

SUJETOS SUBALTERNOS

SUJETOS SUBALTERNOS
CAPÍTULOS DE UNA HISTORIA ANTROPOLÓGICA

Saurabh Dube

Traducción de
Germán Franco y Ari Bartra



EL COLEGIO DE MÉXICO

572.01
D814

Dube, Saurabh

Sujetos subalternos : capítulos de una historia antropológica /
Saurabh Dube ; traducción de Germán Franco y Ari Bartra. -- México
: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2001.
279 p. ; 21 cm.

ISBN 968-12-1009-3

1. Etnología. 2. Etnohistoria. 3. Cultura. 4. Identidad étnica.

Para David Lorenzen,
académico, crítico, amigo

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

Primera edición, 2001

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1009-3

Impreso en México

CONTENIDO

1. Introducción	11
-----------------	----

CULTURAS DE HISTORIA Y ETNOGRAFÍA

2. Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes	39
3. Historia e historia	91

CULTURAS DE LOS MÁRGENES Y DE COLONIALISMO

4. El lugar y momento propicios	115
5. Culturas de cristianismo y colonialismo	139
6. Costuras al tiempo	177
7. Ley colonial y legalidades populares	207
8. Desaprendizaje de lo aprendido	235

Bibliografía	260
--------------	-----

1. INTRODUCCIÓN

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

DESCUBRIMIENTOS CASUALES

Al igual que los intereses duraderos y las energías intelectuales, los encuentros fortuitos y los descubrimientos accidentales suelen dar forma a los temas y las pautas de la investigación y la escritura, en particular dentro del campo de las humanidades. Éste también es el caso de mi propio trabajo, parte del cual está representado por *Sujetos subalternos*. Durante mis estudios de licenciatura y mientras hacía la maestría, me abrí camino como aprendiz de historiador en el proyecto de Subaltern Studies (Estudios Subalternos) (véase el capítulo 2). Aquí encontré formas intelectuales

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

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

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

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

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

⁴ Leela Dube, "The Gond woman", tesis doctoral inédita, Universidad de Nagpur, 1956; S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, 1951.

dada la pobreza en general del archivo histórico en materia de esfuerzos subalternos en escenarios cotidianos, la investigación no podría haber proporcionado material suficiente más que para dos o tres ensayos escritos sobre el tema, de no haber sido por los hallazgos fortuitos en el archivo y (más tarde) durante el trabajo de campo que acudieron en mi ayuda. En 1987 descubrí un texto extraordinario, una intervención que versaba sobre tradiciones orales, que había sido sustraída de la India central en los años veinte y más tarde recuperada en el norte de la India en la década de 1970 (véase el capítulo 7), y que condujo a otros hallazgos de materiales históricos en archivos que algo prometían, ubicados a cientos, incluso miles de kilómetros del lugar de su producción, desde Nueva Delhi hasta Londres y San Luis, Missouri. Estas fuentes de archivos sirvieron para destacar la importancia de la recolección de testimonios orales y del trabajo de campo etnográfico en general.

Al final, mediante una monografía, un libro y varios artículos, construí una historia antropológica de los satnamis intocables, heréticos y subalternos a lo largo de los últimos 200 años.⁵ Mi relato interpretativo de los esfuerzos, enfrentamientos y experiencias satnamis delinea las conjunciones particulares de casta y secta dentro de la comunidad, para destacar su negociación y cuestionamiento del tono del poder ritual que define de maneras muy diversas al hinduismo. Al mismo tiempo, mis investigaciones a este respecto también destacan cómo dentro de la comunidad, los patrones de significado y de poder, en particular los que se enfocan en las cuestiones de género, se han empapado de ambigüedad y de una reproducción de las formas de inequidad (véanse los capítulos 4, 6 y 8).

Más descubrimientos casuales de otras fuentes de archivos y documentos extraoficiales, materiales históricos y etnográficos peculiares,

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

acabaron por sustentar mis indagaciones sobre la religión, la comunidad, la ley y el poder en la India colonial y poscolonial. A la caza de actas judiciales que guardasen relatos sobre conflictos entre arrendatarios satnamis y terratenientes de casta alta, actas por otra parte perdidas desde hacía mucho tiempo, y tras un encuentro totalmente fortuito con un hombre extraño y triste, fui a dar con un archivo judicial completamente desconocido. Esto ha desembocado en un proyecto, que sigue en curso, sobre la interacción entre la ley colonial moderna y las legalidades populares contemporáneas, que ha dado lugar a importantes preguntas sobre las vinculaciones mutuas entre Estado y comunidad (véase el capítulo 7).⁶ De manera relacionada entre sí, explorando el encuentro de los satnamis con los misioneros evangélicos en archivos de Londres y San Luis, me enteré de la existencia de ricas colecciones de materiales misioneros en los estados de Kansas e Indiana, Tennessee y Nueva Jersey. La investigación que llevé a cabo con estas fuentes y el trabajo de campo que realicé en la India desembocaron en un gran estudio sobre el encuentro evangélico en los siglos XIX y XX, un proyecto que une las historias culturales de Norteamérica con los pasados etnográficos de la India central, algunos de cuyos aspectos se discutirán más adelante (véase el capítulo 5).⁷

A pesar de sus diferencias, estos proyectos se articulan y motivan entre sí. Aquí, los descubrimientos accidentales y los encuentros fortuitos han sido apuntalados con lecturas críticas de la teoría y elaboraciones específicas de una historia antropológica. Estos modos de lectura y escri-

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

⁷ Véanse, por ejemplo, Saurabh Dube, “Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, vol. 41, núms. 1 y 2, 1992, pp. 37-63; Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, vol. 29, núm. 1, 1995, pp. 171-201; y Dube, “Travelling light: missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties”, en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, 1999. También, Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito inédito.

tura están estrechamente vinculados a mis intereses más generales por las culturas de escritura de la historia y práctica etnográfica (véanse los capítulos 2 y 3).⁸ Los capítulos de este libro están ligados entre sí por sus orientaciones teóricas comunes y su propósito crítico mutuo. A mi parecer, el título y el subtítulo de este libro surgieron por sí solos con extraordinaria naturalidad: “sujetos subalternos” como pueblos, lugares, perspectivas; historia, antropología, “historia antropológica”.

