal. En lugar de abstracciones cosificadas de la justicia colonial, se enfocan de forma diversa en el arraigo del delito y el delincuente en las relaciones diarias y las redes cotidianas de sentido y de poder afectadas, severamente, por la ley imperial y la autoridad gubernamental. Así, aquí se encuentran caminos rutinarios de legalidades e ilegalidades que tomaron forma a partir de la penuria y el hambre, del género y la sexualidad, y de la casta y la comunidad.

Comencemos con el texto clásico de Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*.²⁸ En el libro, el objetivo de Guha es situar al campesino como un agente-sujeto político consciente de la historia. Con este fin, analiza las rebeliones campesinas en el subcontinente durante todo el siglo XIX, para identificar las formas comunes y las ideas generales —o los “aspectos elementales”— de la insurgencia, la conciencia que dio forma a las actividades de los subalternos campesinos rebeldes. Entre las muchas aportaciones del trabajo de Guha al estudio del delito y la cultura, incluido el realce en los entramados entre pobreza y crimen, legalidad e ilegalidad, y penuria y rebeldía, apuntamos dos temas superpuestos: por un lado, los análisis y los énfasis de Guha revelan posibilidades de articulaciones más nuevas de legalidades e ilegalidades, tanto en la colonia como en la poscolonial; por el otro, al presentar al campesino in-

Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 257-264; Veena Das, “Subaltern as Perspective”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Authority among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009, especialmente los capítulos sobre la India poscolonial.

²⁸ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

surgente como contemporáneo exacto del dominio colonial, enteramente coetáneo con él, *Elementary Aspects* apunta a la importancia de reflexionar sobre las dominantes dualidades jerárquicas entre la tradición subalterna y la modernidad de la clase media. Ello acarrea una tremenda importancia para sondear críticamente las oposiciones que han caracterizado a los estudios históricos y antropológicos del delito y de la ley, los primeros obsesionados con el Estado colonial y los segundos enamorados de la “tradición” india.

El segundo caso concierne al enfoque de Padma Anagol en la tendencia más amplia de humillar a las “mujeres delincuentes”.²⁹ Ella presenta muchos casos de mujeres que habían sido violadas por familiares cercanos, especialmente sus cuñados; asimismo, ofrece ejemplos de mujeres de castas más bajas, desde Rakhuma, una jornalera que fue víctima de violación en su camino a los arrozales y a quien después se acusó de infanticidio, hasta una mujer mahar a quien su amante echó de su casa cuando quedó embarazada. En muchos casos, las mujeres que cometieron infanticidio fueron deportadas de por vida o enfrentaron encarcelamientos rigurosos, recusando las suposiciones de la fragilidad y la debilidad de la mujer. Anagol argumenta que la criminalización de las mujeres fue una respuesta a los anhelos en torno a la libertad de la mujer, que comenzaron con el ascenso del activismo de las mujeres, desde la escritura de autobiografías hasta la demanda de derechos políticos. Sus exploraciones llaman la atención sobre las intersecciones entre el poder disciplinario del Estado (sobre todo la vigilancia de la reproducción de la mujer por medio del sistema de registro de nacimientos y defunciones) y la moralidad de la comunidad, mientras que los funcionarios coloniales afirmaban constantemente que protegían a las mujeres de sus comunidades. Aquí se encuentra en juego la incómoda semejanza entre la violencia de la comunidad y la violencia del Estado.

El último ejemplo se refiere a la exploración, por uno de los autores del presente ensayo, de las intersecciones de la ley colonial-esta-

²⁹ Padma Anagol, *The Emergence of Feminism in India, 1850-1920*, Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2005.

tal con las legalidades populares-contemporáneas. Aquí se encuentra un estudio basado en un raro y rico archivo de disputas aldeanas, cuyos juicios se llevaron a cabo en los escalones más bajos de la jerarquía de las cortes imperiales.³⁰ Dube trabaja sobre la brecha que hay entre la limitada gama de hechos que se requieren para el juicio y la abundante información que brindan las declaraciones juradas. Esto posibilita trazar el juego entre las preocupaciones de las legalidades estatales ordenadas y los procesos de significación en el seno de las relaciones de la aldea. Así, el ensayo pone en tela de juicio la división insidiosa y hermética entre los procesos inmutables de debate, “tradicionales-folclóricos-populares”, y los sistemas jurídicos dinámicos, “coloniales-modernos-estatales”, para revelar una interacción formidable de las normas cotidianas, los deseos familiares y las legalidades extranjeras. Por un lado, las imaginaciones y las acciones de la ley colonial se refractaron y se recrearon para definir nuevas patologías y ajustar las recientes legalidades a la vida cotidiana de las comunidades; por otro lado, las nociones ya formuladas de delito y emoción, de propiedad y persona dentro del discurso y la práctica de la ley moderna fueron tranquilamente moduladas por la presencia recalcitrante de las “costumbres” y las “tradiciones” nativas, las prácticas no sancionadas de los sujetos subalternos.

PREDILECCIONES POSCOLONIALES

El periodo poscolonial presenta un problema para nuestros esfuerzos. No es sólo que los términos y las transformaciones del delito, la violencia y la ley en la India independiente constituyan temas complejos y vastos, sino que también hay diversas maneras de abordar y explorar estas cuestiones sobre las transformaciones contemporáneas del Estado y la sociedad. Todo lo que se asemeja a un estudio completo de tales temas escapa al alcance de este ensayo. Más adelante brindamos un recuento esquemático de sucesos críticos y transformaciones

³⁰ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

de política y evaluamos su repercusión sobre la ley, el delito y la vida diaria en la poscolonial.

Recuérdese ahora que el anticolonialismo cuestionó la “legalidad” del gobierno colonial y buscó volver ingobernable el subcontinente mediante la acción colectiva: la agitación popular y la política de la calle se plantearon contra la ilegitimidad de la ley colonial. Los años previos a la Partición y la independencia fueron testigos de la violencia *contra el Estado* acompañada de la violencia *entre comunidades religiosas*. Esto produjo el problema de cómo juzgar la violencia masiva y la falta de mecanismos legales por medio de los cuales perseguir a los perpetradores, fueran hindúes o musulmanes. Así, los académicos especialistas en la Partición se han centrado en la cuestión de cómo las comunidades sobreviven a las secuelas del trauma histórico cuando enfrentan la falta de reparación de los daños.³¹

El periodo posterior a 1947 ha atestiguado dos tendencias distintivas y aparentemente divergentes. Por un lado vemos la exitosa *desmovilización* del activismo popular mediante la institución de protecciones y salvaguardas constitucionales.³² Así, la protección legal

³¹ Hay un *corpus* bibliográfico nutrido y creciente sobre la Partición, desde el enfoque de la historia política hasta las memorias personales. Una pequeña muestra del tipo de trabajo que tenemos en mente incluye: Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Penguin Books India, 1998; Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2006; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Vazira Fazila-Yacoobali Zamindar, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

³² Cabe destacar que existen numerosos estudios históricos que relacionan la Constitución india con la Ley del Gobierno de India de 1935. Asimismo, existe una vasta literatura jurisprudencial sobre las ideas de los derechos y los deberes según se expresaban en la Constitución india; estudios sobre la relación entre los tribunales altos e inferiores; consideraciones sobre la cambiante balanza de poder entre los poderes Ejecutivo y Judicial, y estudios de formas *cuasi jurídicas* como los Comités de Investigación que se crearon tras la revelación de fraudes políticos y económicos o casos de violencia sociopolítica a gran escala como los motines

contra los *delitos sociales*, tales como la práctica de la intocabilidad y la violencia contra las mujeres, es un hecho social importante del paisaje poscolonial indio.³³ La región ha atestiguado simultáneamente cambios comunitarios. Conocemos la existencia de estos estudios, especialmente su potencial para incluir cuestiones del delito y la legalidad poscolonial desde otros ángulos, pero no es posible analizarlos en el presente artículo.

³³ Como sabemos, la casta, que se encuentra en el centro de los compromisos constitucionales con la justicia social, se convirtió en un indicador “semejante a la clase” de privación socioeconómica que requería acción afirmativa. Mientras tanto, la intocabilidad se abolió y se criminalizó su práctica y a sus practicantes. Para consultar un análisis sobre la relación entre la casta y las políticas de acción afirmativa en la India independiente, véase Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Delhi, Oxford University Press, 1984. El siguiente vínculo incluye una lista completa de los extensos y sustentados trabajos de Galanter sobre la práctica y la historia del derecho indios: <<http://marcgalanter.net/cv.htm>>.

Los temas de género conllevan sus propias complejidades, sobre todo porque atañen directamente a los vínculos entre la comunidad y la identidad así como a la relación entre la comunidad y el Estado. Las leyes personales se diferencian por comunidad religiosa y gobiernan la práctica del matrimonio, el divorcio, la manutención y la adopción para cada una de estas comunidades. (Cuando la conversión no es un problema, los matrimonios interreligiosos entran en el ámbito de la Ley de Matrimonios Especiales de 1954, que reemplazó a la ley anterior de 1872.) En el siglo xx, la Ley sobre la Shar'a, de 1937, y la aprobación de la Ley de Dissolución de Matrimonios Musulmanes de 1939, así como la reforma fragmentaria de la ley personal hindú de la década de 1950, que comenzó con la aprobación de la Ley de Matrimonio Hindú de 1955, buscaron eliminar las diferencias tradicionales y de sectas dentro de estas comunidades, con el fin de codificar la ley personal para estos grupos religiosos. En fechas más recientes, las comunidades minoritarias, especialmente las musulmanas, han encontrado que la identidad de la comunidad se ve cuestionada (y afirmada) en torno de crisis que tienen que ver con los “derechos de la mujer”. En relación con el tema de los derechos de las mujeres musulmanas, incluida una discusión sobre cómo éstos se han constituido históricamente en oposición a los derechos de las mujeres hindúes de castas altas, véase: Flavia Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Mary E. John, “Alternate Modernities? Reservations and Women's Movement in 20th Century India”, *Economic and Political Weekly*, vol. 35, núm. 43-44, 2000, pp. (WS)22-(WS)29; Nivedita Menon, “State/Gender/Community: Citizenship in Contemporary India”, *Economic and Political Weekly*, vol. 33, núm. 5, enero de 1998, pp. (PE)3-(PE)10; Mrinalini Sinha, *Specters*

te una creciente militarización del Estado, un gobierno que recurre a leyes excepcionales y la influencia creciente del secesionismo político y la violencia paraestatal.³⁴

Una manera de explicar estos procesos es ubicarlos en el periodo transformador que fue la década de 1970, cuando el proyecto de islamización de Zia ul-Haq, en Pakistán, coincidió con la declaración del estado de Emergencia Nacional en India (1975-1977), decretado por Indira Gandhi. Cada uno de ellos permitió la entrada de nuevos actores políticos al escenario nacional, ya fuera la aparición de lo que comúnmente se denomina “islam político” en Pakistán o las fuerzas antiCongreso, como el partido Janata (que incluyó al Jana Sangh), en India. Los sindicatos y la movilización de las mujeres parecen haber sufrido un golpe decisivo en Pakistán.³⁵ En India, el periodo posterior a la Emergencia atestiguó el ascenso de los esfuerzos de la gente que no pertenecía a un partido, así como el de un movimiento en pro de las libertades civiles que tomó en sus manos asuntos de la violencia

of Mother India: The Global Restructuring of an Empire, Durham, Duke University Press, 2006; de Rajeswari Sunder Rajan, “Shah Bano”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 3, 1989, pp. 558-582, y “The Ameena ‘Case’: The Female Citizen and Subject”, en Rajeswari Sunder Rajan, *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 41-71. Para consultar estudios sobre los derechos de las minorías tal como aparecen en la Constitución en general, véase Shefali Jha, “Secularism in the Constituent Assembly Debates, 1946-1950”, *Economic and Political Weekly*, vol. 37, núm. 30, 2002, pp. 3175-3180; Neera Chandoke, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Ralph Retzlaff, “The Problem of Communal Minorities in the Drafting of the Indian Constitution”, en R.N. Spann (ed.), *Constitutionalism in Asia*, Londres, Asia Publishing House, 1963.

³⁴ Véase, por ejemplo, Ujwal Kumar Singh, *The State, Democracy, and Anti-Terror Laws*, Nueva Delhi, Sage, 2007.

³⁵ Véase Asma Jahangir y Hina Jillani, *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction? A Research Study of the Hudood Ordinances and their Effect on the Disadvantaged Sections of Pakistan Society*, Lahore, Rohtas Books, 1990; Ayesha Jalal, “The Convenience of Subservience”, en Denis Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, Macmillan, 1991, pp. 77-114; Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*, Londres, Hurst, 2009, y Saadia Toor, *The State of Islam: Culture and Cold War Politics in Pakistan*, Londres, Pluto Press, 2011.

del Estado, desde la muerte en prisión hasta la masacre de civiles a manos del ejército.³⁶

Ahora, los movimientos populares en India han subrayado la contradicción entre la democracia popular y las fuerzas estatales de diversas maneras, entre las que se encuentran las luchas contra el desplazamiento masivo para la construcción de infraestructura estatal (de lo cual el ejemplo mejor conocido es quizá el de Narmada Bachao Andolan); las demandas de justicia, en foros nacionales e internacionales, para las víctimas del desastre de Union Carbide, en Bhopal; las exigencias de los dalit de que se reconozca internacionalmente la discriminación de castas; las luchas urbanas contra la demolición y el desalojo de inmuebles en casi todas las ciudades indias hoy día; las batallas legales por la despenalización de la homosexualidad; el reconocimiento de la prostitución como un trabajo, y los esfuerzos de las comunidades adivasi politizadas por recusar patrones de acumulación agresiva de las industrias estatal y privada en las regiones del centro de India, ricas en minerales. Estas luchas, muchas auxiliadas por el ascenso del litigio de interés público y la intervención de abogados progresistas, han expandido el ámbito del activismo legal e imputado al Estado de *crímenes contra el pueblo*.³⁷ Aunque las fuerzas estatales con frecuencia logran aplastar las iniciativas populares, las

³⁶ Véanse los informes de determinación de los hechos de la Unión de los Pueblos por los Derechos Democráticos (Delhi), las notables actividades del Comité de Libertades Civiles de Andhra Pradesh, los escritos y el activismo del miembro de dicho comité, más adelante fundador del Foro de Derechos Humanos, K. Balagopal <<http://balagopal.org/>>. También, Ujwal Kumar Singh, *Political Prisoners in India*, Delhi, Oxford University Press, 2001.

³⁷ En este sentido podemos pensar en la obra de un académico que consideramos el fundador de los estudios jurídicos en India, Upendra Baxi <<http://upen drabaxi.net/documents.html>>; los escritos del especialista en estudios jurídicos Rajeev Dhavan, y los trabajos del Colectivo de Abogados y de algunos de los abogados relacionados con esta iniciativa a lo largo de los años, como Indira Jaisingh, Colin Gonsalves y Mihir Desai. El campo contemporáneo del activismo legal, incluido el giro hacia las leyes internacionales de derechos humanos, sucede a este primer momento, que surgió de las experiencias del estado de Emergencia y de Naxalbari en la década de 1970.

legalidades alternativas siguen siendo una fuerza potente para denunciar las políticas del Estado indio contra la gente.

Un último y notable conjunto de transformaciones contemporáneas concierne a los efectos de la reforma neoliberal promercado en la gobernanza legal.³⁸ Las clases medias de India (término que, cabe destacar, es una categoría aspiracional más que un descriptor de la realidad social) parecen estar retirándose de la sociedad a sus enclaves privatizados, a la vez que propugnan su apoyo a las políticas contra los pobres, como el desalojo de los barrios marginales, las medidas contra los vendedores ambulantes y la zonificación residencial para parques y áreas verdes.³⁹ Al mismo tiempo, cambios en el campo, como la contracción del acceso de los agricultores al crédito y la apropiación de tierras para la creación de zonas económicas especiales, están haciendo que la agricultura deje de ser viable a la vez que empuja a gran número de migrantes a zonas urbanas. Estas comunidades en crisis buscan refugio en economías ilícitas o subterráneas y una existencia criminalizada, pero también se organizan en torno a identidades religiosas y étnicas que se han vuelto potentes espacios de conflicto violento.

³⁸ Con base en la descripción que hace Sudipta Kaviraj en cuanto a que la transición poscolonial muestra la lógica de la “revolución pasiva”, Partha Chatterjee ha argumentado que el neoliberalismo indio está marcado por divisiones entre la sociedad “civil” y la “política”. Además, Chatterjee utiliza la teorización del economista Kalyan Sanyal de la “acumulación originaria” para abordar las transformaciones de la economía política en este periodo. Véase Partha Chatterjee, “Classes, Capital and Indian Democracy”, *Economic Political Weekly*, vol. 43, núm. 46, noviembre de 2008, pp. 89-93; Sudipta Kaviraj, “A Critique of Passive Revolution”, *Economic and Political Weekly*, vol. 23, núm. 45-47, noviembre de 1988, pp. 2429-2433, 2436-2441 y 2443-2444, y Kalyan Sanyal, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality, and Postcolonial Capitalism*, Delhi, Routledge, 2007.

³⁹ Hay numerosos estudios sobre la nueva política de las clases medias urbanas en India. Sobre Delhi y Mumbai, respectivamente, véase, por ejemplo, Amita Baviskar, “Urban Exclusions: Public Spaces and the Poor in Delhi”, en Bharati Chaturvedi (ed.), *Finding Delhi: Loss and Renewal in a Megacity*, Nueva Delhi, Penguin, 2010, pp. 3-15, y Arvind Rajagopal, “The Violence of Commodity Aesthetics: Hawkers, Demolition Raids, and a New Regime of Consumption”, *Social Text*, vol. 19, núm. 3, pp. 91-113.

Una vez más proporcionamos tres ejemplos que reflexionan sobre la coexistencia contradictoria de la protección estatal con la culpabilidad del Estado en el periodo poscolonial. Todos estos esfuerzos exploran cómo las determinaciones impersonales de la ley, ahora con sus proyecciones claramente articuladas del ciudadano modulado por la casta y el sujeto con género (así como su dependencia tácita de las divisiones entre la “mayoría” y a “minoría”), siguen produciendo nuevas paradojas para la procuración de justicia en la India contemporánea. Es decir, estos tres ejemplos revelan las intimidades peculiares entre las comunidades vulnerables —los dalit, los musulmanes y las mujeres— y el Estado poscolonial, para subrayar la importancia de la ley y el delito como ámbitos clave del compromiso político entre los ciudadanos y el Estado.

Anupama Rao ha abordado la reinscripción de la vulnerabilidad de los dalit por medio de las mismas leyes y disposiciones constitucionales que tienen como objetivo proteger a los dalit de la violencia de las castas superiores.⁴⁰ Al analizar un caso de “atrocidad de castas”, el homicidio de un kotwal dalit en la escalinata de un templo Hanuman en la zona rural de Maharashtra en 1991, Rao incursiona en la forma inesperada en que las rigurosas leyes, como la ley de prevención de atrocidades, de 1989, pueden volverse inútiles. La autora se concentra en dos aspectos del fracaso judicial en la protección de los dalit. El primero implica las alianzas locales, que permiten el encubrimiento policial y el mal manejo burocrático. El segundo involucra, más significativamente, una contradicción en la articulación de las leyes contra las atrocidades. Este último asume el funcionamiento de una conciencia de casta colectiva como la “causa” detrás de la violencia contra los dalit, aunque los casos de atrocidades se adjudican como cualquier otro asunto, es decir, con la individuación del delito. Rao argumenta que la contradicción entre la causa colectiva y el castigo individuado reproduce el estatus excepcional de los dalit como sujetos-ciudadanos vulnerables y en riesgo.

⁴⁰ Anupama Rao, “Death of a Kotwal: Injury and the Politics of Recognition”, en Sahil Mayaram, M. S. S. Pandian y Ajay Skaria (eds.), *Subaltern Studies XII*, Nueva Delhi, Permanent Black-Ravi Dayad Publisher, 2005, pp. 140-187.

En el segundo ejemplo, Rajeswari Sunder Rajan se ha concentrando en Phoolan Devi (la reina bandida) y en su rendición para cuestionar las representaciones comunes de la vulnerabilidad femenina, especialmente al analizar el poder de la mujer proscrita en sus negociaciones con el Estado poscolonial.⁴¹ Cuando Phoolan Devi justificó su recurso al bandidaje como una forma de venganza por la violencia de las castas superiores contra las inferiores, en particular contra las mujeres de estas comunidades, ella articuló una narrativa que guarda semejanzas sorprendentes con los cercanos paradigmas modernos del castigo descentralizado. Aquí, Sunder Rajan advierte la equivalencia entre la exclusión estructural que ejercen las élites de las castas y el Estado, por un lado, y la generación de un reinado de terror a manos de los dacoits mediante el uso de la violencia dirigida en el valle de Chambal, por el otro. El último utiliza un modelo de justicia popular, que resulta profundamente perturbador porque cuestiona explícitamente el derecho exclusivo del Estado sobre el castigo, mediante el recurso de la venganza popular. En el caso de la rendición negociada de Phoolan Devi, sucede además que su género se ignoró y se sobresimbolizó a la vez, lo que indicó la dificultad de aprehender a la proscrita como una “mujer asesina” más que como el sujeto muerto o moribundo.

He aquí el último ejemplo. Tanika Sarkar ha abordado el isomorfismo de las mujeres con la comunidad, con el fin de analizar la política de la muerte o la lógica necropolítica de los pogromos de Gujarat, en 2002.⁴² Combinando el reportaje crítico, el análisis académico y la sensibilidad literaria, su obra subraya la importancia de la violencia sexual al centrarse en cómo se utilizaron, se mutilaron y se descartaron los cuerpos de las mujeres durante la matanza en la India occidental. Sarkar argumenta que las formas y las lógicas simbólicas de la violencia expresaron fantasías escalofriantes de venganza hindú y aniquilación histórica del otro (musulmán). Aquí, la intimi-

⁴¹ Rajan, *The Scandal of the State*, op. cit.

⁴² Tanika Sarkar, “Semiotics of Terror: Muslim Children and Women in Hindu Rashtra”, *Economic and Political Weekly*, vol. 37, núm. 28, 2002, pp. 2872-2876.

dad de la violencia sexual, específicamente como una forma de terror de género, fue una violación a la comunidad musulmana.

Como han hecho notar otros autores, el estatus de Gujarat como un “milagro” del desarrollo depende de su profunda historia de división comunal, de la expropiación de propiedades de los musulmanes y de su exclusión de la vida pública en el estado. Así, el neoliberalismo ha proporcionado un encubrimiento efectivo a los intentos de limpieza étnica.⁴³ En este escenario, los énfasis de Sarkar nos permiten marcar un conjunto más amplio de cambios importantes en el delito, la ley y la política en la India contemporánea.⁴⁴ Ahora, nuevos repertorios de delitos, incluidos los perpetrados por funcionarios estatales, son reivindicaciones nuevas con visibilidad pública —y, por lo tanto, también demandas de reconocimiento social— así como indicadores de transformaciones más profundas de la política poscolonial. Cada vez más, los espectáculos de violencia y delito son, en sí mismos, escenarios de política y gobernanza, más que sólo el exceso aberrante de esta última.

⁴³ Véase Nalin Mehta y Mona G. Mehta (eds.), *Gujarat Beyond Gandhi. Identity, Conflict and Society*, número especial de *South Asian History and Culture*, vol. 1, núm. 4, octubre de 2010. También véase el estudio reciente sobre la segregación espacial de los musulmanes en la India urbana: Laurent Gayer y Christophe Jaffrelot (eds.), *Muslims in Indian Cities: Trajectories of Marginalization*, Londres, Hurst, 2012.

⁴⁴ Es el caso, especialmente debido a la centralidad geopolítica del sur de Asia, para la guerra contra el terrorismo emprendida por Estados Unidos. Sobre este tema, cabe mencionar el reportaje, sensible políticamente, de Ahmed Rashid, al igual que las provocaciones teóricas de Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Cornell, Cornell University Press, 2005. La coyuntura actual también ilustra el efecto local de preocupaciones mundiales sobre el “terror musulmán”; por ejemplo, en relación con la migración de pobres de Bangladesh a la India, o con la politización de los derechos de la mujer musulmana en la región. Como sabemos, tales intervenciones surgen desde discursos de derechos mundiales que afirman “salvar” a la mujer musulmana, hasta delitos de honor y disciplina pública que emplean el cuerpo de la mujer para establecer, en torno al estatus social, la identidad comunitaria y el privilegio masculino y sus ansiedades.

5. ¿CONOCES TU HISTORIA?

Si conoces tu historia, entonces sabrás de dónde vienes...

BOB MARLEY, *Buffalo Soldier*

Me encontraba en el lugar correcto, pero debe haber sido
el momento incorrecto...

DR. JOHN, *Right Place, Wrong Time*

Algo está pasando, pero no sabe qué es. ¿O sí, Sr. Jones?

BOB DYLAN, *Ballad of a Thin Man*

No hay motivo para agitarse, dijo gentilmente el ladrón
[al bufón...] Tú y yo hemos pasado por eso y sabemos
que no es nuestro destino, así que no hablemos con false-
dades, se está haciendo tarde.

BOB DYLAN, *All Along the Watchtower*

Cristo, sabes que no es fácil.

JOHN LENNON, *The Ballad of John and Yoko*

Hoy día hay muchas afrentas en el aire. Un pequeño subconjunto de ellas concierne a la barrera que confronta las representaciones académicas occidentales y de estilo occidental de la religión hindú y la cultura india. En estos tiempos de identidades en aumento, los conflictos no resultan sorprendentes. Lo que los hace escandalosos es su alojamiento en las afrentas de la nación y del Occidente:¹ en la primera, mediante agresivas forjaduras de religión-cultura nacional y, en

¹ Una discusión más amplia de los escándalos del Occidente y la nación se encuentra en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

la segunda, por medio de constantes ficciones, o representaciones a la inversa, de la autoridad occidental. Más allá de tales afirmaciones, varios académicos occidentales han deambulado en un confuso aturdimiento, como el Sr. Jones de Bob Dylan, conscientes de que algo está pasando pero sin saber exactamente qué es, con sus mejores intenciones traicionadas por la furia inexplicable de otros. Asimismo, ha habido distintas respuestas, y algunas de las más sabias han seguido el espíritu existencialista y la sensibilidad epistemológica que expresó el ladrón al bufón en *All Along the Watchtower* de Dylan. En conjunto, se encuentran en juego texturas, enredos y jirones de modernidad e identidad, de conocimiento académico y sus desencantos, que hay que desentrañar y analizar.

Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances, editado por Mathew N. Schmalz y Peter Gottschalk,² nos lleva en esta dirección. En estructura y sustancia, el libro está integrado por (e interviene en) una serie de “controversias” públicas y “zonas de conflicto” putativas en el presente. Cabe destacar que estas controversias y zonas de conflicto se han definido tanto por el incesante clamor contemporáneo por la tradición, la cultura y la identidad como por las cambiantes configuraciones académicas de la historia, la religión y el poder. Al abordar con frecuencia las controversias y las zonas de conflicto explícitamente, y por momentos de manera implícita, el volumen invita a reflexionar con detenimiento sobre sus muy amplias implicaciones.

Al menos tres conjuntos de preocupaciones críticas están implicados. El primero comprende temas de continuidad y ruptura entre regímenes precoloniales y el gobierno colonial en el subcontinente indio, que también lleva a un primer plano la dinámica entre la metrópoli y las colonias, y entre el colonizador y el colonizado. En segundo lugar, siguiendo tales debates, se encuentran las cuestiones del lugar de las categorías occidentales en las interpretaciones de los

² Mathew N. Schmalz y Peter Gottschalk (eds.), *Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances*, Albany, State University of New York Press, 2011.

mundos no occidentales, que giran en torno a conceptos de sincretismo, feminismo e historicismo. Por último, y lo que más llama la atención, son las cuestiones cruciales de la agresiva recepción de trabajos académicos en el terreno que exploran, que subrayan el carácter conflictivo y contradictorio de los mundos contemporáneos. En el siguiente recuento abordaré cada una de estas preocupaciones, según se expresan en *Engaging South Asian Religions*.

CUESTIONES COLONIALES

En los últimos años ha habido un violento debate en el ámbito histórico-académico sobre la India colonial que revela una profunda división, con frecuencia expresada como una formidable fisura, entre concepciones de colonia e imperio que compiten entre sí. Aquí, escritos sobresalientes del siglo XVIII y principios del XIX en India, que han corregido nuestra comprensión de ese periodo, basan cuestiones de culturas coloniales principalmente en temas relativos a la formación del Estado y procesos de la economía política. No resulta sorprendente que estas obras puedan conferir una especie de privilegio heurístico innato a las continuidades, en el Estado y la sociedad, entre los regímenes indios y el dominio colonial.³ A la inversa, en una gran cantidad de obras innovadoras sobre los pasados indios —en el corazón de los estudios subalternos y el estudio académico poscolonial—, los términos del poder colonial suelen aparecer como propuestas irrefutables de historia. De ello se deriva que tales obras puedan ofrecer una prerrogativa analítica previa a la introducción, por el

³ Por ejemplo: C.A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; así como Norbert Peabody, “Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India”, *Comparative Studies of History and Society*, vol. 43, núm. 1, 2001, pp. 819-850.

dominio colonial, de rupturas putativas en la historia del subcontinente indio.⁴

En *Engaging South Asian Religions*, el capítulo de Peter Gottschalk interviene en este debate con gran imaginación y revela que los primeros argumentos insinúan la importancia de prestar atención a los atributos y los límites particulares de los procesos coloniales, mientras que los últimos anuncian la preponderancia de sondear las amplias estipulaciones y efectos del poder imperial.⁵ Gottschalk se concentra en las estrategias para recabar la información utilizadas en el censo que emprendieron los británicos en India, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX. Aventurando una posición entre las extremas polaridades de continuidad y discontinuidad en tales modalidades entre los régimenes precoloniales y coloniales, argumenta: “si bien había algunas continuidades de categorías de identidad y estrategias para recabar información en la India británica, la completitud de la matriz general de epistemologías interrelacionadas que proporcionaban tanto el contexto del conocer como las categorías que moldeaban su contenido, representan grandes desviaciones de las tradiciones previas en el sur de Asia”. En este sentido, el capítulo pone la mira en la mecánica misma de la clasificación, las técnicas de mapeo demográfico basadas en las ciencias naturales, desarrolladas en Europa, y las formaciones de epistemologías entrelazadas que reforzaron los resultados del censo en India. Así, Gottschalk desentraña proféticamente los componentes que conforman un paradigma, a la vez que se queda con las posibilidades productivas de las orientaciones contrarias a la colonia y el imperio en el estudio histórico-académico sobre el sur de Asia.

⁴ Véase una discusión más amplia en Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

⁵ Para otros estudios que combinan ambos enfoques, véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

El capítulo de Gottschalk va más allá. Al referenciar la interacción de los sistemas metropolitanos de clasificación con los esquemas imperiales de categorización, subraya la importancia de interpretar el “hogar” y la “colonia” como partes de un campo analítico mutuo.⁶ La importancia de la medida se confirma por el hecho de que tales pasos en el estudio académico sobre el sur de Asia se hayan emprendido apenas en años recientes.⁷

William Pinch lleva a cabo tareas relacionadas, de manera particular, en su densa y vívida narrativa del cadáver, el carisma y la canonización de san Francisco Javier. Su capítulo se articula implícitamente contra las proposiciones poscoloniales dominantes que, siguiendo la obra de Edward Said, *Orientalism*,⁸ con frecuencia conceden una eficacia sin par al poder colonial y con ello socavan la agencia de los colonizados en los enredos entre los mundos occidentales y los no

⁶ Por ejemplo, de Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991; *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992, y *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Burgeoning World*, Berkeley, University of California Press, 1997. No obstante, como admite el mismo Gottschalk, sus exploraciones habrían sido más ricas si hubiera comparado explícitamente las modalidades del censo en India con las de Gran Bretaña.

⁷ Por ejemplo, Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Sudipta Sen, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*, Nueva York, Routledge, 2002; Sumathi Ramaswamy, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, University of California Press, 2004; Michael H. Fisher, *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600-1857*, Delhi, Permanent Black, 2004; Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Antoinette M. Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁸ Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978 (ed. en español: *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo, 2008).

occidentales.⁹ Por una parte, Pinch descubre que el lugar de comunidades subalternas humildes en el sur de India influye en una amplia gama de procesos de carisma y canonización; registra la forma en que sucesos aparentemente poco importantes en los confines más lejanos de las colonias pueden influir en sucesos clave en el corazón mismo de la metrópoli. En un sentido relacionado, sigue la pista de las divisiones y las disensiones entre importantes actores europeos, según se manifiestan en estos patrones. Esa maniobra da un giro distinto a las recientes discusiones sobre las “tensiones del imperio”;¹⁰ en este caso, las controversias con lo que puede llamarse el imperio de Cristo. Juntos, estos dos capítulos expresan la diversidad del estudio académico que marca las interpretaciones de las religiones en el subcontinente, diversidad característica de *Engaging South Asian Religions* en su conjunto, y también apuntan a problemas más amplios de las disputas y conjunciones entre el conocimiento y el poder occidentales y los significados y las prácticas del sur de Asia.

UNIVERSALES Y PARTICULARRES

La división entre las afirmaciones de universalidad de la teoría occidental y las atribuciones de particularidad a las religiones del sur de Asia constituye precisamente el *locus* de las consideraciones críticas de Arvind Mandair sobre el conocimiento de los mundos y los mundos del conocimiento, desde el pensamiento de Hegel hasta la teoría poscolonial. Su capítulo pone en primer plano el escándalo de lo colonial y el ultraje del imperio. Sin timidez ni falto de espíritu, Mandair emprende un recuento con carácter, al dar el importante paso para buscar penetrar en los protocolos de la filosofía europea a fin de desentrañar sus arrogancias constitutivas y sus limitaciones

⁹ Una discusión más extensa sobre este tema se encuentra en Saurabh Dube, “Terms that Bind: Colony, Nation, Modernity”, en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 8-10.

¹⁰ Cooper y Stoler (eds.), *Tensions of Empire*, op. cit.

formativas. Mandair se centra principalmente en *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel, a la vez que retoma consideraciones de otras corrientes de conocimiento occidental sobre “fenómenos índicos”, para desnudar los rasgos jerárquicos en el pensamiento “históricista” del tiempo y el espacio, de Europa e India, y de la filosofía y la religión.

El capítulo de Mandair contiene un amplio material de reflexión, no sólo en sus densas descripciones sino también en sus muchas digresiones; todas, parte de una pieza compleja que progresó con rapidez y logra mucho. Los problemas van desde la “negación de contemporaneidad”¹¹ entre las religiones índicas y la historia europea hasta los requisitos de reconfigurar lo universal y lo particular en nuestro propio presente. Al mismo tiempo, los procedimientos de Mandair plantean preguntas clave sobre las críticas poscoloniales de Occidente y Europa, del conocimiento y el poder. Aquí subrayo algunos de estos problemas por medio de un poco de conversación animada.

Comenzaré con el uso que hace Mandair del término “historicismo”, un eje de su capítulo. Derivado de los influyentes argumentos de Dipesh Chakrabarty,¹² el uso que hace Mandair de la categoría es a la vez demasiado amplio y demasiado circunscrito, por lo que está marcado por ambigüedades y contradicciones, entre las cuales algunas son productivas, pero otras no tanto. Para comenzar, conforme a las más recientes críticas del historicismo, Mandair no registra sus prolongadas genealogías y distintos usos en la historiografía y la filosofía. Por supuesto, admito que desde un inicio la falta de consenso caracteriza a esta noción, muy debatida y articulada de diversas maneras. Al mismo tiempo, me refiero a discusiones sobre el historicismo, implicadas en la práctica filosófica e histórica —por ejemplo, de Vico, Herder y Hamman— que adquirió manifestaciones diversas pero agudas durante el siglo XIX, cuando se inventó el término. Tales expresiones de historicismo se emplearon de diversas maneras: el

¹¹ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

¹² Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

principio de la individualidad (aunque con frecuencia buscaron una historia universal); críticas de una razón abstracta y expansiva, así como del “prejuicio de los filósofos de que en algún sentido espiritual los conceptos precedían a las palabras”; reafirmaciones de la centralidad del lenguaje y la experiencia histórica, y sutiles inclinaciones hacia las interpretaciones hermenéuticas, a diferencia de las analíticas;¹³ es decir, también distintas formaciones e insinuaciones específicas de lo que Isaiah Berlin¹⁴ ha descrito notablemente como la “Contrailustración”, “el gran río del romanticismo” que corrió del siglo XVIII al XIX, cuyas aguas también se derramaron en los tiempos y los terrenos que han venido después.

Se encuentra en juego mucho más que objeciones terminológicas sobre la palabra y la categoría del historicismo; de hecho, la singular interpretación del historicismo de Mandair forma parte de una tendencia, más extensa, a soslayar las distinciones críticas, y no meramente las diferencias empíricas, en las tradiciones occidentales del conocimiento y el saber. Por un lado, esto elimina la forma en que algunos de los procedimientos clave, que Mandair defiende, comparten características con esta otra declaración del historicismo moderno de las propensiones hermenéuticas y su cuestionamiento de los elaborados protocolos de una razón interminablemente analítica. Por otro lado, impulsa a Mandair a hacer burdas afirmaciones sobre que el conocimiento occidental de ahora es el mismo —y las tradiciones del sur de Asia siempre son diferentes—, en una forma en que el colonialismo, la cristiandad, la raza, el historicismo y el nacionalismo en Occidente se equiparan entre sí y se vuelven en contra el uno del otro, tendenciosa y tautológicamente. En conjunto, todo ello atropella los intentos de sondar prudentemente la dinámica de largo alcance entre la ilustración y el imperio, la razón y la raza, la modernidad y el colonialismo, y, de hecho, entre marcos historicistas y

¹³ Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 247.

¹⁴ Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24.

esquemas desarrollistas, lo que también deja entrever el importante énfasis de Mandair sobre la entrada cautelosa a los protocolos del pensamiento europeo.

En realidad, esto no es todo. Al asumir que el historicismo se encuentra en formas *a priori*, Mandair analiza de modo insuficiente sus diferencias de énfasis frente a las formulaciones de Chakrabarty sobre la cuestión. Éstas dependen de la engañosa exploración de Mandair sobre cómo el historicismo en realidad se basa en una negación de la historia, que él respalda en su sentido estricto, y en cierta medida contrasta con la lectura de Chakrabarty¹⁵ sobre el pensamiento historicista *contra* los mundos de vida heterogéneos, en los que la práctica histórica nunca puede escapar completamente de las presuposiciones desarrollistas. También es lógico que la distinción de Chakrabarty entre las orientaciones analíticas y las disposiciones hermenéuticas adquiera preponderancia en el capítulo, aunque Mandair no introduce el tema conscientemente.¹⁶ En la práctica, Mandair combina tretas que consisten en desenmascarar mordazmente la ideología y sus mundos, o el impulso analítico, con procedimientos de prestar atención cuidadosa a las características constitutivas del conocimiento y sus universos, o el imperativo hermenéutico.¹⁷ Hay ambigüedad

¹⁵ Véase de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*, y *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, Chicago University Press, 2002.

¹⁶ Todo ello conlleva amplias implicaciones, y más adelante se analizarán las distinciones entre los procedimientos analíticos y los hermenéuticos, por ejemplo.

¹⁷ Las orientaciones analíticas también se conocen como racionalistas y progresivistas. Privilegian la capacidad de la razón, al buscar recrear el mundo a su imagen. Estas orientaciones han surgido con frecuencia unidas al modelo analítico: “el analítico (*análisis* es un término básicamente matemático y lógico) requiere la selección y el aislamiento de los factores, políticos o económicos [...] a los que es] dado un estatus explicativo privilegiado”. En contraste, el modelo hermenéutico ha implicado la “interpretación de la analogía de leer un texto en su totalidad literaria y filológica (a diferencia del análisis lógico)” tratando a la historia misma como “un asunto no de ver, como sucedería con la tradición y la etimología, sino de leer, descifrar e interpretar”. Los protocolos hermenéuticos a menudo se han vinculado con expresiones de historicismo (Kelley, *Faces of History*, *op. cit.*,

des y silencios productivos que nos invitan a seguir reflexionando sobre su lugar y presencia en el capítulo y en el libro;¹⁸ de hecho, a pesar de las palabras en ocasiones bruscas, ha sido con un espíritu genuino de investigación cautelosa, más que con una intención obstinada de señalar con el dedo e insultar, que he intentado dar a conocer los términos y las texturas de los argumentos e intereses de Mandair, en registros críticos relacionados pero distintos.

No hay resoluciones fáciles a las cuestiones de las categorías, a pesar de propuestas que cómoda (o incómodamente) se deslizan detrás de sus exageradas afirmaciones y simplemente (o ansiosamente) se sacuden su insoportable carga. Dicho de otra forma, resulta útil considerar los requisitos de analizar la *insuficiencia* y la *indispensabilidad* simultáneas de las categorías (y, en realidad, de las teorías, las univer-

pp. 247-262). Cuando menos durante los últimos dos siglos, en las humanidades inspiradas socialmente y las ciencias sociales con inflexión humanística, lo analítico y lo hermenéutico han encontrado varias combinaciones, un término que por sí mismo implica diferentes discusiones (por ejemplo, Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*; y de Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.* y *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010).

¹⁸ Permítaseme proporcionar sólo un ejemplo de cada una de dichas orientaciones contrarias y sus entrecruzamientos, que también sustentan parcialmente mis comentarios y críticas anteriores a los argumentos de Mandair. El impulso hermenéutico se manifiesta a sí mismo cuando, siguiendo a Wilhelm Halbfass (*India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988), Mandair reconoce cómo “los materiales indológicos recién descubiertos afectaron las interpretaciones europeas de la filosofía, la historia de la filosofía y, más directamente, la relación entre la religión y la filosofía”. Aquí, él no asume *a priori* un conocimiento occidental unificado, sino que sugiere la importancia de hacer ver la trascendencia emergente de la indología, y de India y Oriente, para el discurso fracturado del pensamiento europeo. Por el contrario, la eliminación de los detalles y la extirpación de la prudencia como parte de las imposiciones analíticas y las críticas apresuradas aparece en las continuas elisiones de Mandair entre el pensamiento europeo y el conocimiento colonial, y entre el nacionalismo continental y el imperialismo en el siglo XIX, para soslayar intencionalmente sus distinciones y fisuras. Por último, el entrecruzamiento de estos impulsos es sumamente evidente en el análisis del capítulo sobre el “enfado [de Hegel cuando se le] confrontaba con la posibilidad de una *coincidencia* entre el origen de la religión en India y el origen de la historia” [cursivas en el original].

sales y las particulares).¹⁹ En cuanto a *Engaging South Asian Religions*, los ejemplos de tres de sus capítulos deben ser suficientes para esbozar tales problemas.

El viaje de Sufia Uddin a los patrones diversos pero sobrepuertos de adoración a la diosa Bonbibi entre los musulmanes y los hindúes en la región de Sunderbans atraviesa un exuberante terreno de leyenda y ritual, desdibujando las fronteras de la nación y la religión. No obstante, el capítulo también se desvía cuando decide introducir la categoría del “sincretismo” como el modelo primario de su organización analítica. Ahora, Sufia Uddin está lejos de ser obcecada en su crítica, pues plantea más bien la cuestión clave de que en el proceso ritual y religioso, así como en la práctica lingüística, cultural e histórica, lo sobresaliente no es la mera *identidad* de una forma social que se utiliza sino sus articulaciones y apropiaciones, enunciaciones y normas *diferenciales*. (Bajtín planteó con gran elocuencia este punto hace

¹⁹ Resulta significativo que mientras que *Paradigms in Practice* muestra la imbricación de procedimientos hermenéuticos y analíticos, la mayoría de sus capítulos afirman que se basan principalmente en modalidades crítico-analíticas. Esto debería quedar claro por la discusión siguiente, en la que también indico la importancia de pensar a fondo sobre tales tensiones. Ahora la cuestión es que estos intereses, ya sean como crítica o como autodescripción, tienden a subenunciar las diferencias en las tradiciones occidentales modernas de conocimiento y saber. Así, al escribir sobre los impulsos hacia la creación de fronteras en la construcción del conocimiento, Gottschalk y Schmalz, como editores, subrayan los protocolos analíticos, e incluso naturalistas, con lo que minimizan el trazo definido de fronteras como parte de las propensiones hermenéuticas y humanistas. Asimismo, cabe considerar la mención aprobatoria que hace Mandair de Naoki Sakai (*Translation and Subjectivity: Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997) acerca de la distinción entre *humanitas* (Occidente) y *anthropos* (el resto) y las transformaciones de teorías por medio de sus efectos prácticos cuando se llevan a cabo en otros sitios. Mandair (y Sakai) pasa por alto, en primera instancia, que en el conocimiento antropológico —como ha mostrado, por ejemplo, G. Stocking Jr. (*The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p. 347)— el universalismo del *anthropos* (o la tradición de la Ilustración) contrasta con la diversidad del *ethnos* (o la tradición romántica), y, en el segundo caso, que también ha habido otros sitios en el conocimiento europeo.

muchas décadas, pero sin los residuos funcionalistas de la formulación de Ralph Nicholas que subraya Sufia Uddin.) Al mismo tiempo, el embate de Sufia Uddin contra la categoría se desliza incómodamente de un registro al otro, desde cómo el sincretismo implica una “mezcla inadecuada” de elementos distintos, lo que resulta en un producto no auténtico, hasta las distinciones heredadas entre un mundo islámico premoderno muy cerrado y un mundo moderno dinámicamente abierto, que hoy invitan a tratar con mayor responsabilidad el tema por parte de la academia hacia su objeto de estudio.

Pero más allá del mundo académico occidental, especialmente en los marcos nacionalistas y social-científicos en India, el sincretismo no ha significado una mezcla inadecuada, sino una combinación eficaz de tradiciones populares, las invocaciones zalameras de la noción utilizadas como un testimonio *a priori* del secularismo latente de la historia subcontinental, que encubre la diferencia crítica por medio de afirmaciones de similitud histórica.²⁰ Y también durante varios siglos el islam ha estado marcado por el dinamismo y el diálogo, o los “compromisos discursivos con fuereños”, incluido el carácter cosmopolita de los imperios islámicos. Sobre todo, la crítica de Sufia Uddin se basa principalmente en una estratagema generalizada que argumenta contra la *insuficiencia* de las categorías y las teorías; en este caso, del sincretismo que promueve “una interpretación incorrecta de las acciones religiosas bajo observación”, siempre utilizando tal crítica como su mecanismo de encuadre fundamental y formativo, y minimizando la *indispensabilidad* de la teoría y el concepto.

Las cuestiones de las categorías reciben un giro distinto en la imaginativa digresión de Liz Wilson sobre la vida y la muerte de Mahajapati Gotami, la tía y madre adoptiva de Buda. Hay una preocupación crucial que recorre y apuntala su capítulo, y que implica preguntas clave: ¿Cuál es el lugar de los conceptos y las lecturas feministas para entender los significados de la milagrosa figura de Mahajapati Gota-

²⁰ Shahid Amin, “On Retelling the Muslim Conquest of North India”, en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 24-43.

mi? ¿Acaso ella es sólo la más instruida de las parientas de Buda, atrapada en las redes de un patriarcado emergente de la colectividad budista temprana, o una asombrosa protagonista por derecho propio, a la par con su sobrino o incluso adelantada a él, dentro de los énfasis igualitarios del canon budista? Con empatía innata, Wilson evoca las distinciones de ser Mahajapati Gotami. De manera convincente, el capítulo delinea la preponderancia de los marcos feministas en la divulgación de los patrones patriarcales que calibran y contienen la notable muerte de este extraordinario personaje.²¹ Para Wilson, los temas no deben plantearse simplemente en términos de uno o lo otro, y subraya la importancia de la *indispensabilidad*, más que la *insuficiencia*, de las categorías en la tarea de la interpretación crítica.

Sin embargo, la precisa nitidez y la exacta simetría de las formulaciones de Wilson me dejan un poco incómodo con mis propias preguntas. ¿El esfuerzo académico debe sólo *explicar* o también *aprender*? Es *indispensable* una mirada crítica para la labor de comprender, pero ¿cuáles son sus *insuficiencias* tendientes a la interpretación de Gotami y de las redes que la estructuran como *objetos*? ¿Acaso estos objetos no se visualizan y se enmarcan en el espejo de la conciencia (de sí), las preocupaciones y la razón un tanto singulares del académico-analista? ¿Cómo puede una mirada crítica (y, para tal caso, una aprehensión cuidadosa) volverse parte de los asuntos del aprendizaje? ¿Es posible abordar a Gotami y los mundos que la cobijan como *sujetos*, como sujetos moldeados en los crisoletas de las heterogéneas (otras/diferentes) preocupaciones, conciencias y razones, de todas las cuales hay lecciones que aprender en nuestros propios mundos, para nuestras propias palabras?

Parte del espíritu que señalo se insinúa en el capítulo de Mathew Schmalz en el mismo libro, un profético retrato de paradigmas, patrones, prácticas y percepciones —que implican apropiaciones, ansiedades, ambigüedades y ambivalencias— presentes en el corazón del

²¹ Mi evocación de la indispensabilidad y la insuficiencia simultáneas retoma formulaciones de Chakrabarty (*Provincializing Europe, op. cit.*; también Saurabh Dube, “Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty”, en Saurabh Dube [ed.], *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 859-868), pero amplía su rango de acción.

catholicismo carismático del norte de India y sus rebosantes asambleas de creyentes recalcitrantes e hindúes marginales. En las manos hermenéuticas de Schmalz (y, si se me permite, a través de sus marcos fenomenológicos), la *indispensabilidad* y la *insuficiencia* simultáneas de las categorías asumen propósitos particulares y adquieren una fuerza formativa y una gravedad tangible. Aquí, las fronteras y las creencias, las preocupaciones y los conceptos, los deseos y las acciones, los héroes y los herejes, las vidas y los medios de vida, los símbolos y las historias, los textos y las texturas, las víctimas y los victimarios, las palabras y los mundos parecen unirse sólo para caer en pedazos y reaparecer renovados, subrayando pero desdibujando, reteniendo pero transformando las distinciones que caracterizan a los terrenos cotidianos y sus interpretaciones académicas.

Estoy consciente de que muchos lectores podrían encontrar que mi lectura —y para algunos de ellos el texto de Schmalz— sigue un orden extraño, incluso de naturaleza gnóstica; sin embargo, ahí radica precisamente la fortaleza de su capítulo: en el análisis cuidadoso y crítico de las expresiones apremiantes y las manifestaciones multifacéticas del actor y la acción, del agente y la agencia, de la alienación y la autonomía, y del predicador y el practicante como parte de configuraciones cambiantes de la fe y la libertad, de la encarnación y la autoridad, y de los mundos sociales y sus densas representaciones. Queda claro que todo ello está lejos de un flujo celebratorio, un pastiche y una superficie estéticas abstractas como constitutivas de una valerosa nueva era de persuasión posmoderna, una estética que articula disposiciones perdurables y peligrosas, que rondan el presente. Más bien, Schmalz ofrece una interpretación cautelosa y un prudente sondeo de las fes y las ficciones de los sujetos de la modernidad, cuyos significados y prácticas revelan las contradicciones, las contenciones y las contingencias que caracterizan a los procesos de modernidad.²²

De diferentes maneras, los capítulos que he estado analizando plantean preguntas sobre lo universal y lo particular. Desde luego, Ar-

²² Véase, por ejemplo, Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

vind Mandair aborda el tema directamente con la siguiente pregunta: “¿Puede el tema de la religión en el sur de Asia, que normalmente se considera como un tema particular, verse como algo [sic] que participa activamente de lo universal?” Por su parte, Sufia Uddin privilegia la integridad y la particularidad de las prácticas religiosas (en los alrededores de Bonbibi) contra las afirmaciones exageradas y universalizantes de categorías tendenciosas (como el sincretismo). Liz Wilson sugiere que en lugar de permanecer dentro de los confines de las lógicas y los vocabularios internos de las tradiciones religiosas, para aprehenderlas verdaderamente también es necesario abrir sus dimensiones particulares mediante perspectivas más amplias, críticas e implícitamente universales. Asimismo, me parece que Mathew Schmalz invita a que reconsideremos exactamente qué es lo universal y qué lo particular en la interpretación de los mundos sociales.

Ahora procederé a plantear consideraciones muy breves sobre lo universal y lo particular. Por un lado, estoy profundamente consciente de las limitaciones de las estrategias que buscan la resolución de cuestiones críticas tratándolas como problemas que conllevan soluciones establecidas; por el otro, mantengo en perspectiva las formas en que nuestros propios esfuerzos por repensar lo universal y lo particular pueden terminar sin embargo repitiendo el significado anterior que tenían dichos términos y sus relaciones, como en el caso de Mandair, por ejemplo, quien asume que lo universal ya se encuentra ahí y que entonces los “cuerpos índicos y europeos participan” de ello. Las consideraciones se derivan de lo que en otros textos²³ he llamado “una historia sin garantía”. Los protocolos de una historia sin garantía sugieren distintas disposiciones, no sólo hacia lo universal y lo particular, sino también hacia los mundos sociales y sus interpretaciones académicas.

Aquí no hay un simple reclamo de lo universal, ni una defensa *a priori* de lo particular; más bien, las orientaciones y los procedimientos que están en juego dependen de una atención inmediata a las implicaciones compartidas y las producciones mutuas de lo universal y lo particular, sus exclusiones fundadoras y sus contradicciones

²³ *Idem.*

constitutivas, su presencia dominante y sus reivindicaciones urgentes. Precisamente, tales medidas implican además consideraciones cuidadosas de categorías analíticas de una convicción académica al conjuntarlas con las configuraciones cotidianas de estas entidades, los términos demandantes de los mundos de todos los días; al hacerlo no privilegian a una (las categorías académicas) ni celebran a la otra (las concepciones cotidianas), sino que despliegan ambas con cautela en vista de sus articulaciones críticas. Estos densos delineamientos de lo analítico y lo cotidiano también me llevan al último conjunto de controversias y zonas de conflicto (y escándalos y escaramuzas) que abordaré en este epílogo.

LA MUERTE DEL AUTOR

Hay diferentes representaciones de la muerte del autor en *Engaging South Asian Religions*, incluidas la disolución y la reificación simultáneas de la intención y el propósito del autor, cuando las preocupaciones del investigador encuentran, tamizadas, su camino entre los intereses de otras comunidades de lectores y de obstinados; se extienden a llamamientos al asesinato real del autor, una amenaza física y epistemológica a la persona y al ser del académico. Todo ello se explica claramente en los capítulos de Shahzad Bashir, James Laine y Paul Courtright en el libro.

Con un inherente buen juicio y una decorosa honestidad —y con un estilo accesible y una prosa esculpida—, Bashir clasifica y desnuda las diferencias de interés y expectativa que las agendas académicas y las preocupaciones de los creyentes ejercen sobre el sujeto de investigación. En el caso que nos ocupa, el sujeto es el místico Muhammad Nurbaksh, del siglo xv, pero también los contemporáneos nurbakshis, atrapados en conductos de contención y conflicto en el actual Baltistán, así como el mismo Bashir. Lejos de esas formas sumamente irritantes de “reflexividad” autocontemplativa, y con frecuencia puntillosa, que durante algún tiempo estuvieron muy en boga en la antropología y las disciplinas etnográficamente desviadas, y con una

profunda perspicacia y gallardía, Shahzad Bashir entra y sale hoy de sus encuentros y enredos con nurbakshis. El resultado es un elegante retrato, un lúcido recuento de una comunidad y sus resquebrajaduras, de un investigador al que las nuevas dudas le desbaratan toda certidumbre, y de las colaboraciones honestas y las confrontaciones humanas entre estos mundos.

Al pasar de los distantes altos de Balistán a las ricas pasturas de las diásporas hindúes en Estados Unidos y los quebradizos terrenos de las estratagemas políticas en el oeste y el norte de la India, las confrontaciones adquieren un matiz oscuro, un aspecto peligroso;²⁴ eso sucede cuando el libro de Paul Courtright sobre Ganesha no sólo recibe críticas en internet, sino que se busca prohibirlo, y hay intentos de evitar que él dé cursos sobre hinduismo en la Universidad Emory; sucede como parte del revuelo y el estruendo que causó el trabajo de James Laine sobre Shivaji, su posterior prohibición y los infortunados antecedentes y secuelas de estos sucesos, incluidas la quema de libros y la golpiza que se propinó a un académico en Pune. Y cuando tanto Courtright como Laine reciben amenazas de muerte, las confrontaciones adquieren un atributo diabólico, una fuerza detonadora. Los académicos relatan con habilidad estas controversias públicas en su vorágine. De las dos, la relativa a Courtright, a sus colegas, críticos y enemigos es más conocida en Norteamérica, y la que implicó a Laine, a sus amigos, detractores y adversarios se ha visto por todo el mundo. Si bien ambas son infortunadas, ninguna de ellas insinúa sólo una rareza única; más bien, ambas proveen mucho material para pensar detenidamente en las

²⁴ Sin embargo, debo confesar que me molesta que Wilson registre como “feministas” los pronunciamientos británicos sobre la femineidad subcontinental en la India colonial. Cuando se expresa en un registro tan rimbombante, ¿el concepto de “feminismo” conserva valor alguno? ¿Qué debemos entender de la mordaz sugerencia de Gayatri Spivak (“Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313) de que tales declaraciones imperiales sobre la condición de personas con género en India implicaban a “hombres blancos que salvaban a las mujeres morenas de los hombres morenos”? Es importante mantener la cautela crítica para una interpretación moderada.

disputas contemporáneas de la identidad y el estudio académico bajo los regímenes assertivos de una modernidad asediada.

Una profunda ironía que incluya al pasado en nuestro presente depende de estos terrenos y los acerca.²⁵ La ironía consiste en que precisamente en el momento en que los procedimientos formativos de la escritura de la historia disciplinaria se convierten en objeto de un escrutinio abrasador en la academia, las reivindicaciones del patrimonio y la historia se transforman en cuestiones combustibles y temas candentes en los mundos más amplios de ciudadanos y sujetos del gobierno moderno: regímenes contemporáneos de Estado y nación, de raza y razón, de mayoría y minoría, de comunidad y género, y de etnicidad e identidad. Por supuesto, también en el pasado se hacían insistentes demandas a la historia, así como juicios críticos exhaustivos de la escritura académica de la historia. Ello tiene que ver con las contradicciones y las disputas de la modernidad, sobre todo la forma en que los procesos de la modernidad infunden una preponderancia específica, pero enorme, a las categorías-entidades de tradición y cultura, de comunidad e identidad; en una palabra, la materia misma del patrimonio y la historia.²⁶ No resulta sorprendente que las enunciaciones y los derechos del pasado hayan cobrado importancia, incluso una importancia monstruosa, en los proyectos modernos centrados a la vez en la división y la unidad, desde los fascismos y los genocidios hasta los nacionalismos anticoloniales y los esfuerzos de las minorías. Se trata de una tremenda “arrogancia contemporánea” que exagera la singularidad de nuestra época.²⁷

²⁵ En cuanto al tema de las confrontaciones, me pregunto por qué la última sección del libro se titula “Resistencias”. Podría haber sido mejor llamarla “Confrontaciones”, sobre todo porque entre los argumentos de los editores y los análisis de los colaboradores existen tantas brechas en cuanto al término “resistencia” y sus significados, que al menos yo decidí sencillamente olvidar del todo la noción. En una línea similar, habría preferido que la segunda sección, llamada “Apropaciones”, se denominara “Enredos”, sólo para que conste.

²⁶ Dube, *After Conversion*, *op. cit.*

²⁷ Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, *op. cit.*, p. 840.

No obstante, las reivindicaciones del pasado y los clamores por él han adquirido al mismo tiempo una enorme urgencia en nuestro presente. Considérese el hecho de que actualmente términos como cultura, identidad y tradición se están convirtiendo, con mayor fuerza, en algo más que recursos intelectuales; ahora, más bien, estos términos son aprovechados cada vez más por sus objetos de análisis: las mismas personas que, alguna vez, sólo pretendieron analizar y describir esos conceptos. Desde comunidades indígenas empobrecidas hasta ricas poblaciones de inmigrantes y diversos militantes religiosos en el mundo en general; aquí hay sujetos que han reivindicado fervorosamente la tradición, la identidad y la cultura, articulándolas de manera fascinante, muchas veces viviendo y muriendo en nombre de dichas categorías y entidades. La cuestión es que las demandas del pasado han sido fundamentales para tales procedimientos, aunque haya sido de formas naturalmente diferentes. No sorprende que las representaciones de la historia comúnmente encuentren configuraciones cambiantes pero sobresalientes —como territorio en disputa, recurso ambivalente, motivo disponible y verdad establecida— en los discursos públicos. Desde el cuarto hasta el primer mundo, no es posible volver la espalda al pasado, no se puede simplemente sacudir el peso de la historia, todo lo cual subrayan Laine, Courtright y Bashir en sus capítulos.

Es decir que las reivindicaciones insistentes y opuestas sobre la historia aquí y ahora apuntan hacia algo específico sobre los mundos contemporáneos. Las energicas demandas sobre el pasado —incluidas especialmente expresiones crecientes de tradición, cultura e identidad— están lejos de ser patrones primordiales o residuos recalcitrantes que los procesos modernos y globales de capital y consumo, de razón y de nación, y de Estado y ciudadanía no han podido abatir; más bien, la presencia dominante de dichos conceptos y recursos indica su renovada prominencia en los esquemas de la modernidad. Esa importancia y esos esquemas se articulan hoy aún más mediante sujetos históricos de diferentes confesiones, desde los inmigrantes hindúes privilegiados en Norteamérica hasta los ideólogos maratha que se encuentran en condiciones difíciles en el oeste de la India, según se manifiestan en el campo de la modernidad y la historia, el Occi-

dente y la nación, la tradición y la globalización, y la política cultural y las culturas políticas, en espacios cotidianos y sitios públicos. Para reiterar, puede ser que nada de esto sea enteramente nuevo, pero ha asumido una exigencia exponencial en la actualidad. Así, aquí operan nada menos que manifestaciones distintas y articulaciones críticas de las configuraciones y las consecuencias de la modernidad, como ideal e ideología y como proceso e historia.²⁸

Antes de tales cuestiones, y abordados de esta forma, los escándalos y las luchas que describen Laine y Courtright tienen una importancia y unas implicaciones críticas inmensas. Quisiera sugerir que las afrentas en sus recuentos llevan a un primer plano la importancia de detenerse y pensar sobre lo que está en juego en las actuales representaciones y las distintas dimensiones de los procesos de largo alcance —y los patrones aparentemente intransigentes— que se relataron antes, y de analizarlo a fondo. A continuación indicaré dos temas amplios relacionados.