ENCANTOS PERSISTENTES

Más que una historia de la India, lo que *Sujetos subalternos* ofrece es una serie de capítulos incrustados en una historia antropológica que trabaja con materiales del sur de Asia, articulando un amplio conjunto de inquietudes.⁹ Junto con mis demás proyectos de investigación y escritura, este libro pretende elaborar un espacio alternativo, apartado de las dos concepciones dominantes enfrentadas entre sí.¹⁰ Por una parte, es importante cuestionar las formas de imaginar autoritarias del eurocentrismo, para también cuestionar las agresivas autorrepresentaciones de las tradiciones postilustradas y las modernidades occidentales. Después de todo, más allá de las representaciones naturalizadas de la violencia como algo puramente físico, la violencia epistémica ya forma una parte importante de nuestro aquí y ahora, definiendo los turbios mundos en que habitamos. Por otra parte, es de importancia igualmente considerable guardarse de adoptar y reproducir las varias corrientes superficiales de la retórica antiilustrada presentes hoy día. Pretender reificar e idealizar tra-

⁸ Algunos aspectos de los proyectos sobre los encuentros legales, evangélicos y coloniales, así como mis intereses más generales por las culturas de escritura de la historia y práctica etnográfica, se encuentran en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Pasts*, manuscrito inédito.

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

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

diciones y comunidades no significa solamente construir un nuevo nativismo. Además de esto, es burlarse de los sujetos de las humanidades y las ciencias sociales, someter a escarnio a los pueblos que están en la base misma de las intervenciones políticas y culturales.

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

Aquí, las imágenes dilatadas de una sola modernidad suprimen los visos de las muchas modernidades contradictorias y abigarradas que han

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

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

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

Al mismo tiempo, también es importante evitar ver al Estado como el fetiche de un mero conjunto de instituciones y políticas, como un punto concreto de poder abstracto. Por el contrario, también es necesario analizar los estados como variedades de las formas de imaginar. En otras palabras, los estados (y las naciones) son también, por así decirlo, estados anímicos: son las formas como las señas de la nación y los símbolos del Estado son refundidos y recreados imaginativamente por los pueblos y las comunidades, en su práctica plena de significados, construcciones de cartografías creativas que definen espacios en el tiempo y

lugares en la historia. Reconocer esto es ir más allá (sin reificar ni convertir en fetiche) de las formas como los estados se representan a sí mismos, y entender mejor las estrategias de dominación y poder hegemónico de las naciones.

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

A CONTRAPELO

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

indigenistas-nativistas que ya he esbozado antes, mencionando también las perspectivas poscoloniales.¹²

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

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

En resumidas cuentas, Europa funciona como un referente tácito que predomina en los discursos de la historia.¹⁵ Abriéndose paso entre las lecturas críticas y las nuevas e imaginativas representaciones de la filoso-

¹² Estas cuestiones más generales se discuten con mayor detalle en Dube, *Stitches on Time*. Encontrarán un desarrollo mucho más amplio y más apegado al contexto en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments: Tradition/Community, Colony/Modernity, South Atlantic Quarterly*, 101, 3, por publicarse en 2002.

¹³ He expuesto mis formas de entender las perspectivas poscoloniales en Saurabh Dube, “Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, 1999.

¹⁴ Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’”, en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, pp. 623-658.

¹⁵ *Ibid.*

fa europea (Husserl y Marx), los escritos en inglés de autores indios (Michael Madhusudan Dutta y Nirad Chaudhari), las nuevas representaciones coloniales británicas (Alexander Dow y James Mill) y las historias radicales del sur de Asia (el esfuerzo de Subaltern Studies), Chakrabarty desentraña las consecuencias de otorgar un privilegio teórico a Europa como eje universal de la modernidad y la historia. La historia de la India acaba siendo plasmada en términos de los principios irrevocables del fracaso, la carencia y la ausencia, ya que siempre se la mide en comparación con el mundo occidental.¹⁶

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

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

¹⁶ Más adelante, Chakrabarty construye en su ensayo una lectura alternativa de la historia analizando los pasados de una modernidad colonial en Bengala; también esboza una propuesta más amplia de “provincializar a Europa”. He examinado este importante ensayo tanto en Dube, “Introducción”, *Pasados poscoloniales*, como en Dube, *Stitches on Time*. Véase también el capítulo 2 de este libro.

occidentales (y las críticas actuales a Occidente), que se caracterizan por diversas censuras y celebraciones de la tradición y reificaciones y rechazos concretos de la modernidad.

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

¹⁷ Véase también Dube, *Untouchable Pasts*.

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

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

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

¹⁹ *Ibid.*, p. 269.

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

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

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

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

²² Chatterjee, *Nation and its Fragments*, p. 238.

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

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

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

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

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

SUJETOS SUBALTERNOS

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

conciencia separada), implicando revisiones de análisis monológicos y elaboraciones de formas de entender en plural.²³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CAMINOS

La primera parte del libro construye lecturas de diferentes modos de escritura de la historia, poniendo en relieve las cuestiones teóricas referentes a las naciones, las subalternidades y las modernidades. Retomando las formaciones contemporáneas de campos importantes de la historia cultural en el sur de Asia —y enfocándose en la escritura de historias desde abajo y en la empresa de Subaltern Studies— el capítulo 2 ubica estas incursiones en el amplio contexto de las innovaciones dentro de un contexto político e historiográfico transnacional. Rastrea el desarrollo en general y los énfasis cambiantes de este género en el subcontinente, y señala las dificultades que asediaron —y siguen asolando— a las construcciones de historias de las comunidades subalternas. Aquí, algunos de los problemas clave se refieren a las articulaciones de la relación entre estruc-

tura (social) y calidad de agente (humano), las concepciones de cultura y las muchas seducciones de los esquemas teleológicos en las maneras de ver los pasados. Además de esbozar definiciones de trabajo adecuadas y analíticas de las categorías críticas en cuestión, el capítulo también elabora las cuestiones en juego mediante una demostración más sustantiva de las dificultades que surgen, por ejemplo, de la utilización de oposiciones binarias y énfasis sincrónicos que minimizan las variaciones en el tiempo y el espacio, con frecuencia reificando la comunidad y la subalternidad.

Más recientemente, la escritura de la historia ha sufrido transformaciones en el contexto mundial. Como era de esperar, la historiografía del sur asiático no se ha quedado atrás, pues sus contribuciones clave han sido fundamentales para importantes desarrollos sobre los movimientos transnacionales y los campos de la escritura de la historia. El capítulo 2 ofrece exploraciones sobre las muchas implicaciones de este nuevo acento, un acento que es al mismo tiempo una interrogación percutida de las razones de Estado y un registro tonal de los estados anímicos. Tomando en cuenta todo lo anterior, lo que pretendo con mis esfuerzos es transmitir un sentido de la trayectoria y el carácter, las posibilidades y los problemas de los estudios subalternos y las historias culturales que trabajan con materiales del sur de Asia, mediante discusiones de estados y subalternos, naciones y modernidades.