Primero, el filósofo político William Connolly²⁹ ha señalado la intensificación en el presente de una tensión subterránea que durante mucho tiempo ha residido en el centro de las democracias pluralistas modernas. Dicha tensión es inherente a la forma en la que tales entidades políticas, como indica Stephen White en su discusión sobre las ideas de Connolly, “por su propia naturaleza experimentan una fricción entre el imperativo de proteger las condiciones económicas y culturales de la distribución de identidades que existen en cualquier momento determinado, por una parte, y el imperativo de la apertura ante el surgimiento de nuevas identidades, por la otra”.³⁰

²⁸ En el texto de “Series Editor’s Foreword”, que publiqué en David Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, pp. viii-xix, planteé las cuestiones que se abordan en los siguientes tres párrafos.

²⁹ William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, y también *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

³⁰ Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 120.

Ahora bien, lo que sucede en las condiciones contemporáneas de “modernidad tardía” es que esta tensión se intensifica, lo que lleva a dos respuestas simultáneas, implacables y opuestas: una aceleración hacia una mayor “*pluralización cultural*” y, viceversa, una “*fundamentalización* cada vez más agresiva de las identidades existentes”.³¹

Los materiales de los capítulos de Courtright y Laine nos invitan a considerar crítica y cuidadosamente el entramado de esos impulsos de la pluralización y la fundamentalización de las identidades. Nos invitan a que preguntemos y exploremos cómo tales enredos involucran a la vez al Estado y sus sujetos, a la nación y sus representaciones, a la política y sus electores, a la cultura y sus defensores, y a la “minoría modelo” (la diáspora de hindúes privilegiados en Estados Unidos) y los ciudadanos subordinados (los ideólogos maratha en la India occidental). Además, todo ello implica poner atención a las representaciones sobre el terreno de los imperativos de las “democracias pluralistas modernas”, que ahora no sólo se imaginan en la similitud limitada y la experiencia exclusiva de un Occidente abstracto, sino que se localizan en términos de sus expresiones heterogéneas y sus articulaciones heterotemporales, características de la modernidad (las modernidades) como fenómenos globales. En tales ámbitos separados pero sobrepuertos, que separan y a la vez reúnen a representaciones occidentales y disputas del sur de Asia, también se encuentran pronunciamientos particulares sobre el pasado en el presente.³²

Ello me lleva al segundo tema. Las recientes reflexiones sobre la naturaleza de la historia han revelado que las formas de conciencia histórica varían en sus grados y modalidades de elaboración simbólica, sus propensiones y facilidades para permear múltiples contextos, y sus capacidades y aptitudes para capturar las imaginaciones de protagonistas y sujetos. Asimismo, durante mucho tiempo se ha registrado que la historia no existe meramente como un conjunto de sucesos

³¹ Connolly, *The Ethos of Pluralization*, *op. cit.*, pp. 97, 100; cursivas en el original.

³² En Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*; “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*, y *After Conversion*, *op. cit.*, se encuentran discusiones detalladas de estos temas.

y procesos, sino que además conforma un recurso negociado de manera persistente y una fuente constantemente disputada en el corazón de las configuraciones cambiantes de los mundos sociales en el pasado y el presente.³³ Juntos, tales énfasis subrayan el carácter variable y mutable de los contornos y la conciencia de la historia, así como sus imperativos homogeneizantes y totalizantes, temas que he analizado en detalle en otros textos.³⁴ La cuestión ahora es que estos atributos de la historia y de la conciencia histórica requieren ser reconsiderados por medio de la presencia dominante de afirmaciones de identidad, reivindicaciones de cultura y reafirmaciones del pasado, y también proveen medios para comprenderla. Esto incluye el poderoso impulso de los debates y las desavenencias que relatan Courtright y Laine.

Asimismo, como parte de tales configuraciones debemos abordar el tan llevado y traído asunto de las representaciones académicas y sus refutaciones triviales respecto a la sexualidad en la cultura y la historia. Recordemos que tanto Courtright como Laine recibieron ataques de diversas maneras y desde diferentes cuarteles por haber introducido temas sexuales, el primero por plantear la envidia sexual de Ganesh hacia su padre, Shiva, y el segundo por cuestionar aparentemente la paternidad de Shivaji. Aquí aparece algo más que la moralidad anacrónica (victoriana) de los hindúes modernos (de clase media), como sugiere Courtright, o que un autor piense temas completamente “impensables”, precisamente porque es un “fuereño”, según afirma Laine. En lugar de ello, los argumentos de estos autores descosieron de manera crucial hilos sensibles de telas habituales, cosidas diligentemente y tejidas con cuidado para mostrar su ausencia de costuras. Los actos de descoser sirvieron no sólo para rasgar estas superficies elaboradas, aparentemente teras, sino también para revelar lo que yo llamaría las *ansiedades cotidianas de la intimidad pública*, que incluyen las texturas ya harapientas de tales tejidos. En los casos que nos ocupan, las ansiedades cotidianas de la intimidad pública que implica

³³ Retomando a Connolly (*The Ethos of Pluralization*, *op. cit.*), tales sitios abren espacios a la reflexión política, ética y ontológica.

³⁴ Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

la sexualidad tras las divinidades y los héroes, desde la inquietud por los aspectos con frecuencia irrefrenablemente sexuales de deidades hindúes hasta el miedo por los secretos sexuales que rodean a protagonistas heroicos, aspectos y secretos que se encuentran sumergidos incómodamente bajo la superficie pero que luchan sin descanso por salir de ella.³⁵ ¿Algo de esto ayuda a explicar, al menos en parte, no sólo por qué sino también cómo es que ciertas afirmaciones de Courtright y Laine llegaron a interpretarse como indirectas o insinuaciones, lo que engendró respuestas violentas?

Al hablar de la muerte del autor, y con completa empatía ante las pruebas, las tribulaciones, el dolor y el sufrimiento de Laine y Courtright por las injurias y las amenazas que han enfrentado, no sólo intelectualizo en el presente.³⁶ A la vez, confieso haber cometido actos menores de fraticidio amistoso con sus afirmaciones como autores, por lo que me permitiré terminar con una más de tales pequeñas subversiones. Laine concluye que “la afrenta, de la derecha a la izquierda, desde dentro o desde fuera, de Oriente u Occidente, rara vez estimula una investigación matizada”. En esto tiene razón (en su mayor parte) acerca de que sus amigos y enemigos en el “*affaire Laine*” no emprendieron tal investigación; sin embargo, ha ignorado cómo el escándalo sobre el *affaire* ha influido, por su parte, precisamente en la investigación matizada. Tal fortaleza de espíritu, su sensibilidad y su sustancia, presentes en diversas maneras en *Engaging South Asian Religions*, registra el terror de las afrentas pero revela que los escándalos son buenos para pensar. Además nos recuerda, una vez más, que todo esto simplemente “no es fácil”.

³⁵ Sin embargo, estos énfasis no sólo son válidos para mundos más amplios de conciencia histórica sino también para esfuerzos académicos de escritura de la historia, lo que se revela poderosamente en este volumen.

³⁶ De hecho, plantear las cosas de esta manera también puede ayudar a ampliar la noción del “secreto público”—lo que se sabe en general pero no puede enunciarse fácilmente (Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999)—por medio de concepciones de las ansiedades cotidianas de la intimidad pública, posibilidad que señalo aquí pero cuyo desarrollo debe postergarse a otro sitio y otro momento.

6. MODELOS DEL PASADO

Es bien sabido, en lo referente al sur de Asia, que los últimos tres decenios han sido testigos de un gran desarrollo en las humanidades y las ciencias sociales, sobre todo en el trabajo de la historia y la etnografía. En estos campos, los argumentos y el énfasis de los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales, las antropologías históricas y las historias etnográficas, las propuestas feministas y las convicciones posfundacionales, mediante sus iniciativas interdisciplinarias e imaginarios innovadores, han desempeñado un papel crucial.

En otros trabajos he analizado la manera en que dichas corrientes académicas han dado lugar a replanteamientos críticos y exploraciones frescas de la relación entre colonia y comunidad, nación y ciudadanía, modernidad y sujeto, y también pasado y presente.¹ En el presente capítulo, me enfocaré en tres estudios sobresalientes debidos a la habilidad de una nueva generación de académicos, cuyos trabajos se publicaron unos treinta años después del inicio de los importantes cambios en los estudios sobre el sur de Asia. Al mismo tiempo, explícita e implícitamente intento plantear dos interrogantes cruciales: ¿de qué manera estos trabajos contribuyen al avance del conocimiento previo y a la vez dan pie a nuevas cuestiones? ¿Cuáles son las posibilidades y cuáles los problemas que subyacen en algunos de los escritos recientes más importantes del subcontinente? El análisis presenta el estudio por separado de cada obra y, a la vez, considera un puñado de intereses comunes que los unen y los distinguen.

¹ Véase, por ejemplo, Saurabh Dube, “Historical Anthropology of Modern India”, *History Compass*, vol. 5, núm. 3, 2007, pp. 763-779, y “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Dube (ed.), *Historical Anthropology*. Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

ESTADO/COMUNIDAD

Antes de abordar los tres estudios a los que hice alusión, es importante desandar nuestros pasos, especialmente para leer a la luz (y, sin embargo, a contrapelo) de influyentes afirmaciones anteriores en la historiografía del sur de Asia. Ya en el prólogo habíamos destacado el inmenso poder que se codifica en los signos, símbolos y metáforas de la gobernanza del Estado, así como su papel decisivo en la estructuración de percepciones, prácticas y contornos de las comunidades. Así, mencionábamos cómo el encuentro entre la placa de un oficial, que encarnaba la autoridad del gobierno, y los poderes de una bruja servía como metáfora de la interacción e interpenetración de los emblemas estatales y las costumbres de las comunidades. Este tema, me parece, no siempre se ha abordado adecuadamente en la historiografía del sur de Asia. Ofreceré, brevemente, un par de ejemplos tan significativos como representativos.

Los primeros ejercicios de la empresa intelectual de los Estudios Subalternos rescataron a las comunidades y grupos subordinados de “la enorme condescendencia de la posteridad” al otorgarles el papel heroico de quien se opone y resiste, por diversas vías, a las fuerzas invasoras y explotadoras del Estado colonial, que operaron con la colaboración de algunos sectores de la élite indígena.²

En 1983, Ranajit Guha publicó un libro pionero en el que se plantea que los signos de la dominación del Estado colonial desempeñaron un papel en la estructuración de las identidades de los subalternos en los momentos de pasividad. Pero la “esencia” de las iniciativas de estos grupos subordinados yacía en la insurgencia, un momento de expresión autónomo y de verdadera emancipación que implicaba una “revocación prescriptiva” que aspiraba a una subversión y eliminación completas de la insignia de subalternidad.³ Seis años después, Guha continuó elaborando su argumentación y señaló que el momento del poder “ajeno” de este Estado colonial constituyó un “dominio sin

² Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.

³ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

hegemonía”, un régimen autocrático “particularmente incapaz de relacionarse con la sociedad a la que se había impuesto”.⁴ Y así se siguió tejiendo en el entramado de otros pasados un diseño de la historia basado en la división binaria entre Estado y comunidad.

El importante estudio de Dipesh Chakrabarty sobre los trabajadores de las procesadoras de yute en Bengala fue un llamado teórico a entender críticamente las relaciones que conforman la experiencia cotidiana de las jerarquías y la importancia de tomar en consideración la cultura y la conciencia —lo “impensado” del marxismo en India— cuando se estudia la historia de la clase obrera en una sociedad en la que no operan los entendidos de la cultura burguesa hegemónica. Sin embargo, terminó explorando facetas de la cultura de los trabajadores del yute en Calcuta exclusivamente en términos de la esencialidad de las “fuertes lealtades primordiales de la comunidad, la lengua, la religión, la casta y el parentesco”, rasgos virtualmente homeostáticos de una sociedad precapitalista.⁵ La crítica consistente que hizo Gyan Pandey a la construcción de la sociología colonial del “comunitarismo” tomó a la comunidad —definida simplemente como “la sociedad india más allá de los confines del Estado”— como signo de la alteridad y la diferencia, que a su vez servía para cuestionar al/los saber(es) imperante(s).⁶ Desde una perspectiva distinta, Sandra Freitag examinó el campo de las “arenas públicas”—un ámbito coherente y consistente de comportamiento simbólico en el que “la comunidad se ha expresado y redefinido mediante actividades colectivas en espacios públicos”— como algo que se opone al Estado

⁴ Ranajit Guha, “Dominance without Hegemony and its Historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309, y Ranajit Guha, “Discipline and Mobilize”, en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 69.

⁵ Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History. Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. xii, 69 *et passim*.

⁶ Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1990.

imperial y sus instituciones (y que por lo tanto está aislada de los mismos desde su constitución interna).⁷

Partha Chatterjee ha reiterado una y otra vez esa oposición en su vasta y sofisticada crítica de la “gran narrativa del capital”, una crítica que se basa en la evidencia de la India colonial y poscolonial, especialmente Bengala.⁸ El argumento de Chatterjee es que esta narrativa del capital busca suprimir “una narrativa independiente de la comunidad”, supresión que se halla en el corazón de la moderna teoría social europea.

Si hay un gran momento en que se pueda decir que el pensamiento provinciano de Europa se transforma en filosofía universal y la historia parroquial de Europa en historia universal, ése es el momento del capital: un capital que es global en su alcance territorial y universal en su dominio conceptual. La narrativa del capital es la que logra convertir la violencia del comercio mercantilista, la guerra, el genocidio, la conquista y el colonialismo en una historia de progreso, desarrollo, modernización y libertad universales.⁹

Así, el Estado moderno, anclado en esta narrativa más general del capital, “no puede reconocer, dentro de su jurisdicción, a ninguna forma de comunidad que no sea la forma única, determinada y demográficamente mensurable de la nación”, a la vez que “por su propia naturaleza, la idea de comunidad [arraigada en la “modernidad” y, afortunadamente, no en la “tradición”] le marca un límite al reino del poder disciplinario”.¹⁰

Por dar un último ejemplo, el intento que hace Dipesh Chakrabarty de “incluir la diferencia en la historia de nuestra modernidad [bengalí/india] de modo que resista la asimilación de esa historia en el imaginario político de instituciones que provienen de Europa…

⁷ Sandria B. Freitag, *Collective action and community: public arenas and the emergence of communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1989.

⁸ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 237-238.

que dominan nuestras vidas”, finalmente termina, no obstante, por repetir la esencialidad en la que se dan por sentadas muchas de las categorías clave y los elementos centrales que se hallan en el corazón de la “violencia epistémica” que él quiere objetar y cuestionar.¹¹ Entonces, en el análisis de Chakrabarty, los ámbitos de género en lo público y lo doméstico, los conceptos de la condición de persona y de lo civil-político y, ciertamente, la categoría terriblemente fetichizada del Estado moderno no se ofrecen en formas alternativas en el contexto de una modernidad colonial. Más bien, estas distinciones y categorías, derivadas de un esquema *Ur* de la historia, se configuran como parte del orden natural de las modernidades, que esa oposición dominante entre Estado y comunidad mantiene en su sitio.

Los tres estudios que se abordan a continuación han tratado críticamente estas disposiciones. Así, tras este excursus, me ocupo de esos trabajos.

PASADOS/CAMPESINOS

Peasant Pasts es una versión innovadora e imaginativa de la política popular que sondea los predicamentos y posibilidades del registro histórico relativo a los mundos subalternos. Es también un esfuerzo intrigante que no alcanza a articular adecuadamente su propia importancia.¹² La historia está ambientada en el distrito de Kheda en la provincia de Gujarat, en la India occidental, a fines del siglo XIX y principios del XX. Los protagonistas son miembros de una comunidad dharala en su mayoría pobre que se encuentra bajo el yugo económico y social de la casta agrícola patidar de la región. A los patidar, tanto en textos académicos como en comentarios políticos, se les

¹¹ Dipesh Chakrabarty, “The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India”, en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, p. 84.

¹² Vinayak Chaturvedi, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007.

ha descrito como un grupo formidable, incluso ejemplar, iniciadores del nacionalismo campesino y aliados de Mohandas K. Gandhi. En cambio, en los ámbitos de la representación los dharala aparecen como figuras marginales que se mencionan principalmente por sus inclinaciones “criminales”. El contraste le da un toque conmovedor a la empática y accesible narrativa de Vinayak Chaturvedi.

Tras la introducción, el relato se divide en tres partes, cada una hecha de tramas que se entrecruzan. La primera se inspira en los procesos judiciales, en particular los testimonios campesinos en las cortes coloniales, y otros registros oficiales, para desentrañar la historia de Ranchod Vira, un campesino pobre y *bhagat* (figura religiosa) que desafió a las autoridades locales y al gobierno colonial en el año 1897. Este movimiento y sus ideas políticas se presentan como constitutivos de tres escenarios superpuestos: las creencias y las prácticas religiosas populares, los enredos entre los ámbitos oral y escrito, y los cambios dentro de la estructura agraria y la administración imperial. A continuación, Chaturvedi aborda las preocupaciones de los dharala a principios del siglo xx, que van desde la iniciativa de una figura religiosa llamada Daduram hasta los esfuerzos relacionados con las conferencias de las castas, las huelgas y el bandidaje rural. Estos últimos se ubican en el contexto de las imposiciones imperiales, como la Ley Penal de Tribus (Criminal Tribes Act) cuyo blanco fueron los dharala y las expresiones nacionalistas del campesinado patidar, liderado por Gandhi. El desenlace pone de manifiesto los descubrimientos de Chaturvedi en los archivos y en el terreno mismo. Su obstinada búsqueda de detalles y dramas —hecha de hallazgos fortuitos y descubrimientos contingentes— caracteriza debates inacabados, legados polémicos, la presencia viva hoy día de los esfuerzos de Ranchod y Daduram. A cada paso, Chaturvedi hábilmente desenreda la historia a partir de archivos destrozados y materiales de campo episódicos y fragmentarios, que sin embargo cuentan muchísimo de la historia de los mundos campesinos, del pasado y del presente, con tal plenitud que mi escueto resumen no ha sido capaz de capturar.

Las obras críticas sobre el nacionalismo anticolonial y la política popular en el sur de Asia, en especial los textos de los estudios subal-

ternos, han ampliado de manera creativa los términos de la prevaleciente asociación de historia y nación en la modernidad. Pero tal enfoque académico ha surgido y se ha moldeado, también, por estos vínculos, incapaz de romper con ellos de una buena vez.¹³ Las condiciones para lograrlo yacen en este impresionante *corpus* de Chaturvedi y sus diversas controversias. Esto es no sólo en el contenido esencial del estudio, sino también en su forma de organización. De hecho, lo sobresaliente de *Peasant Pasts* es intrínseco a su narración, en la medida en que un registro de archivo necesariamente fragmentario, incluso perverso, da lugar a finas viñetas de los mundos campesinos, por lo que un ensamblaje y un conjunto pueden abordarse más allá de las previsiones de la historia en el espejo de la nación.

Aun así, Chaturvedi sólo escasamente extrae las implicaciones críticas de su amplio recuento. Por tanto, las estratagemas analíticas de la obra —a diferencia de su textura hermenéutica— generan afirmaciones obvias. Entre ellas, las relacionadas con los dharala como autores de ideas y acciones políticas viables que se han proyectado como el anterior anticolonialismo dominante de los patidar en la región; la marginación de la comunidad tanto por la administración colonial como por el nacionalismo indio, y la continua traición que sufrieron los dharala a manos de la nación poscolonial. Como resultado, mientras admite sus polémicas características, Chaturvedi, no obstante, da por un hecho tanto la escritura de la historia como la nación moderna —en vez de desasociar estos dos conceptos-entidades al reflejar sus interminables enredos— y también deja pasar la oportunidad de articular de manera crítica sus primeros argumentos sobre el tema. De manera similar, al definir de manera un tanto inocente su labor de integrar completamente el registro histórico, Chaturvedi pasa por alto que su propia narrativa interpreta “hechos” inesperados, “evidencias” que no descansan en certezas muertas, sino que hablan en el eco de una sospecha persistente.¹⁴

¹³ Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

¹⁴ Peter Redfield, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000, y Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

Todo esto anuncia otras limitaciones críticas. En primer lugar, Chaturvedi invoca de forma constante las “costumbres locales” como un recurso explicativo, pero hace caso omiso de las transformaciones en este terreno a través del tiempo. En segundo lugar, el estudio subraya la importancia del poder real en la política popular, pero no logra ubicar a la realeza en las formaciones de casta y sus derivados. Por último, la obra resta importancia al lugar y presencia de las estipulaciones, al vigor y a los símbolos del poder —del colonialismo y del nacionalismo— en la construcción interna de la comunidad dharala, y de ese modo pasa por alto la enunciación de las texturas tangibles de las percepciones del grupo acerca de la colonia y la nación.

Evidentemente, esta crítica no busca descartar el valor de *Pearson Past*, sino contribuir a una mejor apreciación de sus logros, especialmente su habilidad en la construcción de narrativas de texturas y capas múltiples de los márgenes históricos. Todo esto ofrece nuevos retos en cuanto a replantear y reescribir historias de los campesinos y la política —así como contracolonialismos y nacionalismos— gracias a su prudente exploración del trenzado inextricable entre historia y nación.

HISTORIAS/COMUNIDADES

Creative Past es un trabajo inteligente y relevante.¹⁵ Con gran creatividad, Prachi Deshpande construye “una historia social de la historiografía” (p. 6), o una genealogía de la historia, que vincula la superposición de pasados que, no obstante, son excluyentes, en la gran región de Maharashtra, al oeste de la India. La autora combina una serie de lecturas que recurren a una variedad de materiales culturales y literarios tomados de los archivos en las lenguas marathi e inglesa. Así, el libro desentraña los términos, las texturas y las transforma-

¹⁵ Prachi Deshpande, *Creative Past: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007. Todas las citas de este trabajo se encuentran en el cuerpo del texto, entre paréntesis.

ciones no sólo del escrito histórico, sino también de la conciencia histórica, la memoria y la identidad en la región durante los últimos trescientos años.

Deshpande escribe con un estilo animado y lúcido, y el libro está atado a una ajustada organización, sin revelar una estructura esquemática. Estas características se muestran desde la introducción, que de forma sencilla plantea cuestiones incisivas que empiezan con la inquietante y palpable presencia del pasado del periodo Maratha —de los siglos XVII y XVIII— en los mundos cotidianos mediante las limitadas dualidades establecidas en los estudios contemporáneos entre la historia y la memoria, y la historia académica y el pasado popular.

Deshpande empieza con un análisis sobre el *bakhar* precolonial, “una prosa narrativa histórica que se produjo abundantemente en el siglo XVIII del Maharashtra” (p. 13) y que describía los hechos en secuencia, logrando una recreación literaria del pasado. La autora se centra en cuatro de estos textos con el fin de explorar su “percepción de la historia y su práctica historiográfica” (p. 20), incluidos los mundos burocráticos de su divulgación. Deshpande sostiene que las descripciones están arraigadas profundamente en las modalidades de legitimidad y autoridad en el surgimiento y expresión del poder Maratha. Por un lado, Deshpande analiza el papel de la exclusividad hindú y los valores brahmánicos, así como el lugar de los códigos culturales de conducta marcial, para examinar “las maneras en las que las narrativas, a pesar de reconocer múltiples *loci* de poder, invocan la idea y la autoridad de un gran Estado Maratha centralizado” (p. 13). Por otro lado, la autora analiza las convergencias y divergencias entre las narrativas *bakhar* y las tradiciones poéticas más populares, a menudo orales, y sugiere que de diferentes maneras estos dos “géneros, con fronteras porosas, contribuyeron a la formación, a través del tiempo, de una memoria popular histórica de las hazañas militares y políticas del Maratha” (p. 70).

En contraste con este telón de fondo, el resto del libro señala las transformaciones de las narrativas históricas durante la experiencia de una “modernidad colonial”. El estudio combina las elaboraciones de los discursos coloniales sobre la historia Maratha, incluyendo las

condiciones reales de su posibilidad en la forma de traductores e interlocutores “nativos”, hasta la institucionalización del conocimiento histórico como parte del establecimiento de la educación occidental para las clases medias, especialmente su reproducción y su impugnación simultáneas de los contextos coloniales. El libro examina “los debates entre los escritores marathi y los académicos a fines del siglo XIX sobre la idea de la historia, su contenido y los objetos adecuados de investigación, su forma y práctica características” (p. 94), hasta las representaciones nacionalistas del periodo Maratha insinuadas tanto en la expresión de una identidad regional Maratha moderna, como en la articulación de esa identidad con un imaginario nacional indio e hindú más amplio. El recuento sigue la pista del encuentro y la unión —y las separaciones y los divorcios— entre las representaciones “históricas” y las “literarias”, y traza el desafío de las castas en la imaginación de la historia. En este terreno cambiante y agreste, Deshpande construye un caso creíble contra la celebración de la memoria como un antídoto *a priori* a la autoridad, subrayando incluso sus dimensiones predominantes y divisorias. También, reconoce (aunque lo explora de forma limitada) los entredos entre los métodos, las narrativas y las categorías precoloniales, coloniales y nacionalistas.

Mi descripción no puede sino indicar la riqueza del estudio de Deshpande. Al mismo tiempo, si se lee a través de filtros complementarios, críticos y constructivos, los argumentos y las afirmaciones dan lugar a una serie de cuestionamientos cruciales. En realidad, el libro debería considerarse como un interlocutor en el reciente proceso de repensar la historia, el cual tiene que ver con al menos tres desarrollos fundamentales. El primero es el reconocimiento de la historia como un recurso negociable, tal como lo son las representaciones culturales y los hechos sociales en el centro de las configuraciones cambiantes de los mundos sociales. El segundo consiste en la formulación de preguntas clave considerando el acoplamiento entre el escrito histórico y la nación moderna. Sin tomar partido, Deshpande aborda estos dos conjuntos de temas de forma explícita e implícita, e incluso les confiere una importancia crítica. El tercer desarrollo trae a la luz

diversas interpretaciones de formas de la conciencia histórica, con variaciones en su grado de elaboración simbólica, su habilidad para penetrar en múltiples contextos y su capacidad para captar la imaginación popular. Es aquí donde el recuento de Deshpande revela una cierta ambivalencia.

El libro analiza ambas narrativas *bakhar* mediante su cuestionamiento analítico a la división entre las cualidades literarias e históricas, y sus afirmaciones sobre la falta de conciencia histórica en la India precolonial. Si bien este movimiento le permite a Deshpande argumentar que dichas narrativas son un modo legítimo de escribir historia, también sugiere que ella no está totalmente de acuerdo en que sus atributos distintivos son una forma particular de conciencia histórica. De ello también se deduce que, cuando el trabajo realmente explora los atributos específicos de este género y sus articulaciones de autoridad, la discusión sobre las características de esta forma de escribir la historia está orquestada y a la vez se subordina a un compromiso nodal con preocupaciones historiográficas recientes acerca de la formación del Estado y las prácticas administrativas durante el gobierno Maratha.

A su vez, esto se relaciona con la renuencia general de Deshpande a disociar (y alienar) el conocimiento histórico como práctica, disciplina y forma de la imaginación. Por una parte, tales tendencias la llevan a admitir sólo precariamente las diversas discusiones sobre la importante diferencia en la formación de la conciencia histórica que tienen una polémica conexión con los géneros escritos, que llegan a asimilar ese conocimiento en los estudios de la memoria en el contexto indio (por ejemplo, en las páginas 3, 213, nota 9). Por otra parte, Deshpande pasa por alto justamente las formas de autoridad, en particular los procedimientos de supresión y selección en la producción de colecciones de narrativa principalmente de tradiciones orales, de la misma forma en que el libro, de un modo un tanto incierto, privilegia lo textual para aproximarse, con dificultad, al pasado, y así da por sentada la esencia de la historia. Tales tensiones en este imaginativo e innovador trabajo no las invalidan. Al contrario, considerarlas resulta útil para ponderarlas.

ANTROPOLOGÍA/NACIÓN

Lines of the Nation es un libro brillante.¹⁶ Con base en gran cantidad de registros históricos y materiales de campo, Laura Bear ha escrito una admirable antropología histórica sobre los ferrocarriles indios y la comunidad anglo-india, una ilustre “casta del ferrocarril”. Se trata no sólo de un recuento que entreteje imaginativamente lo institucional y lo individual, el poder y el proceso, la autoridad y la identidad, sino también de un trabajo en el que la historia y la etnografía —y de hecho el pasado y el presente— convergen creativamente al tiempo que colapsan, como un espejo de nuestras concepciones heredadas y las expectativas de los mundos sociales. Aquí hay interpretaciones, esperanzas y mundos de modernidad y moralidad, imperio e intimidad, nación y minoría, género y diferencia, estado y sexualidad, ciudadanía y parentesco, raza y familia, dominación y autorrealización, comunidad y sujeto. En suma, *Lines of the Nation* está entre los trabajos académicos recientes más importantes sobre el subcontinente indio, un estudio creativo que trabaja con materiales del sur de Asia y aborda una amplia serie de preocupaciones fundamentales.

El punto de partida de Bear es un contraste clave. Por un lado, desde sus inicios el ferrocarril prometía materializar de forma milagrosa “la libertad individual y el progreso social”. (Esto forma parte de los encantamientos modernos que incesantemente proyectan rupturas radicales con el pasado tradicional.)¹⁷ Por otro lado, junto con otras instituciones de la modernidad, el ferrocarril precisamente se construye con base en “viejas prácticas de dominación y diferencia social”. (Lo cual quiere decir que los tiempos, los terrenos y las texturas de la modernidad están embrujados por prácticas y principios, así como por ansiedades y afectos derivados de formaciones culturales previas que, lejos de desaparecer, se configuran vigorosamente en la

¹⁶ Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007. Todas las citas de este trabajo se encuentran en el cuerpo del texto, entre paréntesis.

¹⁷ Véase, por ejemplo, Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010.

formación de nuevos mundos.)¹⁸ Esta tensión queda al descubierto en “la investigación etnográfica en la colonia ferroviaria en Kharagpur, en Bengala occidental, con redes de familias dispersas en diversos lugares, y en la oficina central de Eastern Railways en Calcuta” (p. 3); también, por su trabajo como historiadora en los archivos locales de la misma compañía y una reinterpretación simultánea de los mismos por medio de la experiencia de campo.

Después de una introducción detallada y confeccionada con sensibilidad —que al mismo tiempo es accesible y evocadora, características que se mantienen de principio a fin en la narrativa de Bear— el libro se divide en dos partes. La primera “vuelve a narrarnos la historia del ferrocarril” y nos brinda “una mirada única dentro del proceso de formación institucional y espacial del Estado colonial y poscolonial en India —de la creación de su verticalidad y el acercamiento de sujetos indios mediante su contacto a lo largo de las vías del tren” (pp. 17-18). No es de extrañar que el establecimiento de los trenes surgiera junto con las técnicas recientemente establecidas por el gobierno imperial y la autoridad moral, convirtiéndose en una burocracia centralizada, un control militar, una economía política y una manipulación biomoral. Al mismo tiempo, lejos de un perseverante tejido sin costura de las telarañas del poder imperial, lo que está implicado en este terreno son los complicados enredos entre las vidas diarias del poder colonial y las configuraciones cotidianas de las individualidades indias.

Bear investiga tales enredos en una serie de escenarios distintos que a la vez se superponen: desde la experiencia de un viaje en tren por parte del público indio —el cual en sí mismo contiene la arquitectura híbrida de la estación de tren, las múltiples diferencias en los vagones, la respetabilidad indignada de un patriotismo emergente— hasta “los efectos de la labor de construcción de las vías del tren en las identificaciones sociales y la autodistinción entre los trabajadores (p. 64), que se desprenden en particular de las distintas políticas de re-

¹⁸ Véase especialmente, Saurabh Dube, “Modernity and its Enchantments”, en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity, op. cit.*, pp. 1-43.

clutamiento de los trabajadores y el surgimiento de colonias formadas en torno al ferrocarril; y también desde la política pública de los disturbios industriales y la agitación nacionalista hasta la ética intimista del nacionalismo popular y los pliegos petitorios a lo largo de las vías ferroviarias. “El tren difundió la autoridad del Estado colonial por toda la India”; pero “al mismo tiempo provocó indignación moral acerca de dicha autoridad, lo cual ayudó a conformar comunidades nacionalistas de sentimiento y creando nuevos contextos para el surgimiento de solidaridades políticas y diferencias sociales basadas en ciertas adaptaciones de ideas acerca del honor burocrático, los asuntos domésticos y la *jati*” (p. 18). Dando un giro en esta historia, el entramado exacto de lo personal y lo doméstico con lo biomoral y lo nacional en las redes ferroviarias significa que “las tipologías de respetabilidad, raza, comunidad y moralidad, a partir de entonces estarían profundamente enredadas con las experiencias de ambas familias, la anglo-india y la india, relacionadas con el ferrocarril” (p. 134). Aquí podemos encontrar sutiles articulaciones de “ideas contradictorias de pertenencia, una basada en el lugar de domicilio, otra en la nacionalidad” (p. 140).

En la segunda sección del libro se presentan algunos encuentros etnográficos con familias anglo-indias y otras familias ferrocarrileras. Nos encontramos cara a cara con recuentos perspicaces, penetrantes y a menudo encantados de mundos densos, palpables e incluso sensuales. Éstos se presentan en cuatro registros, cada uno en un capítulo. En primer lugar, aparecen los retratos de una familia anglo-india, como imagen y como narrativa. Los retratos de los mundos íntimos que se apoyan en la sustancia del amor, como una emoción que simultáneamente es una estrategia y un sentimiento. Como estrategia, el amor exige obligaciones y crea lazos que “pueden reconfigurar de manera retrospectiva los orígenes familiares y su estatus”. Experimentado como sentimiento, “el amor a menudo se santifica al asociarlo con el amor curativo de la comunidad católica y se ve como algo que emana de las mujeres”; esto último refleja a la vez la reconsideración bilateral de los orígenes. Sin embargo, hay más que agregar a esta imagen. Los retratos familiares (y los mundos que contienen) también revelan (y a

la vez ocultan) de qué manera “los orígenes y las esencias están constantemente en riesgo en la vida diaria de las familias (p. 190).

Más adelante se encuentran los recuentos de “la particular experiencia anglo-india de pérdida y añoranza de un pasado documentado”. La comunidad y sus miembros quedan “en una relación de desigualdad con un pasado y un origen evasivos que parecen desvanecerse y, finalmente, no tener ningún vínculo con el presente” (p. 192). De este modo, se insinúan escenarios donde “los documentos como artefactos materiales y los archivos como instituciones burocráticas han extendido sus efectos a las esferas aparentemente más privadas de las historias familiares” (p. 225). Esto establece el escenario para que Bear considere, en tercer lugar, “el contexto moral-temporal en la comunidad ferroviaria actual, la burocracia y su relación con la moralidad del ferrocarril, la cual surgió bajo la dominación colonial” (p. 228). Se incluyen los rubros definidos por la disciplina en el lugar de trabajo y las prácticas gerenciales, así como la vida doméstica y las distintas disposiciones sobre el pasado imperial.

Finalmente, están las exploraciones sobre las orientaciones relacionadas con el espacio en la colonia ferroviaria, que conllevan particularmente dos tipos de misterio: las “influencias sobrenaturales de los espacios públicos del tren y el servicio ferroviario”, y las visualizaciones específicamente anglo-indias de “presencias fantasmales individuales que a menudo se ven con afecto” (p. 259). Como tal, estos tipos distintos de lo misterioso a su vez están asociados con ansiedades opuestas: el primero, con el miedo a la influencia abrumadora de los espacios públicos y los pasados coloniales de la comunidad ferroviaria; y el segundo, con el reconocimiento de su propia insustancialidad. Bear sostiene que estas dos diferentes vivencias de los espacios de la colonia se refieren a “los dilemas de autoformación ética surgidos a partir de la burocracia del ferrocarril”. Por lo tanto, “la influencia del pasado colonial se encuentra en la forma en que las relaciones sociales contemporáneas, los sentimientos que las moldean y las instituciones que ayudan a estructurarlas recrean sus formas históricas en el presente” (p. 259). De hecho, es justamente en la búsqueda de la persistencia del pasado en el presente que la segunda parte del libro

sugiere que en lugar de simples afirmaciones en las que las historias del periodo colonial siempre influyen en los contextos poscoloniales, es importante “buscar exactamente cómo y por qué los elementos de dichos contextos se reproducen dentro de los recovecos de [determinadas] instituciones y espacios domésticos” (p. 282).

Para concluir, Bear reflexiona sobre una serie de relaciones muy diversas entre legitimidad y linaje; el honor burocrático y las identidades personificadas; y la “gubernamentalización, racialización y nacionalización de la familia” (p. 288) y las implicaciones oficiales, institucionales y políticas de la genealogía. La autora desea indagar más el complicado entramado de las instituciones públicas y los espacios domésticos, que se concentra en las burocracias morales-tecnócratas, los lenguajes de parentesco y las desigualdades sociales, así como en las comunidades políticas nacionales, las prácticas genealógicas y (otras) esferas no seculares, ansiosas, emocionales, de ancestros, fantasmas y amor.

El impresionante trabajo académico de Bear tiene una doble dimensión. Por un lado, el libro va más allá y más a fondo de las abstracciones analíticas y los marcos formalistas que incesantemente acompañan a las interpretaciones de la modernidad. En lugar de ello, Bear explora las articulaciones divergentes y las prácticas de la modernidad vinculadas a procesos y enunciaciones propias del imperio y la nación, la burocracia y la personificación, la genealogía y el parentesco, en el pasado y en el presente. Bear detalla y describe tales prácticas generativas y significados constitutivos llevándolos hasta sus expresiones más concretas, siempre poniendo atención a su exacta especificidad y a su condición tangible, su argumentación y contradicción, una enorme ambigüedad y oscuridad. Por otro lado, al asumir estas tareas, Bear reúne de manera crítica un cuestionamiento cauteloso, una revelación cuidadosa y unas afirmaciones prudentes sobre los mundos sociales. Y aun así, los mayores logros de la autora están en la tarea de describir imágenes no familiares, expresar argumentos no establecidos y construir hechos inesperados —hechos, argumentos e imágenes que no abordan lo ya conocido, certezas muertas, sino que hablan en los ecos de una sospecha persistente y viva. ¿Acaso no son éstos logros excepcionales?

FINALES/PRINCIPIOS

Cada una a su manera, estas tres obras trascienden esencialmente las divisiones ideológicas, a menudo enmarcadas como fallas epistemológicas, que han caracterizado con frecuencia a estas disciplinas, especialmente en los estudios sobre el sur de Asia. Me refiero a modelos del pasado que plantean, por ejemplo, divisiones entre historia y teoría, economía política y estudios subalternos, y entre el conocimiento empírico y la crítica poscolonial. Afortunadamente, las tres obras que he analizado aquí —junto con muchos otros proyectos de jóvenes investigadores— trascienden y superan tales oposiciones. Al mismo tiempo, al ir más allá de las similitudes y considerar las diferencias entre estos estudios, estoy obligado a preguntar: ¿Cuáles son los aspectos de la historia como un conocimiento organizado que sostienen complicidades ineludibles con los requerimientos del progreso? ¿Cuáles son las implicaciones de tales complicidades que incluso en las interpretaciones radicales de los pasados campesinos y las valoraciones críticas de historias autoritarias no pueden apartarse de las suposiciones disciplinarias del historiador, que son dominantes y de largo alcance? ¿Es ésta la razón por la cual, como historiador, encuentro más preguntas —aunque también algunas respuestas— cuando un antropólogo aborda no sólo el presente sino también el pasado?

Espero haber dejado claro que el objetivo principal de este capítulo va mucho más allá de la reinstauración de las divisiones disciplinarias. Volver familiar lo extraño y extraño lo familiar, no por el mero hecho de hacerlo sino precisamente para cuestionar nociones adquiridas de extrañeza y familiaridad, lleva consigo el riesgo de desestabilizar dichas disciplinas y sus divisiones.

7. RELIGIONES DALIT

A principios del siglo xxi había más de 160 millones de personas intocables en el subcontinente indio.¹ Estas personas pertenecen a diversas *jatis* que se ubican en el nivel más bajo del sistema de castas debido a la suposición de que ellas encarnan la impureza extrema. La práctica de la intocabilidad fue oficialmente abolida en 1948. A lo largo del siglo xx, categorías constitucionales como la de “clases deprimidas” o “castas catalogadas”, así como el concepto de *harijan* (“pueblo de Dios”), acuñado por el líder nacionalista M.K. Gandhi, se emplearon a menudo para referirse de manera no discriminatoria a las comunidades intocables. No obstante, los individuos y los grupos intocables enfrentan discriminación y limitaciones que sólo se han mitigado parcialmente y, a la vez, han adquirido formas nuevas en la India independiente. Las profundas conjunciones entre la subordinación religiosa y social de los pueblos intocables, su pobreza generalizada y la explotación económica a la que se les somete implican que los grupos que aquí analizamos están entre los más desfavorecidos del sur de Asia. Además, la posición inferior de los intocables en el hinduismo se hace extensiva también a aquellos sectores de la población que pertenecían a castas intocables antes de convertirse al cristianismo, al islam, al budismo o al sijismo. Resulta muy significativo, entonces, hablar de las religiones de los intocables, especialmente

¹ Este capítulo es una síntesis de una gran cantidad de trabajos académicos sobre el tema que aquí se aborda. Un cierto número de textos que se consultaron para elaborar éste señalan hacia —y, al mismo tiempo, están implicados en— los argumentos que lo atraviesan. Por lo tanto, en lugar de ofrecer citas en el cuerpo del texto, he optado por ofrecer una lista de referencias importantes al final del capítulo.

si el término “intocable” se asocia con el de *dalit* (“quebrado” u “oprimido”), término con el que los intocables se refieren a sí mismos, que constituye un desafío a su subordinación y revela las limitaciones de las simples separaciones entre patrones religiosos-rituales y procesos político-sociales, al mismo tiempo que se analiza la cuestión de las castas intocables.

DEBATES

Las discusiones sobre las religiones intocables plantean preguntas cargadas: ¿Acaso la extrema impureza de los intocables los excluye del sistema de castas? ¿Tienen sus religiones completamente separadas? ¿O es la misma inferioridad ritual de los intocables el factor que los une jerárquica y vitalmente a otras castas, por medio de una ideología abarcadora y consensual de pureza y contaminación? ¿Su religión es, entonces, una forma inferior de la de aquellos que pertenecen a los niveles más altos del sistema de castas? Michael Moffatt ha hecho un buen resumen del debate que se refleja en estas preguntas, pero las preguntas siguen en pie.

Cuando académicos como Louis Dumont y Michael Moffatt presentan a los intocables como si reprodujeran el esquema homogéneo de jerarquía ritual de pureza y contaminación, desestiman otras matrices que le dan forma a la casta, por ejemplo, el ritual de la realeza, el gobierno colonial, las religiones no brahmánicas y el Estado moderno. Al enfocarse particularmente en la pureza/contaminación como cimiento de la estructura de castas, también externalizan los elementos de poder inherentes a la casta, especialmente en tanto éstos afectan a los intocables. Finalmente, estos énfasis minimizan la creación, dentro de las religiones intocables, de significados novedosos y prácticas distintivas. Por el contrario, varias corrientes académicas y comunes que destacan la disyunción radical de las prácticas y normas intocables del sistema de castas tienden a soslayar la forma en la que las ideologías y las relaciones de casta no sólo excluyen de manera desigual a los pueblos intocables de diversos procesos, sino que también los incluyen de

manera jerarquizada en otros órdenes. Además, también minimizan las expresiones de jerarquía y autoridad en las religiones mismas de los intocables, entre las que se encuentran prácticas de endogamia, ocupación, comensalía e interacciones con otras castas intocables.

Las preguntas sobre las religiones intocables no admiten respuestas unívocas. Estas religiones, que se formaron como parte de sistemas jerárquicos y relaciones de casta más amplios, y que difieren de una región a otra, muestran marcadas variaciones regionales. Sin embargo, incluso dentro de una región en particular, las religiones intocables pueden hallar expresiones distintas en localidades diferentes según la distribución de la tenencia de la tierra y los arreglos de autoridad entre castas que varían de un pueblo a otro. Es más, lejos de ser estáticas y atemporales, las religiones intocables han sufrido profundos cambios a lo largo de procesos históricos como la formación del Estado, las alteraciones agrarias y urbanas y las transformaciones políticas. La importancia de estas religiones se encuentra precisamente en su variedad y sus cambios.

EXCLUSIÓN E INCLUSIÓN

La extrema impureza que se atribuye a los intocables les ha negado la entrada a los templos hindúes y a los servicios del *purohit* brahmánico (sacerdote), los ha segregado en barrios situados en los márgenes de las poblaciones rurales y urbanas y los ha excluido de varias series de relaciones de rango, intercambios rituales e interacciones sociales entre castas distintas que se hallan en el centro mismo de la vida cotidiana. La conducta apropiada de los intocables en espacios públicos ha estado gobernada por prescripciones sumamente codificadas, como el uso diferenciado de movimientos corporales y patrones de habla en presencia de las castas superiores; a menudo se les ha prohibido el uso de indicadores de honor y de estatus, que con frecuencia significan estatus de realeza, que van desde medios de transporte como elefantes, caballos y palanquines, hasta vestimentas y accesorios como prendas para cubrir el torso, turbantes y zapatos.

Por otra parte, la impureza misma de los intocables los ha incluido en las prácticas y procesos de las castas; han sido los únicos que realizan las actividades más dañinas que implican contacto con sustancias extremadamente contaminantes, tanto en áreas rurales como urbanas: desde hurgar entre los desperdicios hasta trabajar con cuero y en los campos de cremación, y desde limpiar retretes y remover excremento humano hasta criar animales impuros (como los cerdos) y deshacerse de los cadáveres de ganado sagrado. Algunas de estas tareas constituyen las ocupaciones principales de algunas castas intocables específicas, otras son labores de las que se encargan a la par de su trabajo como peones de campo, campesinos pobres y trabajadores manuales. Esto define simultáneamente la subordinación de los intocables, ya que los coloca en el corazón del sistema de castas, pues sólo ellos pueden realizar esas actividades marcadas por la contaminación pero esenciales. No sorprende que la presencia de los intocables en el orden social se haya percibido de distintas formas: se les han asignado deberes tradicionales, especialmente en ocasiones rituales, para las labores propias de su casta, así como para el trabajo agrícola; su participación ha sido fundamental en las ceremonias relacionadas con la unidad de la aldea; se ha temido a sus deidades —como las de los grupos “tribales” o indígenas cuya relación con el sistema de castas es ambiguo— por ser violentas y, a la vez, se les ha venerado como guardianas de las aldeas. Por lo tanto y de manera inherentemente desigual, las religiones intocables han estado incrustadas en los procesos de exclusión de los dalits, así como en su inclusión en las jerarquías del sistema de castas y en los procesos rituales.

JERARQUÍA, PODER Y DISTINCIÓN

Los intocables no han aceptado ni experimentado estos procesos de forma simple o pasiva. Más bien, al participar en relaciones jerárquicas, las acciones y concepciones de los intocables han imbuido a sus religiones y formaciones de casta de distinciones específicas. En este punto, la asombrosa heterogeneidad de las religiones into-

cables está atada desde su surgimiento a la misma constitución histórica del hinduismo mediante la interacción de las convenciones jerárquicas brahmánicas, que subrayan la pureza/contaminación en la continuidad parcial entre lo humano y lo divino, y las tradiciones hindúes no brahmánicas que proponen orientaciones bastante distintas, si no enfrentadas, sobre la jerarquía y la impureza, y la divinidad y el culto.

Algunas castas intocables específicas se han asociado íntimamente con algunos seres divinos en particular, como sucede con la diosa aldeana de la viruela (que en el sur de India se llama Mariamman y en la región central, Mata Mai), figuras que son objeto de miedo y veneración de otras castas como parte de las tradiciones hindúes no brahmánicas. Aquí, el culto y los festivales de las castas inferiores, incluyendo a los intocables, destacan el uso de sacrificios de sangre, licor, posesiones y distintos tipos y niveles de castigos corporales y torturas autoinfligidas. A lo largo de toda la India, los intocables también han venerado a los principales dioses hindúes como Vishnu y Shiva, así como a la divinidad sin forma, de maneras diversas que incluyen cultos místico-extáticos, adoración esotérica y devoción ascética que asumen y extienden los modos de las prácticas *bhakti* (devocionales), a menudo preestablecidas por tradiciones no brahmánicas. En cada uno de estos casos, las religiones intocables han desplazado y cuestionado —así como negociado y negado— la pureza/impureza y las jerarquías hindúes mediante cultos extáticos y posesiones, devoción sensual y peregrinación. A veces esto incluso implica transmutaciones religiosas, sociales y de género en las que los hombres adquieren atributos femeninos y los brahmanes se vuelven impuros.

Por otra parte, los mitos fundacionales de los intocables en toda India han subvertido y rechazado las representaciones de las castas superiores sobre su inferioridad ritual, pero para hacer esto han conservado ciertas nociones sobre su propia impureza colectiva. A lo largo de los siglos xix y xx, comunidades intocables como la de los satnamis en el centro de India han elaborado nuevas tradiciones míticas y prácticas distintivas de casta-secta centradas en sus gurús y

en un dios sin forma; también han configurado representaciones novedosas de deidades como Shiva y Draupadi. Estas formaciones religiosas innovadoras han cuestionado y rebatido, pero también reelaborado y reiterado las formas de poder codificadas en los esquemas de pureza/contaminación del sistema de castas y en la autoridad de la realeza. Hay además otros grupos de intocables que han participado en cultos espiritistas que propician el favor de fantasmas y ancestros para articular y a la vez reproducir la servidumbre laboral y la jerarquía de las castas. El culto a figuras demoniacas y deidades personales entre las castas intocables ha negociado con la desigualdad ritual y el sistema de castas, pero los ha aceptado. Tales planteamientos también se han manifestado en la forma en la que los intocables tamizan los atributos autoritarios (y no sólo populares) del *puja* (culto) y el *bali* (sacrificio) hindúes, así como los patrones de las festividades aldeanas, por los filtros de su religión. Los miembros de sectas como los kabirpanthis, los dadupanthis, los ravidasis y los ramnamis han elaborado prácticas devocionales dentro de los esquemas de las distinciones de casta. Es evidente que la presencia de patrones comunes dentro de tal variedad de fenómenos reside en el hecho de que las religiones intocables han expresado ampliamente la importancia de sus propias acciones y concepciones, que sin embargo aparecen como moldeadas en relación con la autoridad ritual codificada en las jerarquías del hinduismo.

En conjunto, las religiones intocables no se tratan tanto de la integración absoluta y la interdependencia sin ambigüedades entre los hindúes de castas superiores e inferiores, sino de expresiones de poder y enunciaciones de lucha. Las diversas disposiciones de estos credos han excedido por mucho la preocupación exclusiva por la jerarquía ritual. Al mismo tiempo, esas tendencias han estado acompañadas por las articulaciones de las religiones intocables con las relaciones desiguales y el poder ritual que se encuentran en el corazón del sistema de castas para reconfigurarlos en los márgenes del hinduismo. Estos procesos enredados y cargados de tensiones han definido las identidades, la resistencia y las solidaridades de los intocables tanto como su sumisión, vulnerabilidad y subordinación.

RITOS Y GÉNERO

Desde el nacimiento hasta la muerte, los ritos de paso en las castas intocables pueden sugerir menor o mayor preocupación por la pureza ritual. En su obra *Siva and her Sisters*, Karin Kapadia argumenta que entre los miembros de la casta intocable paraiyar del sur de India, los rituales de pubertad con motivo de la primera menstruación de una muchacha revelan una diferencia notable respecto de la preocupación brahmánica de la contaminación/purificación de la mujer menstruante: en cambio, estos ritos implican intentos que son esencialmente no brahmánicos de salvaguardar “la habilidad valiosísima y característicamente femenina de procrear hijos”, y de interpretar simbólicamente la fertilidad como un poder femenino sagrado. El mensaje implícito es que los motivos alusivos a la contaminación son menos importantes para los intocables. En contraste, otro recuento precisamente de una mujer paraiyar (Viramma) revela orientaciones más ambivalentes y mundanas respecto a la pureza/contaminación y a la sexualidad femenina. No se trata sólo de que las elaboraciones intocables sobre la pureza/impureza y lo favorable/desfavorable impliquen diversas negociaciones sobre los órdenes cambiantes de la casta y el poder, sino también de que incluso cuando ciertos grupos intocables acatan rigurosamente las reglas que determinan la pureza/contaminación —por ejemplo, en los ritos que se llevan a cabo durante el nacimiento o la muerte—, lo hacen de una manera que combina este acatamiento con los símbolos y prácticas distintivos de sus propias castas y sectas.

Entre los intocables, el matrimonio y el género se han caracterizado, como sucede con la mayoría de las castas bajas y algunas medianas, por prácticas como los segundos matrimonios tanto de hombres como de mujeres, el matrimonio después de la viudez, el pago a cambio de una novia (en lugar de dote) y la libertad corporal que se opone al aislamiento físico. No obstante, estas disposiciones están a su vez insertas en patrones más generales de parentesco patrilineal y sus manifestaciones regionales. En conjunto, esto ha significado que con frecuencia las mujeres intocables han gozado de cierto grado de auto-

nomía para negociar relaciones jerárquicas de parentesco, comunidad, matrimonio(s) y maternidad, y que su trabajo físico ha sido valorado positivamente, tanto en lo práctico como en lo simbólico; pero no por ello podemos decir que hayan escapado a las asimetrías que imponen el género y la casta así como a las desigualdades propias del ritual y la clase. Estos patrones han abarcado desde las definiciones generalizadas de las mujeres como personas que engendran y, a la vez y en la misma medida, subvieren los órdenes social y religioso, hasta las representaciones de la sexualidad anómala de las mujeres intocables; también, desde la explotación sexual y económica a la que someten los hombres de castas más altas y socialmente superiores a las mujeres intocables hasta los intentos dentro de sus propias comunidades de controlar sus cuerpos y su trabajo. En estos movimientos superpuestos y restringidos, las concepciones, la acción, los deseos e insubordinaciones de las mujeres intocables le han dado su propia peculiaridad a las religiones intocables y a los rituales que marcan los ciclos vitales, así como a disposiciones más amplias sobre el género y las jerarquías del sistema de castas.

MÁS ALLÁ DEL HINDUISMO

Estos patrones —desde las variaciones regionales hasta las distinciones de género— de las religiones intocables dentro del hinduismo también aparecen en otras confesiones intocables. En principio, el cristianismo, el islam y el sijismo no deberían admitir distinciones de casta, pero en la práctica las divisiones entre castas en el sur de Asia han encontrado configuraciones particulares en estas religiones. El islam en India no suele hacer alusión a las distinciones *varna* del sistema de castas del hinduismo, incluyendo sus consideraciones constitutivas sobre pureza/contaminación, sino a la separación social entre los musulmanes *ashraf*(de familias pudientes) y los *ajlaf*(de origen humilde). Es posible que ambos tipos de musulmanes recen juntos en la mezquita, pero en lo que concierne al matrimonio, la comensalía y los trabajos, la división se mantiene. Es más, los musulmanes de

familias humildes, conversos provenientes de castas inferiores y otros grupos intocables, han entendido y practicado el islam de manera diferente, especialmente porque participan con entusiasmo en tradiciones de la religiosidad popular como el culto a santos venerados en más de una religión. Los intocables que se han convertido en sijs han creado cultos específicos que combinan su interpretación de las doctrinas oficiales y las normas de pureza del sijismo con prácticas populares del hinduismo y del islam.

En cuanto al cristianismo en la India, la Iglesia católica romana, que tiene muchos fieles en el sur del país, ha aceptado históricamente las diferencias de casta, incluyendo sus expresiones de endogamia y comensalía, sobre la base de que éstas son costumbres e instituciones más “sociales” que “religiosas”, de modo que celebran las misas en espacios totalmente segregados o en distintos momentos para sus fieles de castas más altas o más bajas. Aunque las iglesias protestantes de todo el sur de Asia se han opuesto al sistema de castas, sus miembros intocables no han dejado de verse afectados por el estigma de la impureza y la discriminación que acarrea. Los cristianos intocables han aprovechado su pertenencia a esas iglesias para conservar y reelaborar prácticas previas y principios más amplios sobre la casta, el culto, el ritual y el parentesco, creando así formas distintas de identidad intocable y de cristiandad indígena que incluyen representaciones novedosas y veneraciones de deidades hindúes y divinidades cristianas de modo que una puede complementar, pero también oponerse, a la otra.

HISTORIA Y POLÍTICA

Las transformaciones históricas acontecidas durante los períodos colonial y poscolonial han moldeado profundamente a las religiones intocables. La coalescencia de los modelos de la administración británica y la autoridad indígena desde finales del siglo XVIII y el surgimiento de un orden agrario claramente caracterizado por castas agrícolas diferenciadas a mediados del siglo XIX sirvieron, en conjunto, para delinear con nitidez a los grupos intocables, dando lugar, tam-

bién, a que éstos crearan o se convirtieran a nuevas religiones. Estos procesos se intensificaron entre los intocables desde la década de 1860 y hasta la de 1940 a causa del énfasis que ponía el Estado colonial en las categorías de casta y las comunidades religiosas en la elaboración de censos y políticas representativas, y también por diversos movimientos no brahmánicos en el oeste y el sur de India y las crecientes actividades de los misioneros cristianos que desafiaban la autoridad de las clases altas. En este contexto más amplio, los intocables formaron asociaciones de casta y se unieron a movimientos que emprendieron reformas sociales internas a la vez que reivindicaban un estatus ritual más alto o impugnaban su posición de inferioridad y que presionaban al Estado para que les otorgara concesiones en el acceso a la educación media, los puestos gubernamentales y los cargos públicos. Los intocables también se convirtieron al cristianismo, crearon formas distintas de culto devocional, participaron en el nacionalismo e iniciaron y apoyaron movimientos para que se les permitiera entrar a los templos hindúes. Así, el cuestionamiento que hicieron los intocables a la dominación de las castas superiores, así como la aguda accentuación de sus identidades se expresaron como parte de las jerarquías cambiantes pero dominantes de la casta, la religión y la política.

Desde la década de 1920, los procesos políticos que incluyeron la participación de los intocables han tenido una influencia crucial en sus prácticas religiosas y de casta. La política y el legado del Dr. B.R. Ambedkar han desempeñado un papel crucial en este sentido. Ambedkar, quien pertenecía a la numerosa casta intocable de los mahar en el centro y occidente de India, hizo su doctorado en la Universidad de Columbia y entró a trabajar al bufete legal de Grey's Inn en Londres; también fungió como presidente del comité redactor de la Constitución india en los años cuarenta.

Las formulaciones de Ambedkar sobre la casta, el hinduismo y la acción de los intocables, que retomaban tradiciones devocionales previas y tradiciones no brahmánicas de disidencia religiosa, así como la ley constitucional y el racionalismo individualista, se oponían directamente a la política religiosa de Gandhi en el nacionalismo indio que condenaba la intocabilidad pero sin renunciar al concepto *varna*

de casta. Mientras que los partidos políticos fundados por Ambedkar sólo tuvieron un éxito parcial y su demanda específica de electorados separados para los intocables provocó fuertes críticas y acusaciones de querer establecer una división entre los hinduistas y la nación, la importancia general de la política de Ambedkar deriva de que defendió la idea de que la discriminación que sufrían los intocables constituía el núcleo mismo del sistema de castas, posición que dio lugar a su rechazo a toda reivindicación hinduista en 1935.

Cuando Ambedkar se convirtió al budismo en 1956, una parte significativa de su propia casta mahar, así como algunos miembros de la casta jatav del norte de India, lo emularon, lo que resultó en un budismo dalit que ha combinado prácticas características del sistema de castas con los planteamientos igualitarios de su nueva fe.

Las crecientes declaraciones de los dalits contra la autoridad de las castas superiores también han tenido lugar en el sur de India, con apoyo de iniciativas políticas regionales, no brahmánicas, que han existido allí desde principios del siglo xx. Los sucesos políticos que han subrayado el papel de las castas inferiores desde la década de 1970 han extendido estos procesos hacia el norte del país. Los dalits de zonas rurales y urbanas han aprovechado estos avances no sólo para participar en la política electoral sino para expresar sus identidades y articular relaciones de poder en arenas locales y nacionales, definiendo así los contornos cambiantes de las religiones intocables y de las prácticas de casta en la India contemporánea. Al mismo tiempo, precisamente esas expresiones dalit han llevado a reiteradas represalias violentas por parte de las castas superiores, a la vez que provocan a algunos políticos que buscan contener esas reivindicaciones de los intocables mediante ideologías que apelan a una nación hindú homogénea.

El surgimiento gradual de una clase media dalit en la India colonial e independiente mediante políticas de discriminación positiva en la educación pública, el empleo gubernamental y los cargos públicos ha estado acompañado, especialmente desde la década de 1970, por una conciencia y una creatividad vigorosas de los dalits en la literatura y en el arte que se inspiran en sus experiencias de desventaja religiosa y discri-

minación generalizada. A principios del siglo XXI, esas manifestaciones se vieron impulsadas, por ejemplo, por las reivindicaciones de las mujeres dalit, los términos de la teología cristiana dalit y las movilizaciones y campañas a favor de los derechos humanos de los dalits que aducen la existencia de paralelismos entre las injusticias del sistema de castas y los agravios del racismo no sólo en el sur de Asia sino en la diáspora dalit y ante un público global. Las articulaciones en disputa de las religiones intocables con la autoridad ritual, la jerarquía del sistema de castas y el poder político son atributos del presente y del pasado.

REFERENCIAS

- BANDYOPADHYAY, Sekhar, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Taylor & Francis, 1997.
- CLARKE, Sathianathan, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Dalit Theology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- DANGLE, Arjun (ed.), *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*, Bombay, Orient Longman, 1992.
- DELIEGE, Robert, *The World of the "Untouchables": Paraiyars of Tamil Nadu*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- DUBE, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- , *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- FREEMAN, James M., *Untouchable: An India Life History*, Stanford, Stanford University Press, 1979.
- ILAIAH, Kancha, *Why I Am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcuta, Samya, 1996.
- JAFFRELOT, Christophe, *India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North Indian Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.
- JUERGENSMAYER, Mark, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982.