La discusión sobre las culturas de escritura de la historia se lleva a cabo en el capítulo 3 con las lecturas críticas de las nuevas historias producidas por el nacionalismo hindú contemporáneo en la India, y las respuestas clave a estos pasados que surgen del interior de la disciplina. Estos recuentos de las formas de imaginar totalitarias y autoritarias, inspiradas en la militancia cultural hindú, aglomeran implacablemente pueblos y comunidades en una singular, continua y homogénea Historia Hindú de la Nación Hindú. Aquí, desentenderse de la diferencia y exorcizar la alteridad van de la mano con una satanización del otro, una batalla eterna entre el valor y la virtud hindúes y la monstruosidad y misoginia musulmanas. Estos recuentos y su(s) interrogación(es) tienen implicaciones aún mayores. En primera, revelan el lugar que ocupa el pasado como un recurso inevitablemente negociable y refundible. En segunda, destacan la naturaleza inherentemente política de diversos modos de escribir la historia, de la izquierda, a la derecha y en el centro. Por último, subrayan que en las historias de tintes etnográficos los hechos y la información deben ligarse

al ámbito menos consciente de las imágenes y los iconos, de las simulaciones subterráneas, de las formas populares de imaginar.

La segunda parte del libro construye los relatos históricos de una imaginación etnográfica. Estos capítulos combinan el material de archivo con el trabajo de campo para analizar los procesos culturales del colonialismo y la formación de las modernidades, los diferentes caminos del ritual y la religión, los contornos de la conversión y las fabricaciones de un cristianismo vernáculo, así como la interacción entre la ley del Estado y las legalidades populares. Haciendo uso de los pasados de la India central desde principios del siglo XIX hasta finales del siglo XX, mis relatos se ocupan simultáneamente de cuestiones teóricas y asuntos políticos más amplios en la antropología y la historiografía contemporáneas. En efecto, los tenues trazos y anchos contornos de ciertos casos históricos y etnográficos específicos son los que han permitido ver las implicaciones interpretativas y analíticas mayores de los encuentros coloniales, los contratos rituales y los enredos evangélicos.²⁵

²⁵ Aquí conviene hacer dos aclaraciones estrechamente relacionadas entre sí. En primer lugar, como ya mencioné, las lecturas que ofrece este libro no privilegian particularmente a la teoría como árbitro principal de la validez de los conocimientos, pero tampoco abogan por excluir la teoría. Más bien, estos capítulos de una historia antropológica están encaminados a sostener un diálogo mutuo y establecer una interacción entre categorías/concepto y la evidencia/empírica, donde el campo de los “hechos” está simultáneamente ligado al dominio —menos consciente— de las formas populares de imaginar. Aquí se busca entretejer la teoría con la narración como un acto interpretativo crítico, un atributo crucial del elocuente poder de los relatos, en la elaboración de las historias etnográficas.

En segundo lugar, esto trae a colación el lugar de lo “particular” —y, por implicación, de lo “representativo” y lo “único”— en los relatos históricos. Los capítulos en este libro prolongan el énfasis que Michel de Certeau pone en lo significativo de la “singularidad”, o en “la relación que vincula los intereses cotidianos con las circunstancias particulares”. Pues, según de Certeau, “es únicamente en la red local del trabajo y el ocio que uno puede llegar a entender cómo, dentro de las coordenadas de las restricciones socioeconómicas, estas actividades invariablemente establecen tácticas relacionales (una lucha por la supervivencia), creaciones de arte (una estética) e iniciativas autónomas (una ética). La lógica característicamente sutil de estas actividades ‘ordinarias’ sólo se pone de manifiesto en los detalles”. Lo que está en juego en este pasaje, y en las extensiones de su espíritu dentro de las historias críticas y las antropologías históricas, es la misma naturaleza de la escritura de la historia, incluyendo la necesidad de reconsiderar lo “típico” y lo “único” en las narraciones históricas.

En armonía con el testimonio de Michel de Certeau y en el mismo tenor que las recientes reconsideraciones acerca de la historia por parte de aquellos que practican este oficio, en este libro la lectura crítica de la “singularidad” y los “detalles” de “casos” históricos

Los dramas cotidianos ensayados en *Sujetos subalternos* fueron puestos en escena en campos culturales donde la naturaleza del poder de castas y la dominación ritual se basaban en un acoplamiento inextricable de principios de pureza y contaminación, en construcciones culturales de realeza y en los símbolos y metáforas de las formas coloniales de gobernar. Aquí la ley era algo más que el simple emisario del Estado. Los misioneros fueron protagonistas voluntarios, y cómplices inconscientes en

y etnográficos particulares y sus implicaciones analíticas y conexiones teóricas no están artificialmente separadas una de las otras. Por el contrario, están plasmadas como dos campos inseparables, que se dan forma mutuamente. Por un lado, estos capítulos de una historia antropológica encarnan una negativa a presentar los eventos y los procesos que exploran en términos de meta-narraciones de, por ejemplo, “el destino del colonialismo británico” o “el futuro de los intocables de India”, pues hacerlo significaría atropellar sin miramientos el tono y la textura de las historias en cuestión. De hecho, esto sirve para cuestionar las reificaciones de “procesos históricos generales”, en donde lo “representativo”, lo “local”, lo “típico” y lo “ejemplar” son comprendidos por medio de marcos de grandes sucesos, modelos omnímodos, la fuerza de los números y metageografías heredadas —varias versiones de la “historia del Historiador”, astutamente ridiculizadas por Gyanendra Pandey y cuestionadas críticamente por Michel Foucault. Por otro lado, no hay una celebración lírica ni una representación idealizada del “fragmento” y “el margen”, de lo “singular” y lo “contingente”. Más bien, la tarea de reflexionar sobre la teoría y lo singular en *Sujetos subalternos* tiene una procedencia diferente, que encarna términos distintivos del debate sobre la historia. Creo que la naturaleza “representativa” de los “casos” discutidos en este libro proviene de sus propias maneras de elaborar las lecturas críticas de fuentes y teorías, ofreciendo versiones particulares de método y de (previamente subenunciados) enredos históricos.

Estoy muy lejos pretender que he desenmarañado, de una vez y para siempre, la naturaleza de las conjunciones entre historia y antropología o el carácter de las intersecciones entre la ley del Estado y las legalidades populares o los atributos de la interacción entre oralidad y escritura, para mencionar tan sólo tres ejemplos. Más bien, mis discusiones sobre estas cuestiones en distintos puntos de *Sujetos subalternos* establecen los términos de debates que siguen siendo vigentes. Es dentro de estos términos de discusión que mis combinaciones particulares de historia y antropología, teoría y evidencia se concatenan, haciendo una pequeña contribución a las cuestiones más generales que actualmente tratamos y están en juego. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (trad. Steven Rendall), Berkeley, 1984, p. ix; Michel Foucault, “Nietzsche, genealogy, history”, en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Berkeley, 1983, pp. 56-100; Martin Lewis y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, 1997; Alf Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life* (trad. W. Templer), Princeton, 1995; Gyanendra Pandey, “En defensa del fragmento: escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual”, en Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*; y David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990, en particular pp. 7-12.

la creación de un cristianismo vernáculo. Las identidades indígenas eran formuladas mediante de un diálogo contingente con la ley del Estado y el poder imperial. El proyecto misionero ocupaba un lugar contradictorio dentro de las culturas coloniales de la dominación. Por una parte, las verdades duraderas de la colonia y la nación, el Estado y el imperio, se refractaban a través del prisma de las culturas vernáculos, adquiriendo una novedosa prominencia y nuevos significados en los escenarios cotidianos. Por otra parte, la metrópoli y los márgenes, los colonizadores y los colonizados estaban unidos entre sí de mil maneras, de modo que los dramas aparentemente locales podían atravesar y tender un puente entre los pasados de la India central y las historias de Norteamérica, entre la ley colonial moderna y las legalidades indígenas populares.