- KAPADIA, Karin, *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South Asia*, Boulder, Westview Press, 1998.
- KHARE, R. S., *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984.
- LAMB, Ramdas, *Rapt in the Name: The Ramnamis, Ramnam, and Untouchable Religion in Central India*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- LORENZEN, David (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- LYNCH, Owen M., *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.
- MENDELSON, Oliver, y Marika VICZIANY, *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MOFFATT, Michael, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- MOON, Vasant, *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography*, traducción al inglés de Gail Omvedt, introducción de Eleanor Zelliot, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2001.
- OMVEDT, Gail, *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1994.
- PRASHAD, Vijay, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- RAM, Kalpana, *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*, Sydney, Zed Books, 1991.
- VALMIKI, Omprakash, *Joothan: A Dalit's Life*, traducción al inglés de Arun Prabha Mukherjee, Nueva York, Columbia University Press, 2003.
- VARRIANO, John L., Josiane RACINE y Jean-Luc RACINE, *Viramma: Life of a Dalit*, traducción al inglés de Will Hobson, Londres, D.K. Publishers Distributors, 1997.
- <www.ambedkar.org>.
- ZELLIOT, Eleanor, "Learning the Use of Political Means: The Mahars of Maharashtra.", en Rajni KOTHARI (ed.), *Caste in Indian Politics*, Nueva Delhi, Orient Longman, 1970, pp. 29-69.

8. UNA FORMACIÓN DALIT

En los periodos de la modernidad temprana y moderna ha habido por lo menos cuatro grupos socio-religiosos a los que se ha conocido como satnamis. Los primeros tres fueron grupos sectarios pequeños y distintos que vivían en diferentes partes del norte de la India; el cuarto es el de la Satnampanth, una casta-secta de la región de Chhattisgarh en el centro del país y que hasta la fecha constituye una presencia importante en el subcontinente.

LOS SATNAMIS DURANTE LA MODERNIDAD TEMPRANA EN INDIA

La primera mención a los satnamis los describe como una pequeña secta que se rebeló contra el emperador mogol Aurangzeb en el decimoquinto año de su reinado (1672 e.c.). Una figura sedente llamada Birbhan fundó esta secta en 1657 en Narnaul, en el este del Punjab.¹ Un cronista del siglo XVII describió a este grupo como mendicante; también se les conocía como mundiyas, y serían en total entre cuatro y cinco mil jefes de familia en las *parganas* mogolas de Narnaul y Mewat.

Aunque estos mundiyas se visten como mendicantes, su profesión y su fuente de sustento suelen ser la agricultura y el comercio del tipo de los pequeños mercaderes de escaso capital. Al vivir de acuerdo con las cos-

¹ Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Asia Publishing House, 1963, p. 343.

tumbres de su propia comunidad, aspiran a alcanzar el estatus de un buen nombre (*nek-nam*), que es el significado de la palabra Satnam. Pero si alguien intentara demostrar valentía y autoridad imponiéndoles tiranía y opresión, no lo tolerarían y la mayoría tomaría las armas.²

La insumisión de este grupo ante las autoridades dio paso a una refriega en el campo que pronto se convirtió en revuelta: una rebelión popular, incluso “milenarista”, contra el emperador mogol. Al principio, la insurrección tuvo éxito, pero la corte mogola envió a un gran ejército imperial que acabaría por vencerlos. Pocos satnamis salieron vivos de la batalla.³

Esto nos lleva a una segunda secta de satnamis, llamados sadhs. Es posible que fueran los descendientes de los mundiyas (uno de sus mitos situaba al fundador y a la formación de la secta en la región de Narnaul) que, tras la derrota de la rebelión, se dispersaron yendo del área occidental de Delhi hacia Farrukabad. Esta secta también se originó con un Birbhan; éste recibió una comunicación milagrosa del *sadguru* (gurú verdadero), también conocido como Udaidas, quien a su vez era sirviente del único dios. Los principios de la secta se compilaron en manuales, y lo “fundamental” se reunió en un folleto titulado *Adi Upades* (Primeros preceptos) que organizaba la totalidad del código según doce mandamientos.⁴

Los sadhs creían en un dios llamado Satnam que creó el universo a voluntad y que no tenía forma. Los miembros de la secta no tenían templos, sino que se reunían en una casa o en un patio cada luna llena, momento en el que comían juntos y pasaban la noche cantando y recitando estrofas atribuidas a Birbhan, así como los versos de Nanak y Kabir.⁵ Los límites de este grupo se manifestaban en el mandato a sus miembros de que “evitaran comunicarse con personas de otra fe y no comieran del pan de los extraños” y en su nega-

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ H.H. Wilson, “A Sketch on the Religious Sects of the Hindus”, *Asiatic Researches*, núm. 17, 1832, p. 300.

⁵ *Ibid.*, p. 301.

tiva a hacer distinciones de casta dentro de la comunidad. Todo esto iba acompañado por el rechazo a los rituales y las “supersticiones” locales.⁶

Esta secta consideraba al jefe de familia como un asceta que se distinguía por el desprecio a la riqueza y la autoridad. A los miembros se les cominaba a que no se vistieran como mendigos, solicitaran limosnas, aceptaran regalos, acosaran a los pobres ni estuvieran en compañía de reyes y ricos. Las reuniones de los devotos eran los únicos sitios de peregrinación y dios era quien otorgaba todas las cosas.⁷ Los sadhs dirigían sus esfuerzos a alcanzar un estado puro del cuerpo y los sentidos. Se les pedía que vistieran de blanco y rehuyeran sustancias embriagantes e influencias malignas, desde el opio, el tabaco, las hojas de betel y los perfumes hasta los chismes, las calumnias, la música (no sectaria) y el baile. Había mandatos contra mentir, robar y cometer actos violentos, y se hacía énfasis en las relaciones monogámicas en las que las mujeres debían ser obedientes con los hombres. El principal punto de concentración de la comunidad era un suburbio llamado Sadhwara, cerca de Farrukabad, a donde se estimaba que llegaban unos dos mil miembros.⁸ También se llamaba satnamis a los sadhs porque adoraban a Satnam (nombre verdadero). Al mismo tiempo, H.H. Wilson subrayaba que “este apelativo indica más específicamente una secta diferente, aunque con vínculos de parentesco”.⁹

El administrador y erudito se refería a la secta de satnamis que fundó Jagjiwandas en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow, a principios del siglo XVIII. Jagjiwandas nació en una familia de terratenientes thakur en el poblado Sardaha del distrito Barabanki en la década de 1680.¹⁰ Su vida cambió después de un encuentro, cuando aún era niño, con Bulla Sahib, un discípulo del místico sufí Yari

⁶ *Ibid.*, p. 302.

⁷ *Ibid.*, pp. 300-302.

⁸ *Ibid.*, p. 302.

⁹ *Ibid.*, pp. 300-302.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 300-302; B.H. Badley, “Jagjiwandas the Hindu Reformer”, *The Indian Antiquary*, núm. 8, 1879, p. 289.

Shah, que vivió en Delhi entre 1668 y 1725. Bulla Sahib, que trabajaba como peón en una granja y era pobre, no creía en los rituales y se negó a iniciar a Jagjiwandas como su discípulo. Pero la gracia de Bulla Sahib y su poderosa presencia fueron suficientes para Jagjiwandas. Su alma había despertado; surgió una nueva secta.

Se esperaba que estos satnamis “adoraran solamente al nombre verdadero, al único dios, la causa y el creador de todas las cosas, Nirgun o carente de toda cualidad sensible”.¹¹ A los miembros se les prohibía la carne, el *masur* (lentejas rojas), el licor y las berenjenas. El ascetismo de Jagjiwandas no le impidió ser jefe de familia durante toda su vida; esto indica un código moral que conjuga la indiferencia hacia el mundo y una devoción implícita al propio guía espiritual, al mismo tiempo que hacerse cargo de sus obligaciones sociales y religiosas cotidianas. A pesar de creer en un único dios supremo, los satnamis reconocían a todo el panteón hindú. Dentro de la secta se mantuvieron las distinciones de casta: los satnamis ganaron algunos adherentes de distintos grupos, aunque casi todos los seguidores de Jagjiwandas eran rajputs y brahmanes. Un porcentaje muy alto de los casi diez mil miembros de la secta vivían en la región aledaña al distrito de Barabanki, aunque idealmente se suponía que debían “dispersarse por todo el norte de India, desde Banaras hasta Amritsar”.¹²

LA SATNAMPANTH DE CHHATTISGARH

Estas tres sectas de satnamis del norte de India eran agrupaciones relativamente pequeñas y bien localizadas, pero la formación que finalmente se ha conocido con el nombre de satnamis y que vemos aquí es bastante distinta. A principios del siglo xix, alrededor de 1820, un peón llamado Ghasidas fundó una nueva secta formada principalmente por los *chamars* de Chhattisgarh, una vasta re-

¹¹ Badley, *op. cit.*, p. 290.

¹² *Ibid.*, pp. 289-290.

gión lingüística del centro de India. Ghasidas nació en una familia de peones a finales del siglo XVIII, posiblemente en la década de 1770, en Girod, al noreste del distrito Raipur. Los chamars constituyan un porcentaje significativo —poco menos de una sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo de intocables trabajaban en sus propias tierras o bien como aparceros o peones; pero la asociación ritual de la comunidad con el cuero y la carroña implicaba que cargaban colectivamente con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada. El vínculo estrecho entre las jerarquías divina, social y ritual ubicaba a los chamars en los márgenes del sistema de castas y los excluía de los templos hindúes.

Se cree que Ghasidas tiró en un basurero a los ídolos de dioses y diosas del panteón hindú. El rechazo a estas deidades y a la autoridad de los brahmanes especialistas en lo sagrado, los templos y el *puja* (culto) hindú que se ofrecía en ellos, se acompañaba de una exhortación a creer en un solo dios sin forma: Satnam. A esta nueva secta se le llamó Satnampanth y a sus miembros, satnamis. No debía haber distinciones de casta entre los chamars y los miembros de otras castas (que eran apenas unos cuantos cientos) en la secta Satnampanth. Los satnamis debían abstenerse de consumir carne, licor, tabaco, algunos vegetales —chiles, tomates y berenjenas— y legumbres rojas. Se les prohibía trabajar con vacas, aunque no con bueyes, en sus faenas agrícolas, y también se les prohibía arar después de la comida del mediodía. Con Ghasidas empezó un *guruparampara* (un linaje tradicional de gurús) hereditario, que después se elaboró más con su hijo y segundo gurú, Balakdas. De hecho, para mediados del siglo XIX los satnamis habían diseñado una organización jerárquica y desarrollado un conjunto de mitos, rituales y prácticas que se asociaban principalmente con los gurús y que desafiaban el contenido del poder ritual, la dominación de las castas superiores y la autoridad colonial en la región.¹³

¹³ Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

FORMACIÓN DE LA SATNAMPANTH

La creación de la secta Satnampanth se sustentó y a la vez fue una reacción al cambio social de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Chhattisgarh: el carácter discriminatorio de la administración maratha con las castas más bajas y la creciente rigidez de la jerarquía ritual de pureza y contaminación; las prácticas de recaudación de rentas que permitían que algunos chamars establecieran sus propias aldeas al mismo tiempo que empujaban a otros hacia los márgenes de la sociedad aldeana, así como las dislocaciones dentro del orden sociopolítico y los veloces desplazamientos en el centro de autoridad. En efecto, la simultaneidad de la subordinación de los chamars y de su propia afirmación subyace en la formación de la Satnampanth.

¿Había alguna relación entre los satnamis del norte de India y la secta que se desarrolló entre los chamars de Chhattisgarh? Los sadhs y los satnamis del norte de India y la Satnampanth de Chhattisgarh tienen rasgos en común. En primer lugar, el paralelismo más obvio aquí es la creencia en un solo dios supremo conocido con el nombre de Satnam. Efectivamente, es posible que la noción de Satnam viniera del norte mediante mercenarios o peregrinos y que formara parte del discurso religioso popular, de un mundo fluido de ideas que Ghaisidas y los chamars de Chhattisgarh aprovecharían. En segundo lugar, todas estas sectas exhortaban a evitar las sustancias embriagantes y establecían otras prohibiciones semejantes. En tercer lugar, ninguna de estas sectas incorporó la oposición general entre el “hombre en el mundo” y el “individuo fuera del mundo”—fundamental en el análisis de L. Dumont¹⁴ sobre la casta y la secta—y, en su lugar, convirtieron al jefe de familia en un asceta. Finalmente, encontramos algunos paralelismos entre los mitos de estas formaciones sectarias. Esto quiere decir que las creencias y las prácticas de las sectas del norte de India bien pueden haber llegado a Chhattisgarh llevadas por mercenarios, peregrinos y otros migrantes que se asentaron en la región.

¹⁴ Louis Dumont, “World Renunciation in Indian Religions”, en Louis Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, París, Mouton, 1972, pp. 33-60.

No obstante, sería osado llevar demasiado lejos estas continuidades. Las sectas del norte se desarrollaron principalmente entre miembros de las castas de los “nacidos dos veces”, mientras que la fuerza motriz de la secta Satnampanth de Chhattisgarh se hallaba en la reconstitución del estatus de intocables de sus miembros chamars. Por otra parte, las creencias de las sectas del norte de India estaban centradas principalmente en la palabra escrita y los textos sectarios formaban una parte importante de sus prácticas religiosas; por su parte, la Satnampanth de Chhattisgarh estaba arraigada en la tradición oral y no compartía el énfasis de las sectas del norte en la importancia de la palabra revelada de dios. Por último, la Satnampanth situaba las características que tenía en común con los sadhs y los satnamis de Barabanki junto con las creencias y prácticas de otras tradiciones populares de la región, especialmente de la secta Kabirpanth.¹⁵

La Satnampanth tomaba símbolos y prácticas de la Kabirpanth y los colocaba en un nuevo contexto. Todo esto fue parte de procesos más amplios de rivalidad intersectaria y de los mecanismos de expansión de las órdenes religiosas, procesos en los que se reivindicaban símbolos preexistentes y se les infundían nuevos significados para establecer lo distintivo de una nueva secta y sus formas particulares de culto.¹⁶ Se acentuaban las diferencias entre órdenes religiosas. Los kabirpanthis manifestaban indiferencia hacia el mundo pero mantenían las diferencias de casta en la vida cotidiana: la reproducción de la secta se llevaba a cabo mediante vínculos espirituales-genealógicos entre gurús y discípulos, y al mismo tiempo se mantenían la consanguinidad y la comensalía en la vida del jefe de familia.¹⁷ En cambio, en la Satnampanth, la iniciación por un gurú —un hecho importan-

¹⁵ Dube, *Untouchable Pasts, op. cit.*

¹⁶ Véase Richard Burghart, “The Disappearance and Reappearance of Janakpur”, *Kailash*, núm. 6, 1978, pp. 257-284, y Charlotte Vaudeville, “Braj, Lost and Found”, *Indo-Iranian Journal*, núm. 18, 1976, pp. 195-213.

¹⁷ David Lorenzen, “Kabirpanth and Social Protest”, en Karine Schomer y W.H. McLeod (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal BanarsiDass, 1987, pp. 281-303; Richard Burghart, “The Founding of the Ramanandi Sect”, *Ethnohistory*, núm. 25, 1978, pp. 121-139.

te— se acompañaba de la negación de toda diferencia entre casta y secta; entre los miembros de la Satnampanth no debía haber distinciones entre telis, rawats y chamars una vez que éstos se hubieran unido a la secta.

La Satnampanth combinaba la apropiación de elementos provenientes de sectas populares con una serie de signos focales tomados de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, especialmente el rechazo a las prácticas y sustancias impuras. Hemos dicho antes que Ghasidas prohibió a los satnamis la carne, el licor, el tabaco y ciertas legumbres y vegetales. Asimismo, recordemos que estaba vetado el uso de vacas para el cultivo y que se les pedía que no araran después de la comida del mediodía. Ahora bien, los satnamis, en tanto que chamars, se habían encargado de retirar los cadáveres de vacas, bueyes y búfalos de la aldea; podían reclamar las pieles y la carne (que se comían) de esos animales. Era esta asociación con sustancias vinculadas a la muerte de un ser superior, la vaca, lo que subyacía tras su inferioridad, situando al grupo en los márgenes de la sociedad aldeana. Aquí, las prohibiciones dentro de la Satnampanth pretendían acabar con el estigma asociado a las prácticas previas de la casta y dieron lugar a un cambio en la relación de los satnamis con la vaca sagrada y, en conjunto, estos dos elementos afirmaron una reivindicación de pureza sectaria.

Se tenía que mantener esta pureza; para ello, el gurú desempeñaba un papel fundamental y su casa en Bhandar se convirtió en un lugar de peregrinación de enorme importancia para sus miembros. De forma similar, Ghasidas inició la tradición del *ramat* (gira): el gurú y sus hijos viajaban a las áreas donde se concentraba la población de satnamis a proveer *darshan* (visión). En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat*, los satnamis le ofrecían cocos (y, más tarde, dinero) al gurú y después bebían el *amrit*, el agua con la que habían lavado los pies del gurú. El *amrit* del gurú purificaba, sanaba y regeneraba, al mismo tiempo, los cuerpos de los satnamis.

La Satnampanth no sólo retomaba algunos elementos de las jerarquías hegemónicas de la sociedad de castas, también rechazaba otros. En primer lugar, en la secta no tenían cabida los dioses y diosas

del hinduismo, cuestionando así el vínculo cercano entre lo divino y las jerarquías de la sociedad de castas;¹⁸ en segundo lugar, el tiempo sagrado de los satnamis se reconstituyó de modo que las fechas sagradas en el calendario de la casta-secta se asociaban con los gurús en lugar de con las divinidades del panteón hindú; en tercer lugar, la Satnampanth no tenía templos y sus miembros debían adorar a Satnam repitiendo su nombre de cara al sol en las mañanas y en las tardes. Esta abolición de la jerarquía divina se acompañaba de un rechazo a la figura del sacerdote, cuyo lugar y función está íntimamente ligado a la jerarquía ritual de la sociedad de castas. Ghasidas estableció la posición de *bhandari* como una respuesta, dentro de la Satnampanth, al *purohit*. El bhandari, nombrado como representante del gurú en una aldea, conducía los rituales del ciclo vital y desempeñaba un papel fundamental en los festivales de los satnamis. Por último, los rituales de la Satnampanth destacaban la cercanía, la naturaleza delimitada de los satnamis. Toda la población de la aldea participaba en los ritos, que el bhandari conducía en el nombre de Satnam (o Satnampurush) y de Ghasidas.¹⁹

Así pues, la formación de la Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que retomó hegemonías y tradiciones existentes y situó esas formas simbólicas en un nuevo contexto. Una vez juntos, estos signos reposicionados se reforzaron unos a otros como marcas que definían los límites de la Satnampanth en relación con otras castas y sectas. La apropiación y el reposicionamiento de signos y prácticas de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y las formas simbólicas de otras tradiciones dieron lugar a la creación de la Satnampanth como un cuerpo puro que a su vez limpiaba los cuerpos de sus miembros de toda señal de impureza. Los signos de pureza personificados por los satnamis operaban a la par de su rechazo a la jerarquía divina y a la figura del sacerdote, que están íntimamente

¹⁸ Sobre estos vínculos, véase Lawrence A. Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975; C.J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁹ Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit.

ligados a la jerarquía social, para cuestionar y rebatir la subordinación de los satnamis en el sistema de castas. Al mismo tiempo, ese desafío tenía límites: el cuestionamiento de los satnamis a su subordinación reproducía la importancia de los significados dominantes de pureza y contaminación y las relaciones de autoridad centradas en los gurús dentro de la Satnampanth.²⁰ Estos temas se han desarrollado de diversas maneras a lo largo de los últimos 150 años y se han hecho más complejos a causa de otras articulaciones de poder y diferencia, especialmente aquellas centradas en la propiedad, el oficio y el género, así como el evangelio, el nacionalismo y las políticas poscoloniales.

ELABORACIONES CRÍTICAS

Desde mediados del siglo xix, pese a que los procesos de la economía agraria iban en contra de la mayoría de los satnamis, los nuevos derechos de propiedad fortalecieron la autoridad de los gurús. Este periodo atestiguó el desarrollo no sólo de la jerarquía organizativa sino también de las prácticas de la Satnampanth. Por una parte, como cabeza de la jerarquía organizativa y propietario de Bhandar, el gurú adquirió al mismo tiempo atributos de realeza constituidos simbólicamente y encarnó el poder y la verdad de Satnam. Esta estructura organizativa constituyó una alternativa a la formidable red de relaciones entre aldeanos propietarios y grupos dominantes de terratenientes con castas de servicio. No obstante, la centralidad de los gurús y la institucionalización de la jerarquía organizativa de los satnamis operaron de forma conjunta con la práctica del ramat para que los gurús y los *mahants* tuvieran medios de control sobre la comunidad. Por otra parte, los miembros de la Satnampanth crearon nuevas formas de culto, particularmente las que involucraban representaciones novedosas de deidades como Shiva y figuras míticas como Draupadi. Los

²⁰ *Idem*; Saurabh Dube, “Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Culture*, Delhi, 1992, pp. 121-156.

rituales del ciclo de vida de los satnamis, las creencias en fantasmas y brujas y la participación en festivales relacionados con el ciclo agrícola combinaron y acomodaron, una vez más, las prácticas y creencias aldeanas con la centralidad de los gurús y las prácticas distintivas de la comunidad. Todo esto funcionaba conjuntamente para desafiar el contenido de la autoridad religiosa de las castas superiores.²¹

Los misioneros evangélicos intentaron quitarle a los gurús la lealtad de los satnamis. En 1868, Oscar Lohr, el primer misionero de la Sociedad Alemana Misionera Evangélica, empezó a trabajar con la comunidad. Parecía que el evangelizador no tenía más que revelar la “verdad” evangélica a los satnamis y éstos la atestiguarían *en masse* y serían redimidos por Cristo-el-Salvador. Los satnamis no vieron la llegada del milenio; el grupo no avanzó para encontrarse con su “destino”. Los misioneros perseveraron, la titubeante empresa de convertir a los satnamis al cristianismo creció mediante lazos de parentesco y la perspectiva de una vida mejor dentro de la economía paternalista de las estaciones misioneras. Por una parte, estos conversos recibieron las normas de los misioneros a través del tamiz de las culturas regionales y los filtros de la casta, la secta y la cotidianidad. Por otra parte, los satnamis que se convirtieron al cristianismo reelaboraron sus tradiciones orales y las verdades aprendidas de sus benefactores evangélicos para forjar conexiones entre Ghasidas, Cristo y los misioneros, tanto como los mismos misioneros aprovecharon a su vez esas tradiciones orales para elaborar historias alternativas, pasados en disputa. Estos procesos se alimentaron mutuamente de tal forma que estaba en juego la creación, a lo largo del siglo xx, de una cristiandad vernácula distintiva que llevaba la marca particular de la Satnampanth.²²

Las principales características de la economía política de Chhattisgarh a finales del siglo xix se elaboraron entre el año 1900 y 1950. También hubo virajes, modificaciones y cambios conforme la región se fue integrando más a las Provincias Centrales. Los satnamis se adaptaron, de

²¹ Dube, *Untouchable Pasts*, op. cit.

²² Idem; Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004, Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

diversas formas, a las circunstancias económicas cambiantes, pero también salieron perdiendo en aspectos significativos y en arenas cruciales.

Las dificultades económicas del grupo se agravaron a causa de sus principios de subordinación en el sistema de castas, lo que plantea nuevas preguntas para entender la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia. En efecto, los recuentos orales de los satnamis sobre las expresiones de autoridad y discriminación desde la década de 1920 hasta la de 1950 revelan que la dinámica de casta y poder involucraba un entrampado de tres ejes de dominación: la jerarquía ritual de pureza y contaminación; una forma de realeza constituida ritual y culturalmente, y los símbolos y prácticas derivados de la administración imperial y del poder colonial. Desde la aparente aceptación hasta la abierta rebelión, los satnamis aprovecharon precisamente estos tres lenguajes de autoridad diferentes pero inextricablemente ligados para impugnar su subordinación.²³

Gran parte de lo que hemos dicho se aclara en los mitos de la Satnampanth que se desarrollaron entre mediados del siglo XIX y principios del XX y que forman parte de las actuales tradiciones orales de la comunidad (y que cada vez más se encuentran en forma escrita). Los mitos de la Satnampanth, que se caracterizan por un alto grado de elaboración simbólica, le han aportado al grupo una afirmación poderosa de su pasado. Los mitos historiaron la reconstitución de los chamsars como satnamis al ubicar ese proceso en el contexto de un juego complejo entre Ghasidas y Satnampurush. Los dos primeros gurús de la secta tomaron resoluciones y desplazaron a figuras que poblaban el orden cósmico y social, con el objetivo de definir los límites y orquestar la construcción simbólica de la Satnampanth. El ensayo de los mitos en la representación de las tradiciones orales ha reafirmado la identidad de los satnamis como comunidad delimitada, en tanto que las narrativas sirven para cuestionar las relaciones de poder centradas en la pureza/contaminación, la realeza ritual y el gobierno colonial/poscolonial.²⁴

²³ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*

²⁴ Dube, “Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhattisgarh”, *op. cit.*

Los mitos y prácticas de los satnamis se engranaron con los atributos culturales y rituales de la realeza para modelar a los gurús como figuras equiparables al rey. De acuerdo con la tradición mítica de la comunidad, los últimos gurús siguieron encarnando los atributos gemelos, inextricablemente vinculados, del rajá y el gurú. Pero entre ellos la debilidad había reemplazado a la determinación. Estos gurús no poseían la verdad de Satnam. El deseo incontrolado y la sexualidad indómita de las mujeres con las que se casaron los descendientes por línea paterna de Ghasidas orquestaron principios de desorden. No es solamente que la sexualidad femenina haya dominado la representación de las mujeres en los mitos satnamis, sino que la mediación de la astucia femenina evocaba disputas internas en la Satnampanth. El sitio del gurú estaba dividido.²⁵ Es evidente que había cuestiones de género —enfocadas principalmente en el ritual, la explotación sexual y el parentesco— que impregnaron con enredos posteriores la dinámica entre significado y poder entre los satnamis.

CUESTIONES DE GÉNERO

Aunque a las mujeres satnamis, tanto en la casa natal como en la del esposo, se les negaba la posibilidad de heredar y otros derechos firmemente establecidos, la ideología y las prácticas de parentesco en la comunidad valoraban el trabajo femenino y eran flexibles en cuanto a su posibilidad de realizar segundos matrimonios. La institución del nuevo matrimonio, llamada *churi* (literalmente, brazalete), les otorgaba a las mujeres cierta libertad para negociar, manejar y (de vez en vez) subvertir los principios del parentesco patrilineal y patrilocal, de modo que podían llegar a acuerdos en ámbitos relacionados con el género. Al mismo tiempo, la alta incidencia de matrimonios secundarios en la comunidad —combinada con su bajo estatus ritual— llevó a los hombres de las castas más altas que tenían tierras y autoridad a convertir su percepción de la promiscuidad y la marginalidad de las mujeres satna-

²⁵ Dube, *Untouchable Pasts, op. cit.*

mis en un instrumento poderoso para su explotación sexual. De manera similar, en tanto que miembros de una secta, las mujeres satnamis podían eludir algunas de las prohibiciones establecidas en los límites que gobiernan la economía de la sexualidad en el sistema de castas. Pero también aquí los hombres de otras castas generalmente tenían la ventaja, y los miembros de la jerarquía organizativa satnami usaban sus privilegios para tener acceso a las mujeres del grupo.

Las ambigüedades y tensiones de género alcanzaban incluso los rituales y los mitos del grupo, algo particularmente cierto en el caso del ritual de *jhanjeri chauka*, que se centraba en la fertilidad y la reproducción del grupo. La forma de ordenar el género en este ritual parece sugerir que las mujeres eran las protagonistas y actores cuya participación y mediación resultaban centrales para el mantenimiento de los límites a la vez sexuales y simbólicos de la comunidad. El ritual se llevaba a cabo cuando una mujer satnami no había tenido hijos pese a haber estado casada muchos años y cohabitado con uno o varios hombres. En el ritual, realizado durante la noche en circunstancias descritas de manera consistente como oscuras y peligrosas, algo bastante acorde con los umbrales, la mujer satnami, con aspecto de diosa primordial, elegía a los hombres de la comunidad con los que tendría, uno tras otro, relaciones sexuales.

Ahora bien, el *jhanjeri chauka* plantea problemas extremadamente complicados respecto a la interpretación de la naturaleza y las implicaciones de la mediación, la sexualidad, la maternidad y la condición de esposas de las mujeres. Al mismo tiempo, este ritual hace énfasis en por lo menos dos asuntos que destacan y que al mismo tiempo detallan dos lados de las concepciones culturales más amplias sobre la sexualidad de doble filo de las mujeres. Por una parte, el ritual recalca implícitamente la responsabilidad de los hombres por la esterilidad de las mujeres, lo que le da un importante giro a la concepción dominante sobre los papeles de los hombres y las mujeres en la reproducción biológica en la sociedad patrilineal del sur de Asia.²⁶

²⁶ Véase, por ejemplo, Leela Dube, “Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production”, en Leela Dube,

Por otra parte, también convirtió el cuerpo de la mujer satnami en un sitio que reforzaba la solidaridad de los hombres dentro de la comunidad y que convertía a la sexualidad femenina en un instrumento para la reproducción del grupo y sus fronteras. No sorprende que en el esfuerzo realizado en las décadas de 1920 y 1930 para reformar a la comunidad y redefinir su identidad se haya enfatizado la necesidad de reordenar a la familia, las relaciones conyugales y el género en el entorno doméstico de los satnamis.²⁷

CUESTIONES POLÍTICAS

El analfabetismo entre los satnamis daba oportunidades políticas de mediación o cambio a aquellos con el poder de la escritura. Estos actores a menudo se involucraban con el gobierno imperial, y los símbolos, metáforas y prácticas del dominio colonial llegaron a colarse en el corazón de los esfuerzos para volver a trazar la identidad satnami y para reformar a la comunidad. A principios de la década de 1920, algunos miembros influyentes de la Satnampanth se reunieron con Sunderlal Sharma, un reformista hindú de las castas más altas, y con G.A. Gavai, un líder de las “clases deprimidas” (a las que más tarde se llamaría *harijans* o “castas catalogadas”) para fundar una organización llamada la Satnami Mahasabha.

La Satnami Mahasabha tenía el propósito de reformar a los satnamis y de participar en la naciente política organizativa y constitucional en la región y en las Provincias Centrales. La intervención de personas ajena a la comunidad fue crucial en la formación de las iniciativas patrocinadas por la organización.

G.A. Gavai redactó una solicitud de la Satnami Mahasabha al gobernador de las Provincias Centrales (parte de lo que actualmente son Madhya Pradesh, Chhattisgarh y Maharashtra) que se apropiaba

Eleanor Leacock y Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.

²⁷ Dube, *Untouchable Pasts, op. cit.*; Dube, *Stitches on Time, op. cit.*

de las demandas de los satnamis respecto a las preocupaciones y el vocabulario de las clases deprimidas. La petición consiguió que se cumpliera su demanda principal: el gobierno reconoció adecuadamente la reconstitución de los chamars como satnamis en la Satnampanth e inscribió ese reconocimiento en papeles oficiales. Desde entonces, ese hecho —que se considera una carta de victoria— es motivo de celebraciones, pero también produjo tensiones en el esfuerzo organizativo satnami. La reelaboración de la identidad satnami en un lenguaje cuyas reglas gramaticales fueron establecidas por las asociaciones de casta y el gobierno regional planteaba una relación difícil con la reiteración de las creencias y las tradiciones de la Satnampanth en la Satnami Mahasabha.

Estos movimientos simultáneos y a menudo contradictorios se siguieron desarrollando de diversas maneras en las actividades de este esfuerzo satnami. Entre 1926 y 1930, Baba Ramchandra, un líder campesino del norte de India, se hizo cargo del diseño de la Satnami Mahasabha. Bajo su liderazgo, la Satnami Mahasabha se sirvió de los signos y los recursos lingüísticos legales de la administración colonial y los situó junto con los símbolos y las formas de autoridad propias de la Satnampanth para dar lugar a nuevas legalidades religiosas bajo la rúbrica más amplia de “la ley verdadera de Ghasidas”, y el proyecto de reforma de los satnamis terminó por enunciarse en un lenguaje de orden y mandato. Mientras tanto, Ramchandra elaboró un nuevo código moral centrado en la monogamia y en la doctrina de la fidelidad de la mujer a su esposo como parte de la empresa mayor de domesticación de la reforma. Aquí habría de encontrarse un impulso por controlar y dominar los ámbitos difusos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio para ejercer efectivamente el poder político y ritual. Específicamente, eran los hombres de la Satnampanth quienes habrían de poner en práctica el nuevo código.²⁸

A su vez, la comunidad aprovechó los intersticios de estas relaciones de poder, de intervención y de apropiación para moldear una visión y una práctica propias. Así, los líderes satnamis de la Mahasa-

²⁸ Dube, *Untouchable Pasts, op. cit.*

bha tomaron aquellas formas de expresión que les permitían engranarse con las instituciones políticas y los procesos definidos por la administración colonial. Las categorías reelaboradas de la ley colonial y la organización administrativa se convirtieron en características permanentes del impulso de estos líderes por disciplinar y controlar a la comunidad, incluyendo los asuntos de género. El grupo mismo llegó a reconocer la centralidad de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobierno en la comunidad.²⁹ Tales dinámicas de significado y poder siguen distinguiendo a los satnamis en la India independiente, caracterizada por sus políticas poscoloniales cambiantes y conflictivas.³⁰

²⁹ Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

³⁰ Dube, *Untouchable Pasts*, *op. cit.*

9. CUESTIONES DE MODERNISMO

Hay una cierta imprecisión en torno al modernismo y la modernidad en el sur de Asia que se deriva no sólo de la manera en la que dichos conceptos se pueden anular uno al otro, sino del hecho de que a menudo pasan por el filtro de la óptica de la modernización. Lo que está en juego es la crucial, aunque alterada, importancia de ser moderno —como persona, como nación o como pueblo—. Esto es verdad no sólo en el ámbito del sentido común, sino en el sentir de la academia. Aquí, la modernización implícitamente supone una serie de proyectos dominantes de transformación material, organizativa y tecnológica, así como económica, política y cultural, imaginada sobre todo a partir del espejo del desarrollo occidental. En este escenario se juzga, al menos tácitamente, a pueblos diferentes y a menudo organizados en orden jerárquico, según su éxito (o fracaso) para evolucionar a partir de sus circunstancias tradicionales y llegar a un orden modernizado. En efecto, hay representaciones muy significativas de la modernización que reúnen con facilidad rasgos del modernismo, la modernidad y el ser moderno, de tal forma que cada uno refuerza a los otros.¹

OBERTURA

¿Por qué debería ser éste el caso? Para empezar, una característica crucial de las descripciones dominantes de lo moderno y la moderni-

¹ Para una discusión más amplia sobre estos temas, véase Saurabh Dube, “Makeovers of Modernity: An Introduction”, en Saurabh Dube (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, especialmente las pp. 1-10.

dad es que han dependido del planteamiento de que estos fenómenos están marcados por una ruptura con el pasado, un rompimiento con la tradición, una superación de lo medieval.² Aquí, mediante artimañas de progreso teleológico histórico, etapas de la civilización y esquemas sociales evolucionistas, en la segunda mitad del siglo xix, en gran parte del mundo, un Occidente exclusivo se presentó cada vez más como el espejo con el que había que imaginar la historia universal. Como conocimiento mundano, sostenido tanto por el imperio como por la nación y cuyo propósito no es solamente ordenar, sino al mismo tiempo rehacer el mundo, estas propuestas tan pulcras y sus presunciones formativas entraron en la vida de los sujetos del sur de Asia de diferentes maneras. En el subcontinente indio, a lo largo del siglo xx, tales principios y presuposiciones se difundieron al principio como formas de acercarse a mundos sociales y pronto se instituyeron como entramados de experiencias y emociones en los ámbitos cotidianos. En este escenario, los planes de modernización de hecho destilaron los significados de lo moderno, articulando un Occidente/Europa imaginario pero palpable, distendido y engrandecido que se presenta como la historia, la modernidad y el destino para cada sociedad, cada cultura y cada pueblo.

En las arenas artísticas, intelectuales y estéticas, el (los) modernismo(s) en el sur de Asia se ha comprometido de distintas maneras, a menudo críticamente, con estas proyecciones y presuposiciones, pero también han sido incapaces de escapar fácilmente de su larga sombra.³ Ahora bien, las tendencias modernistas en el subcontinente

² Para una discusión más amplia en estos terrenos, donde también se destacan las tensiones rivales de la Ilustración, la Contrailustración y las tradiciones postilustración, véase Saurabh Dube, “Modernity and its Enchantments: An Introduction”, en Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010, pp. 2-8.

³ Esto también es cierto respecto a los estudios sobre el modernismo en el sur de Asia, que aparece íntimamente ligado a las prácticas modernistas en el subcontinente. Véase, por ejemplo, cómo la modernización y la modernidad están incómodamente superpuestas en la interpretación del modernismo en Geeta Kapur, *When was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000, y Supriya Chaudhuri, “Modernisms in India”, en Pe-

han formado parte de diversas expresiones de modernismo que han surgido en todo el mundo como movimientos, estilos y representaciones conflictivos y contradictorios que se remontan a mediados del siglo XIX y que llegan hasta nuestros propios tiempos. Aquí, siguiendo las ideas de Theodor W. Adorno, el modernismo ha sido una categoría principalmente “cualitativa” en lugar de meramente “cronológica”.⁴ Al mismo tiempo, también es cierto que en el subcontinente, como en otras partes, los esfuerzos internos de los modernismos para superar el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro han sido intrínsecamente heterogéneos.

Por un lado, este tipo de iniciativas han accedido y superado separadamente a las representaciones occidentales y narraciones precoloniales, al pensamiento nacionalista y la tradición romántica, al primitivismo y el porvenir, a la razón abstracta y la verdad religiosa, a la coherencia de la superficie y la profundidad tonal, a las certezas de la ciencia y la presencia de Dios, y a la autoridad gubernamental y la política popular. Aquí hay paralelismos con iniciativas modernistas en otros lugares. Por otro lado, en los esfuerzos del sur de Asia igualmente se tamizan esas inquietudes por medio de expresiones distintas de modernismo que a la vez cuestionan la conexión colonial con una noción (generalmente, burguesa) de lo moderno, articulan la dinámica nacional con una idea (a menudo, vanguardista) de lo moderno, y exploran los contornos críticos de una concepción (conflictiva, “primitivista”) de lo moderno, repensando el contenido de la tradición y debatiendo sobre la naturaleza de la modernidad. Imbuido de historias densas, particulares y distintivas, y de temporalidades enmarañadas, esto le ha dado su propio toque, texturas sutiles, a los modernismos del sur de Asia.

Una característica clave del modernismo en general ha sido la de enfatizar la diferencia entre el presente contemporáneo y épocas

ter Brooker et al. (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960. Véase también Partha Mitter, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007. Huelga decir que todos estos trabajos han sido cruciales para mi comprensión de los modernismos en India.

⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005, p. 2008.

pasadas.⁵ Entre los modernismos del sur de Asia, la pretensión de superación del pasado se vio afectada de diversas maneras por la gravedad de los imaginarios anticoloniales y nacionalistas, el peso de la memoria y la historia, el tirón de lo mítico y lo primitivo y la carga de una independencia violenta y de la política poscolonial. Es decir, estos esfuerzos, presentes en “múltiples constelaciones a lo largo del siglo xx”, aparecieron críticamente atravesados por “un proceso dialéctico de invocar, resistir o negociar cuestiones de tradición, identidad y experiencia”.⁶ Esto también dio lugar a rupturas con momentos artísticos anteriores en el paisaje estético subcontinental —junto a compromisos con imaginarios modernistas más amplios— e infundieron estas tendencias con energías bastante específicas. Todo esto ha significado que las “tendencias paradójicas, si no opuestas, hacia posiciones revolucionarias y reaccionarias, el miedo a lo nuevo y la alegría por la desaparición de lo viejo, el nihilismo y el entusiasmo fanático, la creatividad y la desesperación”⁷ que han caracterizado a los modernismos en general, adquieren en el sur de Asia una cadencia específica, atributos desconocidos.⁸

En adelante, voy a elaborar estas primeras formulaciones mediante la exploración de las corrientes intelectuales, entendidas en sentido am-

⁵ Esto ha sido así desde la declaración de Charles Baudelaire sobre lo “transitorio” y lo “fugaz” hasta los rechazos modernistas al realismo y la réplica en favor de la discontinuidad y de la disolución.

⁶ Sanjukta Sunderason, “Making Art Modern: Re-visiting Artistic Modernism in South Asia”, en Dube (ed.), *Handbook of Modernity*, *op. cit.*, p. 246.

⁷ Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 17.

⁸ Ciertamente, la tarea de reunir los discursos de la modernidad y las articulaciones del modernismo no es sólo para trazar las formas distintas aunque entrelazadas en las que cada uno de ellos ofrece un cese y una superación del pasado. También es para indicar que las disputas constitutivas de los modernismos pueden reflejar las contradicciones fundamentales de la modernidad. De ello se desprende, también, que actualmente se entienda a la modernidad como algo que supone historias heterogéneas aunque entrelazadas, así como ideas y procedimientos que se extienden a lo largo de los últimos cinco siglos, de modo que tanto la modernización como el modernismo aparecen como componentes cruciales, pero a la vez piezas pequeñas en la articulación más amplia de la modernidad. Dube, *Enchantments of Modernity*, *op. cit.*

plio, que contribuyeron en distintos momentos modernistas, atravesando diferentes formas de producción estética en el sur de Asia. Aquí hay que distinguir los fundamentos intelectuales de las prácticas modernistas en sí, ya que las distintas influencias se tamizaron y reelaboraron mediante articulaciones de una estética dirigida a sí misma. De hecho, es preciso hacer hincapié en que mi propuesta es seguir la cronología con el fin de repensarla, y utilizar la taxonomía con el fin de deshacerla, en un esfuerzo por poner en primer plano las temporalidades y trayectorias múltiples, aunque superpuestas, de los modernismos en el sur de Asia.

GENEALOGÍAS

Como corresponde, empiezo con una viñeta de principios del siglo XX.

El 7 de mayo de 1921, el poeta indio Rabindranath Tagore celebraba sus sesenta años en Weimar y aprovechó la oportunidad para visitar la Bauhaus... [pronto], por sugerencia de Tagore, una selección de obras de la Bauhaus fue enviada a Calcuta para ser exhibida, en diciembre de 1922, en la decimocuarta exposición anual de la Sociedad de Arte Oriental... Entre los objetos expuestos (que misteriosamente nunca regresaron a Europa) había dos acuarelas de Wassily Kandinsky y nueve de Paul Klee [entre muchas otras obras de diversos artistas]... La exposición fue bien recibida, pero quizás... lo más importante de todo fue que una serie de pinturas cubistas del sobrino de Rabindranath Tagore, Gaganendranath, y obras folclóricas primitivistas de su sobrina Sunayani Devi también se exhibieron en esa ocasión.⁹

En esto hay dos asuntos sobresalientes. Por un lado, lo que está en juego es una ruptura con la formidable influencia del arte nacionalista anterior, especialmente el orientalismo de la Escuela de Bengala.¹⁰

⁹ Chaudhuri, “Modernisms in India”, *op. cit.*, pp. 943-944.

¹⁰ La Escuela de Bengala configuró un estilo contracolonial, “panasiático” de la pintura narrativa como parte del movimiento nacionalista Swadeshi (1905-

Aquí una forma de sensibilidad contracolonial, que resultaba atractiva para los nacionalistas burgueses, se sustituye con un imaginario modernista antiimperial, que no tardó en aprovechar las energías de la forma popular subcontinental. Por el otro, más allá de la influencia de la Bauhaus, están los experimentos de Gaganendranath —y, de manera diferente, los de Sunayani— que aparecen como un momento inaugural del idioma modernista en el arte indio. En la obra de Gaganendranath, analizada en las revistas modernistas de la época como parte de la búsqueda de “autonomía artística”, había “un juego dinámico, fluido y misterioso de luces, sombras y colores” que sustituyó a “la geometría relativamente estática del cubismo analítico”, revelando también “una imaginación llena de literatura y mito.”¹¹

Si bien el trabajo de Gaganendranath siguió siendo una excepción en términos de su impacto más amplio, el imaginario popular subyacente en el arte de su hermana Sunayani tuvo influencia sobre los motivos primitivistas del artista Jamini Roy; éstos formaban parte de las expresiones más amplias de primitivismo y ruralismo en el arte modernista de India y a su vez estaban definidos por las diversas configuraciones del nacionalismo anticolonial en el subcontinente. Ahora bien, hasta el final de la década de 1910, el nacionalismo indio había sido principalmente un fenómeno de la clase media (y la élite), a pesar de algunos intentos durante el periodo Swadeshi para atraer la participación popular a la agitación nacionalista. Todo esto cambiaría a partir de los comienzos de la década de 1920, cuando M.K. Gandhi dio los pasos decisivos para transformar el nacionalismo indio, convirtiendo al Congreso Nacional Indio en una agrupación firme con una estructura organizativa y con una membresía constante (en lugar de un foro que se reunía al final de cada año). La estrategia política de Gandhi fue convocar a la participación a las “masas” indias, especialmente los campesinos, pero de una forma rigurosa-

1911) y se opuso al naturalismo académico del arte narrativo. Véase Tapati Guha-Thakurta, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c. 1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹¹ Chaudhuri, “Modernisms in India”, *op. cit.*, pp. 944-945; Mitter, *Triumph of Modernism*, *op. cit.*, pp. 18-27.

mente controlada, de tal manera que los subalternos obedecieran y siguieran el liderazgo del Congreso. Al mismo tiempo, el esfuerzo nacionalista para “disciplinar y movilizar” se acompañó igualmente con la ideología y prácticas “gandianas” que tuvieron un tono fuertemente antiurbano y antiindustrial, expresando una cadencia imaginativamente contramoderna. A su vez, los grupos subalternos llegaron a articular sus propias políticas suplementarias y anticoloniales así como sus formas de entender el nacionalismo, mismas que llegaron e incluso desbordaron al nacionalismo oficial del Congreso.¹²

Todo esto contribuyó a las expresiones populares y los imaginarios primitivistas en el arte indio modernista.¹³ En este sentido, había diferentes trayectorias. Nandalal Bose, quien presidió la escuela de arte en Santiniketan de Rabindranath Tagore, conjugó estilos populares, audaces pinceladas y murales al aire libre en una práctica ecléctica. Esto sirvió para generar un discurso estético enraizado en la comunidad, incluyendo la asociación de Bose con Mahatma Gandhi, especialmente con la elaboración de carteles de pared para la Sesión Haripura del Congreso Nacional Indio en 1938. Podría decirse que esta asociación del nacionalismo, la comunidad, y (la insistencia en) una claridad formal adquirió dimensiones distintas entre los estudiantes de Bose, aun cuando sus experimentos representan la autonomía crítica de las tradiciones estéticas. Por lo tanto, si el pintor K.G. Subramanyan perfeccionó un estilo figurativo, imaginativo y expresivo, el escultor Ramkinkar Baij —un notable talento de origen humilde y con escasa educación formal— representó la vida de los santales (“adivasi”) creando esculturas monumentales al aire libre de estos sujetos en cemento, escombros y hormigón, para mostrar de esta manera un “modernismo subalterno.”

La densidad y la fuerza de atracción de los intercambios artísticos a menudo superaron la influencia oficial —intelectual e ideológica, estética y política— del nacionalismo anticolonial en articulaciones

¹² Véase Ishita Banerjee-Dube, *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

¹³ Los dos párrafos siguientes se basan en Mitter, *Triumph of Modernism, op. cit.*, y Chaudhuri, “Modernisms in India”, *op. cit.*

modernistas, populares y primitivistas, en los imaginarios del sur de Asia. Aquí, el primitivismo de Jamini Roy alcanzó una notable brevedad modernista mediante la simplificación de la forma y la eliminación de los detalles. Su trabajo se nutría de formas populares a la vez que se enraizaba en la práctica artesanal local, de modo que Roy creó un arte en desacuerdo con la cultura urbana colonial, precisamente debido a su valorización intrínseca de lo comunitario en la práctica estética actual. De una manera no desconectada de lo anterior, el internacionalismo modernista propio de Rabindranath Tagore no sólo se basó en indicios importantes sobre la “ilegitimidad del nacionalismo”, sino que sus vigorosas imágenes, como máscaras y casi totémicas, eran una expresión profunda de lo que Partha Mitter describió como “el paisaje oscuro de la psique”. Por último, lejos de Bengala, en el norte de India, el arte primitivista de Amrita Sher-Gill, a la vez de formación modernista y sorprendentemente cosmopolita, superó meras influencias “indígenas” para anunciar en su lugar una política del arte que se niega a ser reducido a la ideología prescrita y que aún no ha sido comprendido.¹⁴

FORMACIONES

Desde la década de 1920 en adelante, el nacionalismo popular, alimentado por la participación popular, apareció acompañado de tendencias conectadas pero en disputa, el socialismo y el comunismo, que en un momento podían formar amistades convincentes y en otro forjar enemistades íntimas. Estos impulsos intelectuales y políticos tuvieron un profundo impacto en las artes —de la pintura a la literatura, el teatro y el cine— durante la década de 1940. Los tiempos tumultuosos de hambruna y sufrimiento, la guerra antifascista y las luchas subalternas, el fin del imperio y los indicios de la independencia atestiguaron la formación de organizaciones progresistas, como la Asociación Teatral del Pueblo Indio y varios grupos de artistas a los

¹⁴ Véase también Kapur, *When was Modernism?*, op. cit., pp. 3-13.

que me referiré más adelante. La cuestión es que el “movimiento cultural de izquierda más amplio trató de crear en el arte una noción distinta de lo ‘popular’ —que fuera nacional en la forma y socialista en el contenido— y en su estela reuníó a artistas, escritores y artistas performativos en una plataforma común para modelar el lenguaje del arte progresista”.¹⁵ Mientras tanto, los dos períodos iniciados en la década de 1940 en adelante también fueron testigos de formaciones emergentes de modernismos literarios en el subcontinente. Por último, en estos años se desarrollaron modernismos monumentales (y menores) en la arquitectura, que con frecuencia desentonaban con las tendencias mencionadas anteriormente. De hecho, tanto en los diálogos como en las miradas entre unos y otros, las interacciones mutuas y las trayectorias separadas de estos diversos esfuerzos estéticos de mediados del siglo xx revelan una vez más las historias naturalmente heterogéneas y las temporalidades formidablemente enmarañadas de los modernismos en el sur de Asia. Ahora me propongo desentrañarlos como una serie de yuxtaposiciones inquietantes.

Para empezar, mientras los modernismos literarios en el subcontinente se basaban en una aparente ruptura con el pasado, sus tensiones formativas internas —indican a menudo también enredos distintos con pasados múltiples— con frecuencia podían resultar más importantes que sus autoproclamadas rupturas. Considérese la aparición del modernismo hindú en la década de 1940; dos de sus figuras más importantes, Ajneya (S.H. Vatsyayan) y G.M. Muktidobh publicaron juntos en *Taar Saptak*, u Octava Superior, una colección de siete importantes poetas que inauguraba un género. Sin embargo, todas las tensiones formativas pasaron demasiado pronto a un primer plano: mientras Ajneya destacó “una concentración formalista en la estructura poética, más que en los problemas sociales o históricos”, “la voz poética de Muktidobh, intensamente angustiada y consciente de sí misma abandonó el modernismo culminante de Europa y Estados Unidos para experimentar con secuencias radicales, a veces surrealistas, influidas tanto por la tradición bhakti de la India medieval

¹⁵ Sunderason, “Making Art Modern”, *op. cit.*, p. 252.

tardía como por otras literaturas de Asia, África y América Latina”.¹⁶ De hecho, a pesar de que se consideraban una nueva poética “experimental” que rompía con las “narrativas progresistas” previas, la mayoría de las novelas y relatos cortos dentro del modernismo hindú (y bengalí) continuaron en la tradición de una escritura realista. Por lo tanto, si bien el “universalismo formalista” de Ajneya también subrayó el inmenso aislamiento y la alienación del individuo moderno, algunos lazos populares de la ficción hindú mostraron continuidades importantes con la obra de maestros como Premchand y Phanishwar-nath Renu, igual que en bengalí “el realismo social de Manik Bandyopadhyay y Satinath Bhaduri los vincula a sus grandes contemporáneos Bibhutibhusan y Tarashankar Bandyopadhyay”.¹⁷

De modo igualmente significativo, estaban en juego compromisos específicos con pasados diversos, en especial los míticos. La poesía de Muktibodh tomó muchísimo de los mitos, al igual que lo hizo, por ejemplo, la dramaturga Dharameveer Bharti en su obra *Andha Yug*, que se basó en la epopeya del Mahabharata, cada uno con el fin de conformar críticamente una literatura modernista. En el ámbito de los modernismos literarios marathi, las articulaciones simultáneas de lenguajes indígenas e influencias europeas son muy evidentes. Dos ejemplos deberían ser suficientes: la poética autorreflexiva de B.S. Mardhekar estuvo sumamente influida a la vez por el modernismo occidental y por los poetas místicos de la modernidad temprana de la región de Maharashtra. Del mismo modo, Dilip Chitre —que escribió tanto en marathi como en inglés— comenzó “a crear una nueva y notable obra modernista, plena de alusiones, enraizada en la experiencia de la soledad urbana, el cuerpo y la sexualidad”, y, no obstante, al mismo tiempo tradujo al inglés a los poetas devotos de la modernidad temprana, Tukaram y Jnanadeva (como lo hizo con Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé al marathi), de modo que su obra se vio profundamente moldeada por tales esfuerzos conjuntos.¹⁸

¹⁶ Chaudhuri, “Modernisms in India”, *op. cit.*, p. 956.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 957.

En lugar de nuestra costumbre de recurrir a agotadas asociaciones entre tradición y modernidad, en la elaboración del modernismo en el sur de Asia operaban sutiles superposiciones de técnica literaria con la fuerza del pasado, el intercambio incesante entre la densidad de las tradiciones estéticas y la urgencia del presente. Este presente tenía que hacerse moderno para la India, como nación, como pueblo. Todo esto se aclarará más adelante, cuando tratemos el tema del teatro a mediados del siglo xx y después. Las actividades de la Asociación Teatral del Pueblo Indio se volcaron hacia las representaciones progresistas y el teatro realista, dirigidos hacia un “despertar cultural” entre la gente del subcontinente. Al mismo tiempo, en lugar de ser subsumidos por una política estética limitada de agitación y propaganda, se habrían de encontrar innovaciones en las formas, que se basaron en los recursos del realismo, cuya finalidad era revelar destellos bastante distintos de teatro modernista. Como era de esperar, en el terreno del teatro en el sur de Asia, tras la etapa del arte dramático de impacto social de la década de 1940 surgieron tendencias vanguardistas que, críticamente y de manera imaginativa, articularon la épica y el *avant-garde*, el mito y lo contemporáneo, la leyenda y el presente en expresiones de modernismo; estas tendencias siguen estando, lamentablemente, conceptualizadas de manera muy insuficiente. Este inmenso *corpus*, que atraviesa diversas regiones y lenguas del subcontinente y que implica experimentos profundos, ha comprendido las obras de teatro y las representaciones de, entre otros, Utpal Dutt, Mohan Rakesh, Badal Sircar, Vijay Tendulkar, Girish Karnad y Habib Tanvir.

No debería sorprender que tal superposición de temporalidades y estéticas en las formaciones del modernismo en el sur de Asia —que son constitutivamente heterogéneas pero que formativamente se superponen unas con otras— siguieran presentes de manera muy intensa en el cine de mediados del siglo xx en el subcontinente. Ese cine conjuntó representaciones realistas y estéticas innovadoras —que fueron mucho más allá de una mera “alegoría nacional”— y reunió con habilidad lo auditivo con lo visual, la sensibilidad y la técnica, la danza y el teatro, y lo “viejo” y lo “nuevo”. De esta manera, colocó en

un lugar central a los individuos marginados pero los dejó a la deriva; señaló las promesas de progreso; tamizó las contradicciones de mundos imaginados; reflejó las mentiras de la nación, y miró a los ojos a un fantasma viviente: la Partición de la India y su violencia intrínseca. Ahora, el creador y el actor, ambos nuevos *flâneurs*, podían con frecuencia moverse sombríamente, entre la incesante huida de las criaturas cotidianas, encarando la posibilidad inmanente de un final anticlimático. Aquí estaba el cine no sólo de Ritwik Ghatak y Satyajit Ray, sino también de Guru Dutt y Khwaja Ahmad Abbas, entre muchos otros, que reconstruyó la mitología, repensó la historia y reelaboró lo contemporáneo en la hechura de otro modernismo.

Por supuesto, no todo lo relativo a las prácticas modernistas en el sur de Asia era subversivo. Algunas formas de la arquitectura de mediados del siglo xx son ejemplo de ello. Siguiendo el diseño imperial de Lutyens en Delhi, el modernismo arquitectónico en el subcontinente fue principalmente monumental —en la imaginación y el diseño, el afecto y el efecto—. De hecho, a diferencia de otros esfuerzos modernistas que, en la práctica concreta, a menudo excedían sus fundamentos formales en la persistencia generalizada del mito/tradición e historia/modernidad, tal vez estaba en la naturaleza misma de la forma arquitectónica que no pudiera escapar a los prototipos formidables que recurrían a lo tradicional/vernáculo y a lo moderno/cosmopolita, incluso cuando se trataba de establecer una interacción de estos ámbitos. Por un lado, a pesar de algunos gestos hacia lo “indígena”, la arquitectura con mayor influencia modernista en el sur de Asia, ya sea que siguiera la tendencia del *art déco* o de la Bauhaus, se mantuvo principalmente derivativa en intención y realización. Por otro lado, el impresionante espectáculo de la ciudad de Chandigarh de Le Corbusier, construida con el visto bueno de Jawaharlal Nehru, impresionó con su forma abstracta y dramático diseño, precisamente porque éstos se asociaban con los patrones totalizadores de un modernismo universal, un país monumental y una identidad moderna. La influencia de Le Corbusier duró mucho; sin embargo, poco a poco empezó a utilizarse en formas menos verticales, que no compartían totalmente la visión del Estado y que expresaban estilos artísticos

alternativamente creativos y mezclados. En este punto están en juego, una vez más, las formaciones desiguales de modernismos en el sur de Asia, que seguiremos desentrañando a continuación.

SURGIMIENTOS

En consonancia con las temporalidades heterogéneas aunque coetáneas —así como con las trayectorias superpuestas pero distintas— de modernismos en el sur de Asia, volvamos a las formaciones de las artes plásticas en los largos años cuarenta. Hemos tomado nota de que este periodo turbulento vio la fundación de diferentes organizaciones de artistas que profesaban una política “progresista”. Entre ellas, el Grupo de Calcuta, la Asociación de Pintores Progresistas de Madras, el Grupo de Artistas Progresistas de Bombay, el Delhi Shilpi Chakra y el Triveni Kala Sangam. Para todas estas empresas, los cuestionamientos sobre una práctica que fuera adecuada para una era emergente, un internacionalismo atractivo y un arte moderno, eran sumamente importantes, de tal manera que el lugar preciso de la nueva nación dentro de una estética novedosa estaba en suspenso. Como era de esperar, estos esfuerzos artísticos podían seguir diferentes direcciones, pero ninguno podía escapar a las demandas de la autonomía de vanguardia.

De lo anterior se desprende que la organización de artistas más influyente de la década de 1940, cuya prominencia llegó a eclipsar prácticamente a las demás, el Grupo de Artistas Progresistas (de Bombay), habló no sólo de una ruptura radical con el pasado, sobre todo con la Escuela de Bengala, sino de una autonomía de la obra de arte en sí misma: “...libertad absoluta para el contenido y la técnica, casi anárquica”.¹⁹ Al mismo tiempo, las articulaciones de tal autonomía estaban profundamente imbricadas con la densidad del mito y la memoria. Hay dos ejemplos destacados que han estado presen-

¹⁹ *Introducing Progressive Artists' Group, Bombay*, catálogo de la exposición, 1950, citado en Sunderason, “Making Art Modern”, *op. cit.*, p. 254.

tes desde los años cuarenta hasta la actualidad y que deberían bastar. En la obra de M.F. Hussain, configuraciones cubistas alteradas entraron en conversación con tradiciones anteriores de la escultura india y pinturas en miniatura, al tiempo que seleccionaba recursos de epopeyas y leyendas, dioses y diosas para construir un lenguaje distintivamente modernista. Del mismo modo, el arte de F.N. Souza, quien conservó ferozmente su autonomía en el exilio, evoca un expresionismo formidable que está siempre ligado a figuras y formas de un pasado característico. Aquí se encuentran crucifijos e imágenes de Cristo (negro), últimas cenas y desnudos eróticos, la madre y el niño, de modo que cada obra se nutre de las texturas y los enredos de una cristiandad vernácula y la estética cotidiana de Goa en la India occidental, y todo se mantiene en su lugar por el conjuro de “un Dios, que no es un Dios de ternura y de amor, sino de sufrimiento, de venganza e ira terribles”²⁰

En sintonía con estas consideraciones, permítanme concluir con dos tendencias sobresalientes de la segunda mitad del siglo xx que han redefinido los temas del arte, la literatura y la temporalidad en los modernismos indios. La primera se refiere al momento narrativo de la década de 1970 que planteó preguntas importantes sobre lo que constituía la práctica artística propiamente modernista en una India independiente —una nación que había traicionado a sus desposeídos, la gente y el arte, que estaban intrínsecamente ligados—. Aquí las artes visuales, incluyendo el cine, apostaron por un retorno a la épica y la leyenda, el mito y la historia, el pasado y el presente de una manera agudamente figurativa y explícitamente narrativa que pretendía indagar cuestiones relativas a las mayorías y las minorías, el cuerpo y el dolor, el género y la sexualidad, lo consagrado y lo popular.²¹ La otra se refiere al desarrollo, que comenzó en la década de 1950 pero adquirió una fuerza formidable una década más tarde, de la literatura y el arte dalit (literalmente, “roto”) que expresan la angustia y la ira

²⁰ Edwin Mullins, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962, p. 40.

²¹ Véase Kapur, *When was Modernism?*, op. cit., y Gulammohammed Sheikh (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

de los ex intocables de India. Aquí hay una ruptura no sólo con las tradiciones artísticas anteriores, sino también con las reivindicaciones civilizatorias de una sociedad y una nación, mediante esfuerzos que han traído a la existencia un nuevo lenguaje y un estilo artístico, una iconografía e imaginarios novedosos.²² Claramente, el modernismo, sus temporalidades y expresiones siguen encontrando significados distintos en la India de hoy.

²² Véase, por ejemplo, Toral Jathin Garawala, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013, y Gary Michael Tartakov (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

10. EPÍLOGO

LA IMPORTANCIA DE SER MODERNO

En la década de 1950, el saxofonista y gran músico de jazz Julian “Cannonball” Adderley dio a conocer una composición titulada *Geminí* diciendo que transmitía “una especie de sentimiento esquizofrénico”. El sentimiento, la estructura y la sustancia de este epílogo son decididamente esquizofrénicos. La esquizofrenia alcanza también al proyecto de que trata.