En otras palabras, estos capítulos de una historia antropológica abordan un conjunto de cuestiones clave. Éstas van desde las maneras como los símbolos del Estado dan forma a los contornos de las comunidades, pasando por la interpenetración en la práctica de diferentes esquemas de clasificación de casta y poder en el sur de Asia, hasta la compleja interdependencia entre lenguajes de dominación y términos de resistencia. De hecho, estos capítulos esbozan los movimientos de las percepciones diferenciales, prácticas contradictorias e ironías persistentes que yacen al fondo de los enredos imperiales, evangélicos y legales, definiendo modernidades coloniales y tradiciones poscoloniales.

En los procesos culturales de los encuentros evangélicos (véase el capítulo 5) los misioneros podían perder la iniciativa, y sus esfuerzos ser dominados por formas vernáculos de entendimiento. Al mismo tiempo, en muchas ocasiones el desafío de los conversos a la autoridad misional se construía mediante la reelaboración de los lenguajes del cristianismo evangélico. Los misioneros rara vez se internaban en el territorio de la política formal institucionalizada que gira alrededor del Estado en la India central. Pero estos mismos evangélicos con frecuencia cifraban sus esperanzas en el poderoso lenguaje de la dominación occidental, debido a la ubicación contradictoria que ocupaba el proyecto misional dentro de las culturas de la dominación colonial. Por un lado, los conversos inventaron sus propios usos para las artes ilustradas y las señales de la civilización introducidas por el proyecto de los misioneros. Por el otro, los misioneros muchas veces participaban sin saberlo en la creación de un cristianismo vernáculo. La fuente de recursos compartida por los misioneros de Norteamérica y los conversos de la India central sirvió de base

para la creación de las culturas coloniales. Esto implicaba la institucionalización de los mitos y las tradiciones, la fabricación de historias y verdades, y la formación simultánea de los objetos antropológicos y las prácticas significadoras de los sujetos históricos.

Este mismo tema, el de las elaboraciones contradictorias de los enredos coloniales, también se ha visto escenificado en los encuentros entre la ley colonial y de Estado y las legalidades populares y coetáneas (véanse el capítulo 7, y los capítulos 4 y 8). En estos relatos, cuyo tema recurrente son las querellas de aldea que eran llevadas a juicio en los más bajos escalones de la jerarquía de la corte imperial —un archivo realmente rico y poco común—, trabajar dentro de la distancia comparativa entre la limitada gama de hechos requeridos por el juicio y la abundancia de información proporcionada por las declaraciones nos permite seguir el rastro al juego que se daba entre los intereses de las legalidades estatales ordenadas y los procesos de significación dentro de las relaciones de aldea. Lejos de aquella simple pero insidiosa división hermética entre los procesos querellantes “tradicionales-folclóricos-populares” (en su mayoría invariables) y los sistemas legales “coloniales-modernos-estatales” (mayoritariamente dinámicos), lo que aquí encontramos es una compleja interacción de normas cotidianas, deseos familiares y legalidades ajenas. Como sucedió con las verdades misioneras, las formas de la ley colonial, cargadas de significado y fuerza, hubieron de pasar por una refracción y una refundición para definir nuevas patologías y dar forma a novedosas legalidades dentro de la vida cotidiana de las comunidades. Mientras tanto, el(los) discurso(s) y la(s) práctica(s) de la ley colonial articularon aquellas nociones de crimen y emoción, propiedad y persona, que habían heredado, pero también se vieron modificadas inherentemente por la presencia recalcitrante de los “sujetos” del imperio.

Estos énfasis de una historia antropológica son considerados con mayor detalle en mi examen del ritual y la resistencia, el mito y la historia, y los proyectos educativos y los imperativos de género en los pasados de los satnamis intocables y heréticos a lo largo de los últimos 200 años (véanse los capítulos 4, 6 y 8). Aquí, la colonia y la nación, en vez de ser privilegiadas como las tropas maestras de la historia moderna, son examinadas bajo la perspectiva del pasado de un grupo en los márgenes del imperio y la nación. Por una parte, mi relato comienza antes del inicio de la época colonial, conduciendo la historia hasta más allá del fin del imperio, con lo cual se sugiere la importancia de los vínculos entre lo pre-

colonial, lo colonial y lo poscolonial (véase el capítulo 4). Por otra parte, en vez de adecuar el pasado de los satnamis a marcos omnímodos de colonialismo y nacionalismo, lo que aquí se hace es examinar la autoridad del imperio y los significados de la nación en términos de los trabajos que realizaron dentro de la vida de la comunidad, siempre refractada a través del prisma de las formas de entender vernáculas. Intersectando pero también excediendo, aceptando y a la vez desafiando los términos del poder ritual y la jerarquía de castas, la autoridad colonial y los imperativos nacionalistas, los satnamis moldearon sus propias visiones y prácticas alrededor de la secta y la casta, el mito y la historia, el género y el orden, lo cual también instituyó proyectos dominantes dentro de la comunidad (véanse los capítulos 4, 6 y 8).

PALABRAS FINALES

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

En lugar de búsquedas inquisitorias y refutaciones despiadadas de los “fundamentos” de tales oposiciones binarias en los principios ilustrados y los saberes postilustrados, este libro se propone explorar las muchas seducciones y las mutuas determinaciones de estas oposiciones en el juego del pasado. No se trata aquí de esgrimir una mirada analítica y desinteresada ni de hacer reivindicaciones relativistas en nombre de la autoridad atenuada del analista externo y/o la alteridad auténtica del erudito nativo. Tampoco es cuestión de montar el espectáculo de una autoflagelación sentenciosa que ofrezca a sus devotos nichos diversos de comodi-

dad sureña, anticonformismo del norte, angustia occidental o indulgencia oriental. Antes bien, lo que estoy intentando hacer es entretrejer las fuerzas de crisis de la ineluctabilidad del aquí y el ahora—incluyendo las múltiples implicaciones de las jerarquías y las políticas de la producción de conocimientos— como una parte integral de los recuentos analíticos de las culturas históricas y los pasados etnográficos. Este libro pretende plasmar estas fuerzas de crisis como un giro de interpretación y un compromiso teórico con las exploraciones de las avenidas iluminadas y los oscuros callejones de los sujetos subalternos y sus prácticas cotidianas. Resumiendo, *Sujetos subalternos* traza el mapa de algunos de los senderos de una persuasión etnográfica, capítulos de una historia antropológica.

CULTURAS DE HISTORIA
Y ETNOGRAFÍA

2. INSURGENTES SUBALTERNOS Y SUBALTERNOS INSURGENTES

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

En una de las primeras declaraciones acerca del programa de trabajo de este grupo, Ranajit Guha definía el objetivo de *Subaltern Studies* como un esfuerzo “para promover un examen sistemático e informado de temas subalternos en el campo de los estudios sudasiáticos, para rectificar el sesgo elitista de gran parte de la investigación y del trabajo aca-

¹ Véase Gyan Prakash, “Subaltern Studies as postcolonial criticism”, *American Historical Review*, 99, 1994, en particular, pp. 1476-1479.

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

Estas versiones bastante diferentes de lo subalterno como una categoría, se han interpretado de maneras interesantes e intrigantes a lo largo del desarrollo del proyecto. Con el amargo despecho de los críticos de Subaltern Studies, los primeros ejercicios surgidos del proyecto reconstruían las variadas trayectorias y modos subyacentes de la conciencia de los movimientos de grupos subordinados de India para destacar la autonomía y condición de agente (*agency*) de estas comunidades, mediante la delimitación de lo subalterno como una categoría más o menos homogénea.³ Desbaratando las reclamaciones de censores y comentaristas, los ejercicios más recientes del proyecto han examinado las mediaciones múltiples — de naturaleza social y epistémica, de carácter cultural y discursivo— que

² Ranajit Guha, “Preface”, en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, p. viii. A principios de los años ochenta, el comité editorial de *Subaltern Studies* estaba compuesto por Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ranajit Guha, David Hardiman, Gyanendra Pandey y Sumit Sarkar. Recientemente se reorganizó el comité de *Subaltern Studies* y ahora los miembros de base son: Shahid Amin, Gautam Bhadra, Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey. David Arnold, Dipesh Chakrabarty y David Hardiman siguen siendo consejeros editoriales, acompañados en esta función por Sudipto Kaviraj, Shail Mayaram, M.S.S. Pandian, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu.

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

sostienen la producción de sujetos subalternos, y convertido lo subalterno en una perspectiva y una metáfora para cuestionar las formas dominantes de conocimiento de imperio y nación, Estado y modernidad. En discusiones acerca de Subaltern Studies, las críticas de montajes homogéneos de lo subalterno que se consideran idealizaciones del pasado han sido remplazadas por acusaciones de una heterogeneidad implacable que se ha entendido como una fragmentación de la historia.⁴ Las intervenciones dentro del proyecto mismo continúan encontrando nuevos significados para lo subalterno como una categoría analítica y una perspectiva crítica, pero igualmente como una metáfora histórica y una verdad teórica.⁵

ORA ESTO, ORA LO OTRO

¿Cómo entender Subaltern Studies? ¿Acaso es esta empresa una extensión creativa de la tradición de las historias desde abajo, un esfuerzo que se ha extraviado en los imperativos posmodernos, postestructuralistas y poscoloniales? ¿O designa otra iniciativa, una forma distinta de crítica poscolonial? Importantes intervenciones en el debate acerca de Subaltern Studies reflejan las polaridades polémicas en el fondo de estas cuestiones. El resultado: respuestas tendenciosas, programáticas. En contraste, en este capítulo ofrezco una discusión sustantiva de las maneras como Subaltern Studies ha animado y articulado tanto las historias desde abajo como las perspectivas poscoloniales.⁶

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

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

⁶ Para discusiones acerca de los debates más amplios en historia del sur de Asia, véase Gyan Prakash, “Writing post-orientalist histories of the third world”, en N. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; y Sumit Sarkar, “The many worlds of Indian history”, en S. Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, 1997.

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

Más cerca de nosotros, aproximadamente durante los últimos 10 años, las maneras de escribir la historia —incluyendo la historia desde abajo— han experimentado más transformaciones en el contexto mundial, y la historiografía india no ha permanecido al margen. Algunos de estos cambios han sucedido porque los historiadores y antropólogos han hecho cola, cada vez en mayor número, para presentarse ante los críticos literarios, los nuevos jefes de “teorilandia”. Por otra parte, si bien ciertos trabajos dentro de Subaltern Studies se han adaptado y contribuido a esta erudición tipo encuentro de la orilla izquierda con el East Village, los más de los volúmenes de la serie han revelado una heterogeneidad interna y una frescura de propósitos al acometer las tareas que se les presentan. Al mismo tiempo, también ha habido un cambio de énfasis dentro del proyecto, de las primeras construcciones del pasado de grupos subordinados a las recientes inquisiciones de las

⁷ A lo largo de este ensayo, uso indistintamente las frases historia del pueblo e historia desde abajo.

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

historias de estados y naciones. La última parte de este capítulo explora las implicaciones de este nuevo acento en Subaltern Studies, acento que a la vez es una inquisición de las razones de Estado y un registro de estados de ánimo. Juntas, ambas constituyen un esfuerzo de mi parte por transmitir una percepción de la trayectoria y carácter así como de las posibilidades y problemas de la nueva historia cultural que trabaja con materiales del sur de Asia, que articulan un conjunto más amplio de preocupaciones.

HISTORIAS DESDE ABAJO

La idea de una historia del pueblo se remonta a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Europa. Movimientos de autodescubrimiento nacional y el “descubrimiento” de lo “folclórico” produjeron historias de las costumbres y tradiciones “del pueblo”.⁹ Además, el término ha comprendido escritos que varían enormemente en sus posturas políticas y en consecuencia en su elección y tratamiento de los temas. Lo que ha sido común a las diferentes formas de la historia del pueblo es que, en lugar de un interés exclusivo en los gobernantes y la forma como gobernaron, se han enfocado —de maneras diferentes, a menudo contradictorias— en el pueblo llano.¹⁰ Éste es el significado de historia del pueblo en su sentido más amplio e inclusivo. Aquí uso el término de una forma más restringida para referirme a los pasos hacia el estudio histórico de grupos subordinados que se han dado desde los años sesenta. Tal uso del término historia del pueblo o historia desde abajo no niega que estos estudios posteriores estén marcados por continuidades con el pasado o que difieran entre ellos en método y posturas políticas. Lo que quiero demostrar es que a diferencia de las iniciativas de antes, dispares y aisladas, la historia desde abajo, en el contexto político específico de los años recientes, ha surgido como una especie de historiografía alternativa dentro de las instituciones académicas (y fuera de ellas): ha esta-

⁹ Véase, de Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, 1978, y “People’s history or total history”, en *People’s History and Socialist Theory*, editado por Raphael Samuel, Londres, 1981. Burke examina las limitaciones de este género, particularmente las ambigüedades en el uso del término “pueblo”.