En adelante, presentaré partes de una exposición que preparé para mis compañeros de preparatoria, invitándolos a participar en un proyecto que empezó como una historia y etnografía de la clase del 79. Claro que esa exposición está escrita con un estilo que no es para nada académico. Al mismo tiempo, como parte del epílogo, esos fragmentos se entrelazarán con descripciones de la preparatoria y del grupo, así como con mis propias preocupaciones, preguntas y ansiedades. Estas últimas giran en torno a las expresiones e implicaciones del proyecto, que ya se ha ampliado hasta convertirse en una extraña historia antropológica o antropología histórica de la India contemporánea. En conjunto, espero que este ejercicio transmita algunos de los (tentativos) términos y texturas del proyecto. De ese modo, debería ser evidente que el siguiente ejercicio no sólo se basa en un esfuerzo en curso, un trabajo que aún no se ha acabado; más bien, es una tarea franca y completamente abierta y necesariamente exploratoria.

Las cuestiones de contingencia y contradicción que atraviesan este libro adquieren, aquí, una energía distinta, un peso específico. Considerese ahora que en un proyecto que ha incluido (grabado) conversaciones y (en mayor medida) pasar el rato con mis compañeros de

preparatoria, el “trabajo de campo” ha adquirido los atributos de una “tarea escolar” y que, más allá de las interrogantes sobre el archivo, estoy profundamente comprometido con la elaboración cuidadosa de un “archivo”. De hecho, lo que está en juego en esta labor es un esfuerzo por el cuestionamiento y la comprensión del privilegio, las prebendas y la jerarquía, de tal modo que mis sujetos de estudio no se pueden separar de las arenas académicas que habito. A fin de cuentas, no soy sólo quien analiza sino uno más de los sujetos del proyecto, de modo que las páginas siguientes también deben entenderse como un esfuerzo por reflejar las vanidades, prebendas, privilegios y jerarquías de las culturas intelectuales. Puesto en otros términos, al pasar mi atención de los sujetos marginales y subalternos a actores y agentes del “corazón de las tinieblas” de la India corporativa (y del mundo en general), me he movido de una articulación elíptica del Estado a un encuentro con el Estado espectral, de tal manera que puedo caminar y charlar en la Delhi de Lutyens con agentes muy poderosos que pueden subastar y vender al Estado, por supuesto que no a todo el Estado pero sí a algunos de sus componentes cruciales. En lugar de esos mundos seguros y herméticamente sellados de conocimiento que conjuran los académicos, lo que ha de encontrarse aquí es una inmensa urgencia por sondear nuestra propia complicidad en el incremento de las crecientes formas de violencia y desposesión cotidianas. Es decir: contradicción y contingencia, con un toque amargo.

Hace más de tres años, en la celebración de la trigésima reunión de la generación de 1979 de la preparatoria de la Escuela Moderna, en Barakhamba Road de Nueva Delhi, una oleada de emociones inundó al grupo. La reunión en sí tuvo lugar en Nueva Delhi y muchos, entre ellos yo, no pudimos asistir. Pero las emociones que generó se materializaron en la forma de mensajes y después en fotografías que se diseminaron rápidamente por el ciberespacio y se recibieron con entusiasmo en computadoras expectantes. Había allí artefactos afectivos de memoria y nostalgia, risa y duelo, solidaridades y lágrimas.

Para alguien que, como yo, había mantenido contacto con muy pocos miembros del grupo (o *batch*, como se dice entre la clase media

de India) de la Escuela Moderna a lo largo de las últimas tres décadas, la circunstancia era abrumadora, estaba completamente agobiado por el impacto de una oleada de sentimientos. Acaso esto fuera lo más auténtico, pues por años había asumido que la preparatoria fue importante en su momento pero que ahora era una experiencia distante. Pero eso fue cambiando conforme se aproximaba la reunión. He aquí lo que escribí en un correo electrónico, como parte de los muchos intercambios que se estaban produciendo entre los miembros del grupo, justo antes de la reunión:

Hola a todos:

Es posible que haya algo mágico en una reunión que se lleva a cabo pasados treinta años. Si hubiera sido antes, tal vez habríamos estado demasiado motivados por nuestras propias recetas y exigencias de éxito como para poder voltear a ver viejas amistades. De haber sido más tarde, acaso hubiéramos arrastrado una sensación de vejez inminente, pero ¿ahora? Es posible que ya nos hayamos enfrentado a lo que hemos logrado y a lo que no y, sobre todo, estamos en paz con eso, haya sido fácil o no. También hemos crecido y, de forma más significativa, al haber enfrentado el envejecimiento de nuestros padres y algunas tragedias personales. De modo que ahora podemos valorar lo que tuvimos, sin reclamos. Disfruten la reunión, desearía poder estar ahí. Afectuosamente, Saurabh.

Por casualidad, me había unido a Facebook apenas un par de meses antes de la reunión, que tuvo lugar en octubre. De hecho, esa decisión tuvo mucho que ver con el viaje a México de Jaikishan Desai, un miembro clave de la generación del 79. Después de egresar de la Escuela Moderna, tanto “Jaiki” como yo habíamos ido a St. Stephen College, también en Delhi, de modo que podría decirse que nos habíamos seguido viendo hasta, más o menos, 1982. Pero nos estábamos *conociendo* realmente treinta años después. Nos encontramos en la estación de metro Viveros, caminamos por Coyoacán y escogimos regalos para sus dos hijas pequeñas, para después acompañar la charla con unos tragos —unos sabrosos tequilas para Jaiki y

para Ishita (a quien la mayor parte de ustedes conocen) y un whisky ahumado de una sola malta para mí— y seguirla con la cena y el vino. Fue entonces cuando me percaté de que *nuestro* pasado y presente eran palpablemente similares, de manera formidable e igualmente viva.

Por supuesto, sucede que tanto Jaiki como Ishita y yo somos académicos formados en ciencias sociales con preocupaciones vinculadas entre sí: intelectuales y éticas, sociales y políticas; también sucede que tras pocos minutos de haberse conocido, Jaiki e Ishita se habían empezado a llevar realmente bien. Al mismo tiempo, había lazos y nudos que unían mi vida y mis pérdidas con las de Jaiki, que se relacionaban, aunque eran distintas, con las de Ishita (ella es apenas un poco más joven que nosotros y creció en Calcuta). En efecto, conforme nosotros (los dos hombres) hablábamos de padres y hermanos, enfermedad y muerte, trauma y curación, a partir de nuestras propias experiencias pero también de las de otros amigos de la escuela, asunto sobre el que Jaiki era por mucho el más conocedor de los dos, en fin, conforme Jaiki y yo hablábamos, se estaba desentrañando lo siguiente: las sutiles confidencias y los agravios de la clase, que eran implícitas y explícitas. Esa noche, después de que se fue Jaiki, no pude dormir bien y al despertarme le dije a Ishita: “siento que no estoy solo” (un sentimiento, declaración o algo parecido). No debería sorprender que, siguiendo el ejemplo de Jaiki, me haya unido a Facebook tres meses después, en parte como medio para restablecer el contacto con la generación del 79.

A finales de octubre se llevó a cabo la reunión. Entonces empezaron a circular los recuerdos y los mensajes, las fotografías y las llamadas, a veces de forma incesante e incluso, en ocasiones, inoportuna. Como tantos otros, me involucré en la emoción de todo aquello, y así empecé a comunicarme por Facebook con Kavi Ghei quien, junto con Neeraj [Sharma] Ghei, prácticamente se había encargado de organizar la reunión y de compilar un directorio de la generación del 79. Mi mensaje era una respuesta a una serie de fotos en las que aparecían amigos y parejas, de entonces y de ahora, titulada “Modern’s Melting Moments”. Esto es lo que escribí:

Kavi, todo esto es absolutamente genial. Ahora desearía haber ido a Delhi a mediados de octubre y no a mediados de julio (en verdad era demasiado pronto para viajar otra vez). Qué tontería perderse de algo tan increíble. Tal vez, haber asistido al evento también me hubiera evitado esta sensación de pérdida intensa y agridulce, de tiempos que pasaron hace mucho, que parece haberme invadido, especialmente por las noches, a la hora de dormir.

Por supuesto, pronto amainó el entusiasmo. No obstante, me habían empezado a acechar una serie de preguntas, que al principio no estaban claramente expresadas pero que no por eso eran menos vigorosas: ¿Cómo podemos entender a la clase del 79? ¿Puede ser la clase del 79 un tema de estudio para un historiador y etnógrafo? ¿En qué formas podría escribirse sobre la clase del 79? ¿Qué podemos entender a partir del estudio, la comprensión y la descripción de este grupo?

Alrededor de un año después, tuve algunas señales de una investigación y un proyecto de escritura que entonces discutí en persona con miembros del grupo en Delhi, Warwick, Londres, Toronto y Nueva York (hubo otra reunión de la generación para quienes vivían en el extranjero que se llevó a cabo en 2010 en Nueva York). También lo describí a los demás por correo electrónico y por Facebook, donde existe un grupo sobre el proyecto, que no he visitado en muchos meses, un grupo *virtualmente* difunto, por decirlo así. En una especie de última zambullida a manera de compromiso, un compromiso de (la) clase, preparé y envié un cuestionario —por correo electrónico convencional, Facebook y un sitio web para encuestas— a mis compañeros de grupo, buscando información sobre su origen social y sus ocupaciones actuales. Puesto de forma simple, lo que proponía era un estudio de la clase de 1979 de la Escuela Moderna de Nueva Delhi.

La Escuela Moderna es una institución fascinante y una entidad conocida. Su establecimiento y articulación, su pasado y presente, están profundamente vinculados con muchas expresiones del imperio, el nacionalismo y el Estado-nación. La escuela, también conocida simplemente como “Moderna”, fue establecida en 1920. Su fun-

dador, Lala Raghbir Singh, un acaudalado *dilli-wallah* (nativo de Delhi) con aspiraciones nacionalistas, pertenecía a una vieja familia de comerciantes jainistas que tenía muchas propiedades en la ciudad amurallada de Shahjehanabad. La escuela que concibió combinaría la educación moderna y occidental con los valores tradicionales de India, entrecruzando y uniendo al mismo tiempo las antinomias de la modernidad. Para establecer la escuela, Raghbir Singh consiguió ayuda de un amigo de su padre, Sardar Sobha Singh. Sir Sobha era un personaje formidable en la capital imperial. Tras emprender la construcción del famoso ferrocarril de Kalka-Shimla que llevaba a la capital de verano del imperio, Sobha Singh y su padre, Sardar Sujan Singh, se encargaron de construir buena parte de la Delhi de Lutyens. También adquirieron, a precio de liquidación, inmensas propiedades en la emergente Nueva Delhi. Los contactos funcionaban entonces, como funcionan hoy día.

Entre los primeros estudiantes de la Escuela Moderna, que empezó a funcionar en una gran mansión del viejo Delhi, estaban los hijos de Sir Sobha, incluyendo a Khushwant Singh, que entonces tenía diez años de edad y llegaría a ser un célebre escritor y un espíritu libre y que ya ha cumplido más de cien años. Así es como Khushwant Singh recordó recientemente la escuela que fundó su padre:

Hace poco, la Escuela Moderna de Delhi celebró sus noventa años. Es posible que yo sea su producto viviente más viejo, tan viejo que el comité de celebración no se percató de que aún existía. Me gustaría contarles sobre su nacimiento y sus primeros años... La Escuela Moderna era verdaderamente moderna en todos sentidos. Fue la primera escuela mixta de la ciudad que tenía la misma cantidad de maestras que de maestros. La primera directora era una bengalí cristiana, Kamla Bose, quien llevó a dos de sus sobrinas para que trabajaran con ella. La escuela empezó con unos treinta estudiantes, entre los cuales había tres mujeres y una de ellas, Kaval Malik, sería después mi esposa. Fuimos la primera pareja de la Moderna. Además del plan de estudios normal, la Escuela Moderna también ofrecía clases de pintura (con el eminente artista bengalí Sarda Ukil), de música, de carpintería, de exploración e

instrucción militar con un sargento inglés. Al mismo tiempo, Raghbir Singh invitó a líderes nacionales como Mahatma Gandhi, Rabindranath Tagore y Sarojini Naidu para que hablaran a los estudiantes. En conjunto, la escuela era muy avanzada para su época, algo que la generación anterior encontraba inaceptable. Uno de los que se oponían era mi abuelo Sujan Singh, en cuyo honor se nombró a un parque. Él prefería vivir en el Punjab, donde era dueño de una gran cantidad de tierras y fábricas. Por casualidad, se encontraba en Delhi durante las celebraciones del tercer o cuarto aniversario de la escuela que organizaron sus fundadores. Mi padre lo llevó para que viera cómo iban sus nietos. Le impresionó ver a tantas maestras y nos llamó, a mis hermanos y a mí, *rann mureed*: discípulos de mujeres de clase baja [de hecho, discípulos de mujeres licenciosas de dudosa moralidad]. Lo que le enfureció aún más fue vernos aprendiendo música clásica. Cuando volvimos a casa, reprendió a mi padre diciendo: “¿Quieres que tus hijos se vuelvan pordioseros *mirasi* [cantantes, itinerantes]?” En cualquier caso, a sus nietos nos llamó *bharooas* (proxenetas), sin duda con cariño.

En este pasaje se entretienen prebendas y alicientes, así como contradicciones y disputas que han caracterizado a la Escuela Moderna desde sus inicios. En tanto colegio diurno, aunque tenía una residencia estudiantil, siempre se ha asociado a la Escuela Moderna con el poder, los negocios y la élite cultural de la capital. Por ejemplo, de la familia Nehru (o Nehru-Gandhi), Indira, Priyanka y Varun Gandhi fueron a esa escuela, y por lo menos dos de los nietos de Mahatma (Rajmohan y Gopal Krishna Gandhi) estuvieron alguna vez entre sus estudiantes. Pero los hijos de la clase media profesionista han estado presentes en la escuela en la misma medida que los de la élite, especialmente después de la Partición. Tras la Independencia de la India, Shri M. N. Kapur se hizo cargo de la Escuela Moderna por más de treinta años, hasta que se jubiló en 1977. Ya en 1937 se había empezado a expandir el número de estudiantes, cuando la escuela se mudó de Daryaganj a su ubicación actual en Barakhamba Road, cerca de Connaught Place que, junto con el Club de Golf de Delhi, constituye uno de los bienes inmuebles más caros del mundo. A la vez, desde 1947 la

Escuela Moderna parece haber logrado una enorme expansión, algo a lo que contribuyeron inmensamente la Partición y sus secuelas.

Lo anterior se hace evidente en las respuestas a mi cuestionario (poco más de 100 de las alrededor de 170 personas que he contactado por correo electrónico han contestado el cuestionario; en total, la generación era de unas 200 personas). Alrededor de tres cuartas partes de los que respondieron vienen de familias —de parte de la madre, el padre y a menudo de ambos— que vivían en el territorio de lo que ahora es Pakistán y se mudaron al norte de India. Si bien los orígenes familiares de la generación del 79 claramente representan a las élites nacionalistas, burocráticas, del ejército y de los negocios, no es menos importante la presencia habitual de padres profesionistas de clase media (ingenieros, médicos, abogados, periodistas y académicos) y de administradores de negocios más pequeños. Al mismo tiempo, gran parte de la generación creció en zonas de Nueva Delhi que actualmente se cuentan entre los vecindarios más lujosos, elitistas y elegantes de la capital. Aquí están implicados el pasado y el presente de la geografía social de la ciudad, que señala el establecimiento, después de la Partición, de vecindarios como Golf Links y Jorbagh, pero también Lajpat Nagar y Patel Nagar y algo después de Defence Colony y Green Park. Hay historias ocultas de clase, ciudad y nación que pospondré para otras discusiones.

Sorprendentemente, también había una excepción significativa al patrón general que acabo de describir. Entre todas las escuelas públicas de India, la Escuela Moderna era la que aceptaba a la mayor cantidad de lo que se llegó a conocer como “estudiantes meritorios”. Estos estudiantes, elegidos mediante una evaluación socioeconómica y cuyas familias eran, en general, de clase media-baja, ganaban becas si aprobaron un riguroso examen. Se apartaba a los estudiantes de sus familias, se les sacaba de sus vecindarios y se les enviaba a la residencia estudiantil para que se sumergieran completamente en el modo de vida de la escuela pública. Para todos los que vivíamos en la residencia estudiantil, la experiencia de la escuela estaba marcada por *otra forma de lo moderno*, una forma indudablemente *vernácula de lo moderno*. Un último asunto: aunque la clase del 79 rechazaba, en ge-

neral, toda diferencia de casta y religión, había muy muy pocos musulmanes, cristianos y miembros de castas inferiores. Una vez más dejaré estos asuntos para discusiones posteriores con el fin de volver al mensaje que envíe a mis compañeros, esta vez tomando en cuenta en qué (y en qué no) consistía el estudio.

Lo que quería era combinar las preocupaciones de una historia contemporánea (o, por así decirlo, una historia del presente) *con* los métodos de una etnografía imaginativa (o una antropología cultural) de un grupo en su mayor parte privilegiado de gente de India. En este sentido, el objetivo era explorar las expresiones de “clase” en distintos registros. Por un lado, la manera en la que los miembros del grupo que se graduó en la Escuela Moderna en 1979 experimentaron y entendieron su pertenencia a esta clase desde la escuela (entonces y ahora). Por otro lado, las formas en la que el grupo de 1979 es parte de una élite y de una clase rica o profesionista de clase media-alta, donde la clase se entiende social, económica y culturalmente, así como en las intersecciones de estos atributos. De ahí se deduce que la interacción de estos distintos sentidos de la palabra “clase” formara parte importante del estudio.

En conjunto, mi afán consistía en explorar las distintas interpretaciones y la participación concreta de la clase de 1979 en procesos, por ejemplo, de economía y política, liberalización y globalización en India y en el extranjero. Al mismo tiempo, estos procesos más generales habrían de considerarse en el estudio como algo estrechamente conectado a vidas específicas, personales y públicas, de los miembros de la generación del 79, su formación y sus carreras, sus intereses y estilos de vida, sus matrimonios y familias. Con esto quiero decir que el estudio no se concibió como una simple celebración de los logros alcanzados por los miembros de la clase de 1979; tampoco tenía el propósito de ser una mera compilación nostálgica (aunque reconozco la importancia de los recuerdos nostálgicos). Más bien, lo que me interesaba era lo que estos logros y afectos nos dicen sobre la experiencia y las expresiones de “clase” en ambos sentidos de la palabra.

Aunque tengo una idea, no estoy seguro de cómo hayan tomado mis compañeros mi propuesta; por mi parte, el proyecto ha ido ad-

quiriendo gradualmente distintas dimensiones. Aunque todavía me interesa el doble registro de la palabra “clase”, ahora me hago una pregunta clave sobre cómo se ven los pasados recientes de India cuando se yuxtaponen a las perspectivas, prejuicios y prácticas de la generación de 1979. Debo enfatizar que no me interesa el carácter *representativo* del grupo, sino el *ejemplar*. Aquí se pueden hallar historias extrañas: sobre cómo crecer en mundos rutinarios de televisión en blanco y negro (la televisión a color nos llegó tarde, en 1982), sólo para acabar siendo aturdidos consumidores de bienes sin límite; sobre un implacable *crony capitalism*; sobre haber sido la primera generación del sistema educativo 10 + 2, de modo que el año adicional nos hizo crecer antes de tiempo en materia de elección de carrera y, curiosamente, de un modo que también anticipaba los términos de una economía global-liberal. Al frente están, además, relatos de una ciudad hecha y deshecha por varios juegos (los Juegos Asiáticos de 1951 y 1982, así como los Juegos de la Mancomunidad del 2010) que giraban de manera diversa en torno a espíritus de la independencia anticolonial (posbética), la afirmación nacional-gubernamental (pospopulista) y la corrupción desenfrenada (postodo). Cada uno de estos elementos está asociado a la importancia crucial del deporte, la escuela y lo nacional, lo cotidiano y competitivo, para la clase del 79 y lo popular en India, ahora como entonces.

Por una parte, todavía me interesa lo que le escribí a mis compañeros respecto a nuestras diversas formas de participar y entender los giros y transformaciones de la economía, la política y la sociedad desde que nos graduamos en la Escuela Moderna. Había dicho entonces que, basándome en entrevistas, quería enfocarme en cómo a través de vidas y carreras el grupo había sido parte de algo más grande. Es decir, la participación concreta de miembros de la generación del 79 en procesos (que a menudo se piensan como impersonales, incluso abstractos) de liberalización y globalización, economía y política, cultura y consumo. Por supuesto, aún me ocupo de estos asuntos. Por otra parte, mi panorama se ha expandido considerablemente desde entonces.

Permítanme subrayar que tales historias indican por sí mismas la necesidad de nuevas formas de entender la clase, especialmente

cuando se considera la actual distribución de capital y consumo. Puesto en términos más concretos, la clase, como la estoy considerando, en lugar de estar simplemente moldeada por el conflicto externo y la competencia con otras clases aparece constituida desde su formación por sus disputas y contradicciones internas; esto es, por las disputas entre sus diversas fracciones de clase (para darle un giro a la noción de Pierre Bourdieu). Entonces, lo que se encuentra aquí es la presencia simultánea de heterogeneidad e invocación de unidad que también caracterizan a mis compañeros y a la clase media de India en general.

La clase del 79 es una criatura curiosa. Ha producido más del doble de directores de fondos de cobertura e inversionistas de alto riesgo, que en conjunto manejan millones (y millones) de dólares, así como funcionarios públicos del Indian Administrative Service, que son apenas cinco (contrátese con mi generación de licenciatura en historia en St. Stephen's College: 27 de sus 56 miembros trabajan para la función pública). Aunque entre los compañeros de la clase del 79 hay pocos abogados, hay muchos contadores públicos, médicos e ingenieros, si bien muchos ingenieros obtuvieron grados en administración y se unieron al mundo corporativo y muchos contadores empezaron sus propias empresas. No es sorprendente que los negocios ya existentes hayan crecido exponencialmente y que los nuevos hayan despegado, de tal manera que para una parte significativa del grupo la riqueza es la principal señal para indicar logros. No obstante, también hay lugar para el capital cultural, encabezado por los cineastas, artistas y académicos (de estos últimos, la mayoría son médicos o científicos), de modo que los científicos y los presidentes de compañías de *software* ven con desprecio a los inversionistas por no hacer más que dinero a partir de dinero. Aunque de forma un tanto reticente, admirán la audacia vocacional del piloto de globos aerostáticos, pero se sienten avergonzados del conductor de autobuses que vive en Toronto, cuya diferencia también se deriva de que es abiertamente homosexual e insoportablemente juvenil. Sin duda, no todos los miembros de la generación del 79 han tenido éxito. La competencia y la envidia titilan y abundan los conflictos y el desprecio.

La cuestión de cómo se han dispersado y dónde se han arraigado los compañeros del grupo se resuelve con más facilidad con ayuda del directorio que mencioné antes. Cerca de 50 miembros de la clase del 79 (o poco menos de una cuarta parte) están diseminados en la diáspora; la gran mayoría está, por supuesto, en Estados Unidos, algunos en Canadá, otros tantos en Australia y Nueva Zelanda así como en el Reino Unido, y también uno en Irlanda, otro en Austria, uno más en Rusia y otro en México (alguna vez fuimos dos en México). Si se toma en cuenta la cantidad de compañeros que viven en el extranjero, es notable que de los que se quedaron en India muy pocos se hayan asentado en otros grandes centros urbanos además de Delhi: hay unos cuantos en Bombay y un representante en cada una de las siguientes ciudades: Bangalore, Calcuta, Hyderabad, Ahmedabad, Goa y Pune. Muy pocos han regresado a sus hogares en el norte del país, pero en la mayor parte de los casos mantienen fuertes vínculos de negocios con Delhi. En breve, la gran mayoría de la clase del 79 vive en y alrededor de la capital, lo que en sí mismo saca a relucir asuntos fascinantes sobre el privilegio y la elección, el matrimonio y la movilidad. Dejo este asunto para otra discusión y regreso a lo que comparé con mis compañeros en cuanto a lo que puede resultar del estudio. He aquí lo que escribí:

El tipo de trabajo que hago (como historiador y antropólogo) implica la escritura de libros y artículos académicos. Sigue que no sólo he estado en esta tarea durante algún tiempo, sino que es una parte muy importante de mi vocación y de mi vida. Al mismo tiempo, lo que quiero hacer con este estudio es algo bastante particular. En concreto, quiero escribir un texto con un estilo explícitamente accesible, de modo que el contenido del libro sea serio (aunque con algo de humor) y la escritura amable para el lector no académico. A la par, espero poder complementar los artículos académicos con otros no académicos. Después de todo, me gustaría que los sujetos del libro —ustedes, la clase del 79— y sus familias y amigos (así como muchos otros) no sufran con el estudio y sus resultados sino que les dé algo de gusto (por favor tengan en cuenta el *algo*).

Hay un asunto más. El estudio no sólo usará Facebook sino distintos blogs y otros ciberespacios. Me gustaría que los intercambios formaran algo así como un archivo, un verdadero registro, de lo que comprenderá este proyecto. En otras palabras, a riesgo de sonar filosófico (o lo que es peor, pretencioso) quiero reunir lo intelectual con lo emocional, el placer con el trabajo, lo sensible con lo erudito, nuestras vidas con cuestiones académicas.

Es evidente que esperaba demasiado del grupo cuando escribí esto, pero lo cierto es que sí provocó que preguntaran por qué quería hacer ese estudio. Una vez más, cito lo que escribí:

Me encuentro en una etapa de mi carrera/vocación en la que puedo investigar y escribir prácticamente sobre lo que quiera. Ya no me importa conseguir promociones profesionales ni grandes recompensas, por así decirlo, ni realmente las necesito. De modo que quiero que este estudio involucre vidas y recuerdos que prometen ser asuntos atractivos, que a cada paso requieren una exploración cuidadosa y un desarrollo creativo. Se trata de un desafío que deseo profundamente tomar, sin dejar de reconocer que el trabajo académico no se trata sólo del conocimiento analítico sino igualmente del interés por conocer.

De hecho, Jaiki, al que mencioné antes, ofreció otra respuesta después de haber leído la primera parte de este enunciado. Esto es lo que me escribió en Facebook: "...intento pensar que [el estudio] sería una labor de amor, reconciliación, añoranza, o simplemente una deriva propia de la mediana edad. En cualquier caso, y cada quién puede interpretarlo como quiera, es una idea espléndida...".

Entonces, hay en este estudio algo del espíritu de Fitzgerald, como lo enunció al despedirse de su principal protagonista, Jay Gatsby: "Y así seguimos, luchando como barcos contra la corriente, atraídos incesantemente hacia el pasado".*

* F. Scott Fitzgerald, *El gran Gatsby*, Fontamara, trad. de Elsa Hounie, México, 2010, p. 139.

La última parte dejó a algunos miembros del grupo, que estaban interesados en el proyecto, algo perplejos (me enteré de esto cuando un correo electrónico y una conversación en Facebook que no eran para mí llegaron por accidente a mi dirección). A lo que voy es a que, al esperar que a la clase del 79 podría darle “algo de gusto” mi estudio, me estaba adelantando demasiado. Por ponerlo de otra manera, aunque yo estoy convencido de la idea de involucrar el afecto en la investigación y la escritura, no hay razón para suponer que lo afectivo y lo corporal son necesariamente ideas y entidades disfrutables.

Permítanme explicar a qué me refiero. Ya sabemos acerca del giro lingüístico en las ciencias sociales a finales del siglo xx. Esto puso en primer plano la cuestión del significado cultural y las prácticas históricas, en lugar del afán incesante por encontrar reglas y estructuras. A su vez, la primera década de este siglo ha sido testigo de varias indicaciones de lo que se ha considerado el giro afectivo en la investigación social y política. Sin embargo, más que involucrar la imaginación y las acciones de los sujetos sociales, este giro afectivo se ha articulado, en mayor medida, en términos dominados definitivamente por la teoría y por la densa filosofía continental (claramente, lo que me molesta aquí es que se eluda a los sujetos y a sus preocupaciones, no la representación de la filosofía y la teoría *per se*). Ciertamente, junto con la llamativa presencia de las corrientes vitalista y neovitalista en el influyente pensamiento político contemporáneo, todo esto implica que tanto el afecto como la religión pueden aparecer aquí como una especie de “retorno de lo reprimido” en la modernidad. Entonces, aunque tales obras —las de Brian Massumi o las de Deleuze y Guattari, por ejemplo— proponen cuestiones fascinantes, tienden a ignorar lo afectivo, lo corporal y lo inmanente como algo cotidianamente entrelazado en los mundos históricos, especialmente aquellos de la modernidad. Son estos atributos de la vida social —incluyendo el lugar y la función de la añoranza y el duelo, el color y el olor, lo sensible y lo sensual—: eso es lo que persigo, incluirlos en las descripciones, entretejerlos en las narrativas, en lugar de ir en pos de lo que Johannes Fabian llamó “ciencia sin sentidos”.

Al mismo tiempo, estos atributos de lo afectivo y lo corporal están íntimamente asociados a aspectos del estudio que la mayor parte de los miembros de mi grupo probablemente no aprecien, ya no digamos que disfruten, esto es, si algún día leen mi trabajo. Permítanme dar dos ejemplos. Tengo en mente expresiones actuales de privilegios, prebendas y jerarquías que apuntalan el bravo “neo” mundo del *crony capitalism* crónico, no obstante aquí también hay expresiones incorporadas que no han sido menos características, aunque de forma diferente, de la premisa y presunción de la Escuela Moderna. También tengo presente a las fácilmente despolitizadas aunque firmemente autoritarias orientaciones de la clase media hacia la corrupción, la política y los pobres, pero tales orientaciones afectivas encontraban de la misma manera otras articulaciones en nuestros tiempos en la Escuela Moderna, que experimentaron los años terriblemente autoritarios del estado de Emergencia (1975-1979), precisamente cuando nos encontrábamos en la adolescencia.

No estoy seguro de cuál es el camino a seguir. Sin adoptar resoluciones, mucho dependerá de los términos y las texturas de la descripción, los requerimientos y los registros de la escritura. De esta forma, el pasado y el presente de la clase del 79 aparecen entrelazados con los de la ciudad capital y la nación india, pensando oblicuamente a través de sus utopías y distopías. Sin que sea un triunfo fácil ni una tragedia inexorable (ambas son formas de superación y redención) lo que está en juego es, posiblemente, a la vez historia como ironía e ironía como historia, cada una suponiendo siempre añoranza y duelo, duelo y añoranza.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89.
- ABU-LUGHOD, Lila, y Anupama RAO (eds.), *Social Difference-Online*, vol. 1, diciembre de 2011: <<http://www.socialdifference.org/files/SocDifOnline-Vol12012.pdf>>.
- ADIGA, Aravind, *The White Tiger*, Nueva York, Free Press, 2008 (ed. en español: *Tigre blanco*, trad. de Santiago del Rey, Barcelona, Rocabolsillo, 2009).
- ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, Londres, Verso, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio, Homo sacer: *Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (ed. en español: Homo sacer. *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998).
- AGNES, Flavia, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- , *Family Law*, 2 vols., Nueva Delhi, Oxford University Press, 2011.
- AMIN, Shahid, "Approver's Testimony, Judicial Discourse. The Case of Chauri Chaura", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-202.
- , *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- , "On Retelling the Muslim Conquest of North India", en Partha CHATTERJEE y Anjan GHOSH (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 24-43.
- ANAGOL, Padma, *The Emergence of Feminism in India, 1850-1920*, Burlington, Ashgate Publishing, 2005.
- ANDERSON, Clare, *Convicts in the Indian Ocean: Transportation from South Asia to Mauritius, 1815-53*, Londres, Macmillan, 2000.
- , *Legible Bodies: Race, Criminality and Colonialism in South Asia*, Londres, Berg, 2004.
- ANDERSON, Michael, y Sumit GUHA (eds.), *Changing Conceptions of Law and Justice in South Asia*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.