¹⁰ Burke, “People’s history”.

blecido un notable discurso historiográfico con una presencia internacional.¹¹

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

Estos dos aspectos interrelacionados se entienden mejor mediante ejemplos específicos. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una estable sociedad paternalista en la que los valores de la “*gentry*” (hidalguía) habían sido asimilados en todos los niveles sociales. No sorprende que así se explicara la deferencia de los *lower orders* (clases bajas). Sólo era durante épocas de agudas carencias y escasez que estos *lower orders*, como reacción ante diversos estímulos económicos, se llevaban las manos al vientre y participaban en disturbios por alimentos. És-

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

ta es, por lo menos, la visión desde arriba. Estudios de la Inglaterra dieciochesca dentro de la tradición de la historia del pueblo, en particular la obra de E.P. Thompson, han revelado una rica y autónoma cultura popular.¹² Los grupos subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII fueron participantes creativos en un vigoroso “proceso de formación de la cultura desde abajo”.¹³ Estos grupos se servían de su experiencia de trabajo y relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y al sistema de creencias, a las prácticas y ritos, de la cultura popular del siglo XVIII. Si nos situamos dentro de esta cultura, la deferencia aparece como “en parte autoconservación necesaria, en parte la calculada extracción de cualquier cosa que pudiera ser extraída de los gobernantes”.¹⁴ Además, la acción de la multitud durante épocas de escasez en el siglo XVIII no se puede reducir a meras presiones económicas y descartarse mediante el uso de términos como “disturbio” y “multitud”, los cuales tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, denotan un carácter convulsivo y falta de organización. La mayor parte de los ejemplos de acción de la multitud no eran inconscientes o desorganizados. En lugar de ello, estaban animados por la lógica de la “economía moral”, una noción de normas y obligaciones y de las funciones económicas propias de los diferentes grupos dentro de la comunidad, lo cual era una característica central de la cultura popular del siglo XVIII.¹⁵ Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por una clara lógica. Los pa-

¹² El examen de la cultura popular de la Inglaterra del siglo XVIII que sigue se basa en buena medida en el trabajo de Thompson y de Hans Medick. E.P. Thompson, “Patrician society, plebian culture”, *Journal of Social History*, vol. 7, núm. 4, 1974; E.P. Thompson, “Eighteenth century English society: class struggle without class”, *Social History*, vol. 3, núm. 2, 1978; E.P. Thompson, “Time, work-discipline and industrial capitalism”, *Past and Present*, núm. 38, 1967; E.P. Thompson, “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”, *Past and Present*, núm. 50, 1971; E.P. Thompson, “The crime of anonymity”, en Douglas Hay *et al.*, *Albion's Fatal Tree*, Londres, 1975; E.P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, 1977; Hans Medick, “Plebian culture in the transition to capitalism”, en *Culture, Ideology and Politics*, editado por Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones, Londres, 1983; Hans Medick, “The proto-industrial family economy”, en *Industrialization before Industrialization*, editado por Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm, Cambridge, 1981.

¹³ Thompson, “Patrician society”, p. 393.

¹⁴ Thompson, “Eighteenth century English society”, p. 163. Véase también Thompson, “Patrician society”.

¹⁵ Thompson, “Moral economy”.

trones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían gastos extravagantes de acuerdo con la condición social, el prestigio y el lujo, una vez que las necesidades inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Semejante comportamiento podría parecernos hoy antieconómico e irracional. Sin embargo, en un contexto de incertidumbre económica fundamental y de incesantes amenazas de pérdidas, tales gastos ayudaban a los grupos subordinados a definir su propia conciencia: fortalecían lazos familiares, de vecindad y amistad dentro del ámbito de la cultura popular.¹⁶ El capital que se invertía era monetario y emocional: lo que se producía y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales estos grupos subordinados recurrían en tiempos de carencia y escasez.¹⁷

He aquí un segundo ejemplo. En un debate acerca de la esclavitud de los afroamericanos en Estados Unidos, los historiadores conservadores hablaban de los aspectos benevolentes y paternalistas del sistema esclavista. En cambio, los historiadores liberales y radicales subrayaban el carácter inhumano y opresor de la esclavitud. Ambas posturas trataban a los esclavos como objetos. Contrariamente a esta imagen, los historiadores dentro de la tradición de la historia del pueblo han subrayado que aunque la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no eran víctimas pasivas de este sistema. Por ejemplo, Eugène Genovese ha afirmado que la población afroamericana no aceptaba irreflexivamente el cristianismo —la religión que los amos buscaban imponer a sus esclavos como mecanismo de control. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma por medio de un proceso de préstamo selectivo de los motivos e ideas de la religión del hombre blanco.¹⁸ De manera parecida, Lawrence Levine ha destacado la autonomía de la cultura y conciencia negras expresada en sus cuentos folclóricos, en su humor y en los espirituales negros. Cuando los esclavos cantaban “*Didn't my Lord deliver Daniel... then why not every man?*” [¿Acaso mi señor no libertó a Daniel... entonces por qué no a todos los hombres?], expresaban su experiencia de

la opresión, su dolor y humillación y su deseo de libertad. Las historias populares del *animal trickster*, que siempre vence a los animales más grandes gracias a su astucia, también revelan los contornos de una conciencia que rehusaba someterse a una obediencia ciega.¹⁹ La cultura y religión que los esclavos crearon y alimentaron les proporcionó un “espacio vital” [*living space*].²⁰ Les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones sumamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y subversión ocasional de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos también significaba que en otras áreas aceptaban las relaciones básicas de dominación y subordinación. Esto estableció los límites de la cultura y conciencia de los esclavos. Las rebeliones y revueltas de los esclavos contra la institución del esclavismo no correspondían verdaderamente a su cuestionamiento de este sistema social represivo e inhumano. La lógica que animaba la cultura de los esclavos era la de una “conciencia contradictoria”.²¹ Más adelante retomo el problema de la condición de agente [*agency*] —grupos subordinados como participantes en un proceso social— seguido del enfoque centrado en la cultura.

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

¹⁶ Medick, “Plebian culture”; Medick, “Proto-industrial family economy”. Véase asimismo Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

¹⁷ He examinado estas y otras dimensiones de la cultura popular del siglo XVIII en mi “Popular culture and capitalism: Eighteenth century England”, texto inédito.

¹⁸ Eugène D. Genovese, *Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974.

¹⁹ Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness*, Nueva York, 1977.

²⁰ Tomo la noción de “espacio vital” de Genovese, *Roll Jordan Roll*.

²¹ T.L. Jackson Lears, “The concept of cultural hegemony: problems and possibilities”, *American Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 1985.

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

En India, el impulso inicial para el desarrollo de la historia desde abajo vino del debate sobre el lugar que ocupan los movimientos de campesinos, trabajadores y grupos tribales en el movimiento nacionalista indio: varios historiadores subrayaron entonces la mayor militancia y la autonomía relativa de estos movimientos en relación con la organización del Congreso Nacional Indio, si bien se consideraba que los dirigentes del Congreso estaban restringiendo estos movimientos.²² Sin embargo, el problema que había con varias de las primeras aportaciones a este debate fue que el Congreso Nacional Indio persistió como su único punto de referencia. Lo que estos historiadores buscaban era el grado de autonomía de los movimientos de campesinos y tribales respecto del Congreso. Como resultado, los ámbitos políticos de los propios grupos subordinados, incluyendo sus formas constitutivas de cultura y conciencia, no se exploraron cabalmente. La maduración del proyecto de Subaltern Studies ha tenido un papel significativo en la superación de esta debilidad.²³

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

²² Véase una lista exhaustiva de estas obras en Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983. El trabajo de Sarkar es importante porque recoge estos problemas y explora la compleja dialéctica entre los relativamente autónomos movimientos campesinos y tribales, por un lado, y el Congreso y las organizaciones de las elites, por el otro.

²³ *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por Ranajit Guha, Delhi, 1982-1989; *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, 1992; *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

trabajo de investigación y académico”.²⁴ Como categoría, subalterno ha sido usado como un atributo general de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, expresado en términos ya sea de clase, ya de casta, ya de edad, ya de género, ya de cargo gubernamental. Los historiadores de lo subalterno empezaron reconstruyendo la trayectoria de los movimientos de los grupos subordinados en India y exploraron la conciencia que animaba estos movimientos. Ahora bien, en lugar de tratar de hacer un inventario exhaustivo de los primeros trabajos emprendidos por el proyecto Subaltern Studies, limito aquí el enfoque a unas cuantas de las primeras colaboraciones, representativas de las vetas abiertas por este proyecto historiográfico. Este ejercicio, me parece, es una forma de destacar la riqueza y novedad de las historias desde abajo de India.

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

²⁴ Ranajit Guha, “Preface”, *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982, p. viii.

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

NACIONALISMOS SUBALTERNOS

Empecemos por un estudio ubicado en la intersección de dos perspectivas distintas: la sociología de la protesta campesina en la India colonial y el estudio de la historia según una orientación ecológica. El autor, Ramchandra Guha, se ocupa de la trayectoria y lenguaje de la protesta social en la región Kumaun en el norte de India a principios del siglo XX.²⁵ La introducción de la silvicultura comercial debida al gobierno colonial perturbó el patrón de uso de los recursos forestales de los pobladores de las montañas. Además, la llegada del departamento forestal colonial hizo que aumentara la incidencia del *begar* o trabajo forzado. Las nuevas leyes y reglamentos amenazaban la considerable autonomía de la comunidad aldeana, transgredían las nociones que los pobladores de las montañas tenían de la relación entre el gobernante y los gobernados y, por ello,

²⁵ Ramchandra Guha, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

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

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

bo, necesariamente, en los niveles regional y local.²⁶ También condujo a esfuerzos por ocuparse del complejo problema de la cultura y la conciencia que definía el ámbito de la política de los grupos subordinados.

El estudio de Gyanendra Pandey de los movimientos Kisan Sabhas (colectividad campesina) y Eka (unidad) en Awadh, en la India rural del norte entre 1919 y 1922, delineó los contornos de la perspectiva campesina que dio lugar a estas iniciativas.²⁷ Estos movimientos empezaron por el surgimiento de Kisan Sabhas.²⁸ La solidaridad de casta y la autoridad de la casta panchayat tuvieron un papel significativo en este esfuerzo de organización de los campesinos de Awadh. Las sanciones consuetudinarias de las organizaciones de casta de la aldea pusieron en vigor la práctica tradicional del boicot social —*nai-dhobi band* o suspensión de los servicios cotidianos del barbero y el lavandero— contra aquellos campesinos que desafiaban la autoridad de Kisan Sabhas. De hecho, la conciencia de casta siguió siendo importante incluso cuando los movimientos de Kisan Sabhas habían logrado el apoyo de arrendatarios y labriegos de diferentes castas (invierno de 1920-1921). Además, el movimiento campesino de Awadh se caracterizó por un extendido simbolismo religioso. Baba Ramchandra, el más conocido de los dirigentes de la iniciativa, leía fragmentos del *Ramcharitmanas* de Tulsidas en las primeras reuniones de campesinos. *Sita-Ram*, cierta forma de saludo que hacía caso omiso de la deferencia verbal, remplazó el *salaam* (un saludo que habitualmente era dirigido por una persona subordinada a un superior) en el ámbito de la convivencia social campesina. Ahora bien, se atribuyeron

²⁶ Véase David Arnold, “Rebellious hillmen: the Gudern-Rampa uprisings”, en *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982; Stephen Henningham, “Quit India in Bihar and the Eastern United Province: the dual revolt”, y Gautam Bhadra, “Two frontier uprisings in Mughal India”, en *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1983; David Hardiman, “Adivasi assertion in south Gujarat: the Devi movement”, en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1984; y David Hardiman, “From custom to crime: the politics of drinking in colonial Gujarat”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

²⁷ Gyanendra Pandey, “Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-1922”, en *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1982.

²⁸ Los antecedentes del movimiento residían en un complejo proceso de cambios en las relaciones agrarias en Awadh desde 1856, *ibid.*, pp. 144-147.

a *Sita-Ram* poderes milagrosos: el saludo llegó a usarse entre los campesinos de todas las comunidades y se convirtió en el principal grito de unión del movimiento campesino. Está claro que un modo religioso de entender el mundo era la base de la idea de una lucha justa y moral que era “fundamental para la aceptación de los campesinos de la necesidad de rebelarse”.²⁹ Según la concepción de los campesinos del orden prescrito y “natural” del mundo, había gobernantes (*raja*) y gobernados (*praja*). Un verdadero gobernante era justo. En cuanto a los gobernados, su subordinación no era injusta, sino inevitable. La premisa de la relación “tradicional” entre el gobernante y el gobernado consistía en suponer la existencia de una población sometida pero conforme que se ganaba la vida y se ocupaba sólo de su propia existencia. Estaba prohibido transgredir esta relación. Así, cuando el arrendador decidió aplicar excepcionalmente nuevos y opresivos impuestos en épocas de considerable estrechez a importantes secciones de la población campesina, los campesinos de Awadh esgrimieron la resistencia como algo que se consideraba moralmente correcto y necesario.