- APPADURAI, Arjun, "Spectral Housing and Ethnic Cleansing: Notes on Millennial Mumbai", *Public Culture*, vol. 12, núm. 3, 2000, pp. 627-651.
- ARNOLD, David, *Police Power and Colonial Rule in Madras, 1859-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1986.
- , "The Self and the Cell: Indian Prison Narratives as Life Histories", en David ARNOLD y Stuart BLACKBURN (eds.), *Telling Lives in India: Biography, Autobiography and Life History*, Indiana, Indiana University Press, 2007.
- ASAD, Talal, "On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment", en Arthur KLEINMAN, Veena DAS y Margaret LOCK (eds.), *Social Suffering*, Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 285-308.
- BABB, Lawrence A., *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.
- BADLEY, B.H., "Jagjiwandas the Hindu Reformer", *The Indian Antiquary*, núm. 8, 1879, pp. 289-292.
- BAIRD, Robert D. (ed.), *Religion and Law in Independent India*, Delhi, Manohar, 2003.
- BAJPAI, David, "My Father – Rev. Simon Ramnath Bajpai", texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Webster Groves, Eden Archives and Library, 1945.
- BANDHYOPADHYAYA, Mahua, *Everyday Life in a Prison: Confinement, Surveillance, Resistance*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2010.
- BANDYOPADHYAY, Sekhar, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Taylor & Francis, 1997.
- BANERJEE, Sumanta, *The Wicked City: Crime and Punishment in Calcutta*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2009.
- BANERJEE-DUBE, Ishita, "Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth century Orissa", en Gautam BHADRA, Gyan PRAKASH y Susie THARU (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.
- , *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- BARNETT, Steve, "Coconuts and Gold", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 10, 1976, pp. 133-156.
- BAVISKAR, Amita, "Urban Exclusions: Public Spaces and the Poor in Delhi", en Bharati CHATURVEDI (ed.), *Finding Delhi: Loss and Renewal in a Megacity*, Nueva Delhi, Penguin, 2010, pp. 3-15.

- BAXI, Pratiksha, "Feminist Contributions to Sociology of Law: A Review", *Economic and Political Weekly*, vol. 43, núm. 43, 2008, pp. 79-85.
- , "Justice is a Secret: Compromise in Rape Trials", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 44, núm. 3, octubre de 2010, pp. 207-233.
- BAXI, Upendra, "Panchayat Justice: An Indian Experiment in Legal Access", en M. CAPPELLETTI y B. GARTH (eds.), *From Access to Justice, vol. III: Emerging Issues and Perspectives*, Milán-Alphen aan den Rijn, Guiffré-Sijthoff y Noordhoff, 1979, pp. 341-386.
- , "The State's Emissary": The Place of Law in Subaltern Studies", en Partha CHATTERJEE y Gyan PANDEY (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 247-264.
- BAYLY, C.A., *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- , *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- BEAR, Laura, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- BENJAMIN, Walter, "Critique of Violence", en *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York, Schocken Books, 1978, pp. 277-300 (ed. en español: *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá Editora, 1982).
- BERLIN, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- BOSE, Arun Coomer, *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1922: In the Background of International Developments*, Patna, Bharati Bhawan, 1971.
- BOSE, Sugata, y Kris MANJAPRA (eds.), *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

- BURGHART, Richard, "The Disappearance and Reappearance of Janakpur", *Kailash*, núm. 6, 1978, pp. 257-284.
- , "The Founding of the Ramanandi Sect", *Etnohistory*, núm. 25, 1978, pp. 121-139.
- BURTON, Antoinette M., *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- BUTALIA, Urvashi, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Penguin Books India, 1998.
- CARROL, Lucy, "Law, Curom, and Statutory Social Reform: The Hindu Widows' Remarriage Act of 1856", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 20, núm. 4, 1983, pp. 363-388.
- CERTEAU, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Randall, Berkeley, University of California Press, 1984 (ed. en español: *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000).
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- , "The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India", en David ARNOLD y David HARDIMAN (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
- , *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- , *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- CHANDAVARKAR, Rajnarayan, *Imperial Power and Popular Politics: Class, Resistance and the State in India, c. 1850-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- CHANDOKE, Neera, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
- CHATERJEE, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- , y Anjan GHOSH (eds.), *History and Present*, Delhi, Permanent Black, 2002.
- , "Classes, Capital and Indian Democracy", *Economic Political Weekly*, vol. 43, núm. 46, noviembre de 2008, pp. 89-93.

- CHATERJEE, Partha, "Terrorism: State Sovereignty and Militant Politics in India", en Carol GLUCK y Anne LOENHAUPT TSING (eds.), *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 240-262.
- CHATURVEDI, Vinayak, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- CHAUDHURI, Supriya, "Modernisms in India", en Peter BROOKER *et al.* (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960.
- CHEVERS, Norman, *A Manual of Medical Jurisprudence in India: Including the Outline of a History of Crime Against the Person in India*, Calcuta, Thacker, Spink and Company, 1870.
- CHILD, Peter, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000.
- CHOWDHRY, Prem, *Contentious Marriages, Eloping Couples: Gender, Caste and Patriarchy in Northern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
- CLARKE, Sathianathan, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Dalit Theology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- COHN, Bernard, "History and Anthropology: The State of Play", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, núm. 2, 1980.
- , *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- COMAROFF, John, y Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- , *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.
- , *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- COMAROFF, John, y Simon ROBERTS, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- CONNOLLY, William, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- , *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- COOPER, Frederick, y Ann Laura STOLER (eds.), *Tensions of Empire: Colonial*

- Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- COWARD, Rosalind, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Sexual Relations*, Londres, Routledge, 1983.
- DANGLE, Arjun (ed.), *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*, Bombay, Orient Longman, 1992.
- DANIEL, Valentine, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- DAS, Veena, "Subaltern as Perspective", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.
- , *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- DE, Rohit, "Mumtaz Bibi's Broken Heart: The Many Lives of the Dissolution of the Muslim Marriages Act", *India Economic and Social History Review*, vol. 46, núm. 1, 2009, pp. 105-130.
- DELIEGE, Robert, *The World of the "Untouchables": Paraiyars of Tamil Nadu*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- DESHPANDE, Prachi, *Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- DEVJI, Faisal, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Cornell, Cornell University Press, 2005.
- DHAGAMWAR, Vasudha, *Law, Power, and Justice: The Protection of Personal Rights in the Indian Penal Code*, Nueva Delhi, Sage, 1992.
- DIRKS, Nicholas, "The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern India", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, núm. 1, 1997, pp. 182-212.
- , *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- , *Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- DUBE, Leela, "Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production", en Leela DUBE, Eleanor LEACOCK y Shirley ARDENER (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 22-53.
- , "On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, núm. 23, 1988, pp. 11-19.

- DUBE, Leela, "Conflict and Compromise: Devolution and Disposal of Property in a Matrilineal Muslim Society", *Economic and Political Weekly*, vol. 29, núm. 21, 1994, pp. 1273-1284.
- DUBE, Saurabh, "Myths, Symbols, and Community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha CHATTERJEE y Gyanendra PANDEY (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Culture*, Delhi, 1992, pp. 121-156.
- , "Idioms of Authority and Engendered Agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 30, núm. 4, 1993, pp. 383-411.
- , *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- , *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, trad. de G. Franco y A. Bartra, México, El Colegio de México, 2001.
- , "Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty", en Saurabh DUBE (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 859-868.
- , *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, trad. de A. Bartra y G. Conde, México, El Colegio de México, 2003.
- , *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- , *Historias esparcidas*, trad. de Gabriela Uranga, México, El Colegio de México, 2007.
- , "Anthropology, History, Historical Anthropology", en DUBE (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.
- , "Historical Anthropology of Modern India", *History Compass*, vol. 5, núm. 3, 2007, pp. 763-779.
- , "Ties that Bind: Tribe, Village, Nation, and S.C. Dube", en Patricia UBEROI, Satish DESHPANDE y Nandini SUNDAR (eds.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, 2007, pp. 444-495.
- , "Witnessing Lives: Conversion and Life-history in Colonial Central India", en Ishita BANERJEE-DUBE y Saurabh DUBE (eds.), *Ancient to Modern: Religion, Power, Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2009, pp. 259-290.

- DUBE, Saurabh, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
- , “Lost and Found: Villages between History and Anthropology”, en Diane MINES y Nicolas YAZGI (eds.), *Village Matters: Relocating Villages in the Contemporary Anthropology of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2010, pp. 31-50.
- , *Modernidad e historia*, trad. de Adrián Muñoz, México, El Colegio de México, 2011.
- , *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, México, El Colegio de México, 2011.
- (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, trad. de G. Franco, México, El Colegio de México, 1999.
- (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002.
- (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.
- (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.
- (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2010.
- (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia: Modern Makeovers*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.
- DUBE, Saurabh, e Ishita BANERJEE-DUBE, “Spectres of Conversion: Transformations of Caste and Sect in India”, en Rowena ROBINSON y Sathianathan CLARKE (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 222-254.
- DUBE, Saurabh, e Ishita BANERJEE-DUBE (eds.), *Otras modernidades*, México, El Colegio de México, 2011.
- DUBE, S.C., *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951.
- , *Indian Village*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955.
- , *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- , “Caste Dominance and Factionalism”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 2, 1968, pp. 58-81.
- DUMONT, Louis, “The Modern Conception of the Individual: Notes on its Genesis”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 8, 1965, pp. 13-61.

- DUMONT, Louis, "The Functional Equivalents of the Individual in Caste Society", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 8, 1965, pp. 85-99.
- , "World Renunciation in Indian Religions", en Louis DUMONT, *Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology*, París y La Haya, Mouton, 1970, pp. 33-60.
- , *Homo hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 (ed. en español: *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, trad. de Rafael Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970).
- , *Religion, Politics and History in India*, París, Mouton, 1970.
- , "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1970.
- DUMONT, Louis, y David F. POCOCK, "For a Sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1957, pp. 7-22.
- EWICK, Patricia, y Susan SILBEY, *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FISHER, Michael H., *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600-1857*, Delhi, Permanent Black, 2004.
- FITZGERALD, F. Scott, *El gran Gatsby*, trad. de Elsa Hounie, México, Fontamara, 2010.
- FLUECKIGER, Joyce B., *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage Books, 1979 (ed. en español: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976).
- , *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres, Tavistock, 1987 (ed. en español: *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1967).
- FREEMAN, James M., *Untouchable: An India Life History*, Stanford, Stanford University Press, 1979.
- FREITAG, Sandria B., *Collective action and community: public arenas and the emergence of communalism in North India*, California, University of California Press, 1989.

- FREITAG, Sandria B., "Crime in the Social Order of North India", *Modern Asian Studies*, vol. 25, núm. 2, 1991, pp. 227-261.
- FUKAZAWA, H.K., *The Medieval Deccan: Peasants, Social Systems and States, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Delhi, Oxford University Press, 1991.
- FULLER, C.J., *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- GALANTER, Marc, "The Aborted Restoration of Indigenous Law in India", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, 1972, pp. 53-70.
- , *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Delhi, Oxford University Press, 1984.
- GARAWALA, Toral Jathin, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.
- GAYER, Laurent, y Christophe JAFFRELLOT (eds.), *Muslims in Indian Cities: Trajectories of Marginalization*, Londres, Hurst, 2012.
- GINZBURG, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980 (ed. en español: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Océano, 1997).
- , *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Nueva York, Penguin, 1983 (ed. en español: *Los Benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2005).
- GLUCKMAN, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Londres, Basil Blackwell, 1955 (ed. en español: *Costumbre y conflicto en África*, Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009).
- , *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1967.
- GUHA, Ranajit, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, París, Mouton, 1963.
- (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.
- , *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- , "Chandra's Death", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- , "Discipline and mobilize", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey

- (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 69-120.
- GUHA, Ranajit, "Dominance without Hegemony and its Historiography", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 210-309.
- , *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998.
- GUHA, Sumit, "An Indian Penal Regime: Maharashtra in the Eighteenth Century", *Past and Present*, vol. 147, 1995, pp. 101-126.
- GUHA-THAKURTA, Tapati, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c.1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- GUNE, V.T., *The Judicial System of the Marathas*, Poona, Deccan College, 1953.
- HABIB, Irfan, *The Agrarian System of Mughal India*, Londres, Asian Publishing House, 1963.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- HARDIMAN, David, "The Indian 'Faction': A Political Theory Examined", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
- HAYDEN, Robert M., *Disputes and Arguments amongst Nomads: A Caste Council in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- IGNATIEFF, Michael, *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.
- ILAIAH, Kancha, *Why I Am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcuta, Samya, 1996.
- INDEN, Ronald, *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- IRSCHICK, Eugene, *Dialogue and History: Constructing South India, 1795-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- JAFFRELOT, Christophe, *India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North Indian Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.
- JAHANGIR, Asma, y Hina JILLANI, *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction? A Research Study of the Hudood Ordinances and their Effect on the Disadvantaged Sections of Pakistan Society*, Lahore, Rohtas Books, 1990.
- JAIN, Ravindra K., "Social Anthropology of India: Theory and Method", en

- Indian Council of Social Science Research, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. 1969-1979*, Nueva Delhi, Satvahan, 1985, pp. 1-50.
- JALAL, Ayesha, "The Convenience of Subservience", en Denis KANDIYOTI (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, Macmillan, 1991, pp. 77-114.
- JHA, Shefali, "Secularism in the Constituent Assembly Debates, 1946-1950", *Economic and Political Weekly*, vol. 37, núm. 30, 2002, pp. 3175-3180.
- JOHN, Mary E., "Alternate Modernities? Reservations and Women's Movement in 20th Century India", *Economic and Political Weekly*, vol. 35, núm. 43-44, 2000, pp. (WS)22-(WS)29.
- JOSHI, Chitra, "Fettered Bodies: Labouring on Public Works in Nineteenth Century India", en Marcel van der LINDEN y Prabhu MOHAPATRA (eds.), *Labour Matters: Towards Global Histories*, Nueva Delhi, Tulika Books, 2009, pp. 3-21.
- JUERGENSMAYER, Mark, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- KADAM, V.S., "The Institution of Marriage and the Position of Women in Eighteenth Century Maharashtra", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 25, núm. 3, 1988, pp. 341-370.
- KAPADIA, Karin, *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South Asia*, Boulder, Westview Press, 1998.
- KAPUR, Geeta, *When was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000.
- KASTURI, Malavika, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- KAVIDAJ, Sudipta, "A Critique of Passive Revolution", *Economic and Political Weekly*, vol. 23, núms. 45-47, noviembre de 1988.
- , "Reading a Song of the City: Images of the City in Literature and Films", en Preben Kaarsholm (ed.), *City Flicks: Indian Cinema and the Urban Experience*, Calcuta, Seagull Books, 2004, pp. 60-82.
- KELLEY, Donald R., *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- KHARE, R.S., *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism*

- among the Lucknow Chamars*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984.
- KOLSKY, Elizabeth, *Colonial Justice in British India: White Violence and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KUGLE, Scott Alan, "Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, vol. 35, núm. 2, 2001, pp. 257-313.
- LAMB, Ramdas, *Rapt in the Name: The Ramnamis, Ramnam, and Untouchable Religion in Central India*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- LAND, Isaac (ed.), *Enemies of Humanity: The Nineteenth Century War on Terrorism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.
- LAPP, John Allen, *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press, 1972.
- LEONARDO, Micaela di, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, and American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- LEWIS, Oscar, *Village Life in Northern India*, Illinois, University of Illinois Press, 1958.
- LINEBAUGH, Peter, *London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- LORENZEN, David, "Kabirpanth and Social Protest", en Karine SCHOMER y W.H. MCLEOD (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1987, pp. 281-303.
- , *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006.
- (ed.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- LUDTKE, Alf (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- LUTZ, Catherine, y Jane COLLINS, *Reading National Geographic*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- LYNCH, Owen M., *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.
- MADAN, T.N., *Pathways: Approaches to the Study of Society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
- MANI, Lata, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.

- MANTENA, Karuna, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- MARRIOTT, McKim, "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, pp. 109-142.
- (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
- MARRIOTT, McKim, y Ronald INDEN, "Toward an Ethnosociology of South Asian Caste Systems", en Kenneth DAVID (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya, Mouton, 1976, pp. 227-238.
- MBEMBE, Achille, "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, 2003, pp. 11-40.
- MEHTA, Nalin, y Mona G. MEHTA (eds.), *Gujarat Beyond Gandhi. Identity, Conflict and Society*, núm. especial de *South Asian History and Culture*, vol. 1, núm. 4, octubre de 2010.
- MEHTA, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- MENDELSON, Oliver, y Marika VICZIANY, *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MENON, Nivedita, "State/Gender/Community: Citizenship in Contemporary India", *Economic and Political Weekly*, vol. 33, núm. 5, enero de 1998, pp. (PE)3-(PE)10.
- MENON, Ritu, y Kamla BHASIN, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.
- MERRY, Sally Engle, "Anthropology, Law, and Transnational Processes", *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, octubre de 1992, pp. 357-379.
- , *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- MINES, Diane, y Nicolas YAZGI (eds.), *Village Matters: Relocating Villages in the Contemporary Anthropology of India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2010.
- MINES, Mattison, *Public Faces, Private Voices: Community and Individuality in South Asia*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- MITTER, Partha, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

- MOFFATT, Michael, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- MOHAPATRA, Prabhu, "Restoring the Family: Wife Murders and the Making of a Sexual Contract for Indian Indentured Labourers in the British Caribbean Colonies", *Studies in History*, vol. 10, núm. 2, 1995, pp. 225-260.
- MOON, Vasant, *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography*, trad. al inglés de Gail Omvedt, introducción de Eleanor Zelliot, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2001.
- MOORE, Erin P., "Gender, Power, and Legal Pluralism", *American Ethnologist*, vol. 20, núm. 3, 1993, pp. 522-542.
- , *Gender, Law, and Resistance in India*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.
- MULLINS, Edwin, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962.
- MURPHY, Edward, David William COHEN, Chandra D. BHIMULL, Fernando CORONIL, Monica Eileen PATTERSON y Julie SKURSKI (eds.), *Anthrohistory: Unsettling Knowledge, Questioning Discipline*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011.
- NADER, Laura, *Harmony Ideology: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- NANDY, Ashish, "Indian Popular Cinema as a Slum's Eye View of Politics", en Ashish NANDY (ed.), *The Secret Politics of Our Desires: Innocence, Culpability and Popular Indian Cinema*, Londres-Nueva York, Zed Books, 1999, pp. 1-19.
- NIGAM, Sanjay, "Disciplining and Policing the 'Criminals by Birth', Part 1: The Making of the Colonial Stereotype –the Criminal Tribes and Castes of North India", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 27, núm. 2, 1990, pp. 131-164.
- , "Disciplining and Policing the 'Criminals by Birth', Part 2: The Development of a Disciplinary System, 1871-1900", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 27, núm 3, 1990, pp. 257-287.
- NOORANI, A.G., *Indian Political Trials, 1775-1947*, Delhi, Oxford University Press, 2007.
- OMVEDT, Gail, *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, Nueva Delhi, Sage Publications, 1994.
- OOMEN, T.K., "The Concept of Dominant Caste", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 4, núm. 1, 1970, pp. 73-83.

- ORENSTEIN, Henry, *Gaon: Conflict and Cohesion in an Indian Village*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- OSTOR, Akos, Lina FRUZZETTI y Steve BARNETT (eds.), *Concepts of Person: Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- OWEN, Nicholas, *The British Left and India: Metropolitan Anti-Imperialism, 1885-1947*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- PANDEY, Gyanendra, *The Construction of Communalism in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1990.
- , *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- PARKER, Kunal, "A Corporation of Superior Prostitutes: Anglo-Indian Conceptions of Temple Dancing Girls, 1800-1914", *Modern Asian Studies*, vol. 32, núm. 3, 1998, pp. 559-633.
- PAUL, M.M., "Autobiography of M.M. Paul, Head Catechist at Mahasamund", texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Webster Groves, Eden Archives and Library, sin fecha.
- PEABODY, Norbert, "Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Pre-colonial and Early Colonial India", *Comparative Studies of History and Society*, vol. 43, núm. 1, 2001, pp. 819-850.
- PENDSE, Sandeep, "Bombay's Satya and Satya's Bombay", en Sujata Patel y Jim Masselos (eds.), *Bombay and Mumbai: The City in Transition*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- PERLIN, Frank, "Protoindustrialization and Precolonial South Asia", *Past and Present*, vol. 98, 1983, pp. 30-95.
- PINNEY, Christopher, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- PRASHAD, Vijay, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- RADHAKRISHNAN, Meena, *Dishonoured by History: Criminal Tribes and British Colonial Policy*, Hyderabad, Orient Blackswan, 2008.
- RAHEJA, Gloria G., y Ann GOLD, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- RAJAGOPAL, Arvind, "The Violence of Commodity Aesthetics: Hawkers, Demolition Raids, and a New Regime of Consumption", *Social Text*, vol. 19, núm. 3 (68), pp. 91-113.

- RAJAN, Rajeswari Sunder, "Shah Bano", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 3, 1989, pp. 558-582.
- , *The Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.
- RAM, Kalpana, *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*, Sydney, Zed Books, 1991.
- RAMASWAMY, Sumathi, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- RAMBERG, Lucinda, "When the Devil Is your Husband: Sacred Marriage and Sexual Economy in South India", *Feminist Studies*, vol. 37, núm. 1, 2001, pp. 28-60.
- RAMNATH, Mia, *Haj to Utopia: How the Ghadar Movement Charted Global Radicalism and Attempted to Overthrow the British Empire*, Berkeley, University of California Press, 2012.
- RAO, Anupama, "Death of a Kotwal: Injury and the Politics of Recognition", en Sahil MAYARAM, M. S. S. PANDIAN y Ajay SKARIA (eds.), *Subaltern Studies XII*, Nueva Delhi, Permanent Black-Ravi Dayad Publisher, 2005, pp. 140-187.
- , "Problems of Violence, States of Terror: Torture in Colonial India", en Steven PIERCE y Anupama RAO (eds.), *Discipline and the Other Body. Correction, Corporeality, Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 151-185.
- , *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- (ed.), *Gender and Caste: Issues in Indian Feminism*, Nueva Delhi, Kali for Women, 2003.
- RAO, Velyerun Narayan, David SCHULMAN y Sanjay SUBRAHMANYAM, *Textures of Time: Writing History in South India*, Nueva York, Other Press, 2003.
- REDFIELD, Peter, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- REDFIELD, Robert, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- RETZLAFF, Ralph, "The Problem of Communal Minorities in the Drafting of the Indian Constitution", en R.N. Spann (ed.), *Constitutionalism in Asia*, Londres, Asia Publishing House, 1963.

- ROBINSON, Rowena, y Sathianathan CLARKE (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.
- Roy, Sripati, *Customs and Customary Law in British India*, Calcuta, Hare Press, 1911.
- SABEAN, David Warren, *Power and the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- , *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- , *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SABERWAL, Satish, “Sociologists and Inequality in India: The Historical Context”, *Economic and Political Weekly*, vol. 14, núm. 7-8, 1979, pp. 243-254.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978 (ed. en español: *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo, 2008 [1997]).
- SAKAI, Naoki, *Translation and Subjectivity: Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997.
- SANYAL, Kalyan, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality, and Postcolonial Capitalism*, Delhi, Routledge, 2007.
- SAREEN, Tilak Raj, *Indian Revolutionary Movement Abroad, 1904-1921*, Nueva Delhi, Sterling, 1984.
- SARKAR, Tanika, “Enfranchised Selves: Women, Culture and Rights in Nineteenth-Century Bengal”, *Gender and History*, vol. 13, núm. 3, 2001, pp. 546-565.
- , “Semiotics of Terror: Muslim Children and Women in Hindu Rashtra”, *Economic and Political Weekly*, vol. 37, núm. 28, 2002, pp. 2872-2876.
- , *Rebels, Wives, and Saints: Designing Selves and Nations in Colonial India*, Calcuta, Seagull Books, 2010.
- SAX, William, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.
- SCHAMA, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Nueva York, Knopf, 1988.
- SCHMALZ, Mathew N., y Peter GOTTSCHALK, *Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances*, Albany, State University of New York Press, 2011.

- SEN, Satadru, *Disciplining Punishment: Colonialism and Convict Society in the Andaman Islands*, Nueva Delhi-Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- , "The Female Jails of Colonial India", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 39, núm. 4, 2002, pp. 417-438.
- SEN, Sudipta, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*, Nueva York, Routledge, 2002.
- SEYBOLD, Theodore, "The Reverend Ramnath Simon Bajpai", texto mecanografiado, 84-9b Bio 52, Eden Archives and Library, Webster Groves, sin fecha.
- SHEIKH, Gulammohammed (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.
- SILVESTRI, Michael, *Ireland and India: Nationalism, Empire and Memory*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.
- SINGH, Ujwal Kumar, *Political Prisoners in India*, Delhi, Oxford University Press, 2001.
- , *The State, Democracy, and Anti-Terror Laws*, Nueva Delhi, Sage, 2007.
- SINGHA, Radhika, *A Despotism of Law*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- , "Settle, Mobilize, Verify: Identification Practices in Colonial India", *Studies in History*, vol. 16, núm. 2, 2000, pp. 151-198.
- SINHA, Mrinalini, *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006.
- SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- SKUY, David, "Macaulay and the Indian Penal Code of 1862: The Myth of the Inherent Superiority and Modernity of the English Legal System Compared to India's Legal System in the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, vol. 32, núm. 3, 1998, pp. 513-557.
- SLATE, Nico, *Colored Cosmopolitanism: The Shared Struggle for Freedom in the United States and India*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", en Cary NELSON y Lawrence GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313 (ed. en español: ¿Puede hablar el subalterno?, trad. de José Amícola, Buenos Aires, El Cuenca de Plata, 2011).

- SREENIVAS, Mytheli, "Creating Conjugal Subjects: Devadasis and the Politics of Marriage in Colonial Madras Presidency", *Feminist Studies* vol. 37, núm. 1, 2001, pp. 63-92.
- SRINIVAS, M.N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- (ed.), *India's Villages*, Bombay, Media Promoters and Publishers, 1955.
- , "The Dominant Caste in Rampura", *American Anthropologist*, vol. 61, núm. 1, 1959, pp. 1-26.
- , *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- , *The Remembered Village*, Delhi, Oxford University Press, 1976.
- , *Collected Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- STARR, June, y Jane COLLIER (eds.), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- STEELE, Arthur, *The Hindu Castes: Their Law, Religion and Customs*, Delhi, Mittal Publications, [1826], reimpreso en 1986.
- STERN, Philip, *The Company-State: Corporate Sovereignty and the Early Modern Origins of the British Empire in India*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.
- STOCKING Jr., G., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- STOKES, Eric, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- STOLER, Ann, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.
- SWAMINATHAN, Padmini, "Prison as Factory: A Study of Jail Manufacture in the Madras Presidency", *Studies in History*, vol. 11, núm. 77, 1995, pp. 77-100.
- TALBOT, Ian, *Pakistan: A Modern History*, Londres, Hurst, 2009.
- , y Saadi TOOR, *The State of Islam: Culture and Cold War Politics in Pakistan*, Londres-Nueva York, Pluto Press, 2011.
- TAMBE, Ashwini, *Codes of Misconduct: Regulating Prostitution in Late Colonial Bombay*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- TARTAKOV, Gary Michael (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

- TAUSSIG, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- THOMAS, Nicholas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2^a ed., 1996.
- THOMPSON, E.P., *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
- , *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, New Press, 1993.
- TRAWICK, Margaret, *Notes on Love in a Tamil Family*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness", en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.
- , "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", en Saurabh DUBE (ed.), *Enduring Enchantments*, núm. especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002.
- TURNER, Victor, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Oxford, Berg Publishers, 1996 [1956].
- UBEROI, Patricia, Satish DESHPANDE y Nandini SUNDAR (eds.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, 2007.
- VALMIKI, Omprakash, *Joothan: A Dalit's Life*, trad. al inglés de Arun Prabha Mukherjee, Nueva York, Columbia University Press, 2003.
- VARRIANO, John L., Josiane RACINE y Jean-Luc RACINE, *Viramma: Life of a Dalit*, trad. al inglés de Will Hobson, Londres, D.K. Publishers Distributors, 1997.
- VAUDEVILLE, Charlotte, "Braj, Lost and Found", *Indo-Iranian Journal*, núm. 18, 1976, pp. 195-213.
- VEER, Peter van der, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- VIIAISRI, Priyadarshini, *Recasting the Devadasi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*, Delhi, Kanishka Publications, 2004.
- VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.
- VISWESARAN, Kamala, "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and its Historiography", en Shahid AMIN y Dipesh CHAKRABARTY (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

- WASHBROOK, David, "Law, State and Agrarian Society in Colonial India", *Modern Asian Studies*, vol. 15, núm. 3, 1981, pp. 649-721.
- WHITE, Stephen, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- WILSON, H.H., "A Sketch on the Religious Sects of the Hindus", *Asiatic Researches*, núm. 17, 1832, pp. 300-302.
- WINK, Andre, *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-century Maratha Svarajya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- YANG, Anand A., "Disciplining 'Natives': Prisons and Prisoners in Early Nineteenth Century India", *South Asia*, vol. 10, núm. 2, 1987, pp. 29-45.
- ZAMINDAR, Vazira Fazila-Yacoobali, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia: Refugees, Boundaries, Histories*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- ZELLIOT, Eleanor, "Learning the Use of Political Means: The Mahars of Maharashtra", en Rajni KOTHARI (ed.), *Caste in Indian Politics*, Nueva Delhi, Orient Longman, 1970, pp. 29-69.

Formaciones de lo contemporáneo
se terminó de imprimir en abril de 2017,
en los talleres de Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.,
Calle 2, núm. 21, Col. San Pedro de los Pinos,
03800, Ciudad de México.
Portada de Pablo Reyna.
Composición tipográfica y formación:
Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidaron la edición Eugenia Huerta y el autor.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Formaciones de lo contemporáneo completa un quinteto sobre antropología histórica escrito por Saurabh Dube. El libro combina la narrativa y la teoría, la investigación de archivo (incluidos los repositorios visuales y digitales) y el trabajo de campo (incorporados los terrenos virtuales y las redes sociales). De esta manera, los capítulos del libro abordan cuestiones de aldeas indígenas y evangelismo colonial, de crimen y criminalidad, de legalidad e ilegalidad, de arte modernista y sujetos modernos, así como de historiografía y etnografía. En conjunto, desentrañan extensas críticas y lúdicas disposiciones para la lectura y la escritura, el aprendizaje y el olvido de lo aprendido, el objeto y el sujeto, la investigación y la metodología. Así, este libro intenta articular los mundos sociales y las concepciones académicas como espacios constituidos por la combinación de procesos, que son contingentes y contradictorios, por los conocimientos, que son hermenéuticos y analíticos, por los imaginarios, que son afectivos y personificados, y por los sujetos, que son sensoriales y espirituales.

ISBN 978-607-628-137-6



9 786076 281376

C EL COLEGIO
M DE MÉXICO