Habría que añadir algo más a esta imagen. La visión de los campesinos de su rebelión y sus dirigentes se enraizaba en la noción de una relación alternativa y verdaderamente justa entre los gobernantes y los gobernados: “*Baba Ram Chandra ke rajwa, praja maja urawenai* [En el reino de Baba Ramchandra, el pueblo gozará]”.³⁰ Como sugiere Pandey, es cierto que en el transcurso del movimiento, los campesinos superaron algunas de sus “limitaciones tradicionalistas”.³¹ Al mismo tiempo, Pandey parece pasar por alto que lo evidente aquí no era una transformación radical, sino más bien un desarrollo ulterior de la conciencia campesina —un desarrollo, quisiera observar, que subrayaba el carácter contradictorio de esta conciencia. Hacia principios de los años veinte, cuando se desarrollaba el movimiento Eka, los campesinos de Awadh adoptaron una postura militante en contra del orden “tradicional”; pero los marcos de referencia de estos campesinos rebeldes seguían arraigados en una visión religiosa del mundo y delineados por las categorías del gobernante y los gobernados. Así, aun después del derrumbe del movimiento Eka, debido a la falta de apoyo del Congreso Nacional Indio, los campesinos

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

³⁰ *Ibid.*, p. 166.

³¹ *Ibid.*, p. 175.

de Awadh no comprendieron completamente esta “traición” y perdieron su fe en Gandhi. Estos campesinos siguieron considerando a Gandhi como una parte muy importante del mundo de su imaginación y de sus prácticas, como un Mahatma, un Pandit, un brahmín (un gran espíritu y un hombre instruido, ritualmente puro).³² Quizá mis diferencias con Pandey aquí son poco más que cuestión de énfasis. En cambio, es más importante que el ensayo de Pandey haya señalado la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y su dirigencia, en particular de Gandhi y su mensaje, que moldeaban los grupos subordinados, y de explorar los marcos culturales de referencia en los que se engastaban estas visiones.

Sumit Sarkar abordó estos temas respecto al “sistema de correlaciones y oposiciones, estructuras de mentalidades colectivas que llevan a la rebelión o lo contrario” que construyó utilizando material sobre la militancia subalterna en Bengala entre 1905 y 1922.³³ Según Sarkar, una percepción del fracaso de la autoridad y la dominación fue central para los movimientos populares. Tal fracaso, que sirvió para minar la hegemonía ejercida por grupos dominantes, era de dos tipos. Un cambio repentino en las condiciones de vida de los subalternos —por ejemplo, aumento de precios, malas cosechas, la entrada de los opresores vistos como “outsiders” [intrusos]— suscitó la resistencia, caracterizada por una evocación de normas anteriores, contra las circunstancias que se percibieron como nuevos desarrollos. Y el rumor de un fracaso de la autoridad —en la forma de un conflicto entre superiores o de una noción del derrumbe de cualquier autoridad existente debido al surgimiento de un nuevo centro de poder simbólico y alternativo que hacía a un lado los viejos depositarios del control— a menudo era decisivo para que se desarrollara la resistencia. La religiosidad era un rasgo crucial de tales percepciones del fracaso de la autoridad. También definía otros rasgos fundamentales de los movimientos populares de principios de la época de Gandhi en Bengala. Así, los rumores, parte significativa de estos movimientos, eran de tres tipos.

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

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

³² *Ibid.*, p. 166.

³³ Sumit Sarkar, “The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22”, en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1983, p. 20.

fracaso”.³⁴ Cuando un devoto o devota no obtiene los beneficios específicos por los que ha estado orando, ¿acaso la falla es de la deidad (que no puede fallar) o del devoto (que puede no haber cumplido los ritos con propiedad o sinceridad)? Según Sarkar los campesinos recurrían a este tipo de explicación y el propio Gandhi fijaba la responsabilidad por los retiros que ordenaba por las fallas suyas y de sus seguidores acerca de cuestiones como la no violencia y la condición de intocable.

El argumento de Sumit Sarkar plantea una cuestión fundamental. Los objetivos y métodos de los movimientos gandhistas eran amplios y suficientemente adaptables para suministrar un contexto apropiado para que los grupos subordinados llevaran a cabo iniciativas como éstas en sus propios lenguajes culturales con el fin de lograr varios fines particulares y específicos. Otro ejemplo sirve para aclarar esta cuestión. El movimiento de Jitu Santal en 1924-1928 en Malda, en el oriente de India, tenía varios lazos con los dirigentes nacionalistas bengalíes swarajistas, y aparentemente rechazó la identidad nativa de santal para tratar de alcanzar en cambio la condición social hindú. Sin embargo, Tanika Sarkar afirma que este movimiento no debe adscribirse a la gran narración de la “Historia de la lucha por la libertad” o visto meramente como un sencillo movimiento de incorporación al sanskritismo.³⁵ La noción de una *desh* (tierra, país) específicamente santal animaba la concepción de Jitu Santal de un nuevo orden: correspondía a una antigua visión santal de

³⁴ *Ibid.*, p. 316.

³⁵ Tanika Sarkar, “Jitu Santal’s movement in Malda, 1924-1932: a study in tribal protest”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985. El concepto de “incorporación al sanskritismo [*sanskritization*]” fue desarrollado primeramente por M.N. Srinivas. Se refiere a la adopción por parte de miembros de castas bajas, de prácticas, ritos y símbolos de una casta alta. Véase M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, 1952; y *Social Change in Modern India*, Berkeley y Los Ángeles, 1966, pp. 1-45. El concepto ha sido incansablemente usado, discutido y criticado en el transcurso de los años. David Hardiman se ha ocupado de esta categoría y ha producido una crítica efectiva reciente de la misma. Mis propias críticas del concepto recogen y desarrollan los argumentos de Hardiman: la idea de incorporación al sanskritismo subestima el conflicto creado por la apropiación por parte de las castas bajas de símbolos de las castas altas; la teoría carece de una dimensión histórica convincente; para salir del estancamiento hace falta relacionar los valores con el poder. Al mismo tiempo, también subrayo que tal apropiación de símbolos de castas altas tiende a reproducir el significado de los sentidos y funciones dominantes dentro de límites hegemónicos. David Hardiman, *The Coming of the Devi*, Delhi, 1987, pp. 157-165;

un estado perfecto de libertad.³⁶ “Al desafiar la formación política recibida de dirigentes externos, al desafiar incluso los objetivos (de incorporación a lo hindú) expresados por su [*sic*] propio movimiento, el santal regresaba así a su código autóctono de creencias. Su [*sic*] entendimiento de la política nacional —ya fuera la del comunismo hindú, ya la del congreso gandhista— finalmente se enmarcó en este código. Fuerzas políticas más amplias se aceptaron filtradas por la lógica y necesidades tribales”.³⁷ Está claro que de lo que se trataba aquí era de un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de símbolos, ideas y prácticas por parte de grupos subordinados; refundiciones desplegadas por estos grupos según sus propios fines.

Este énfasis analítico se desarrolla aún más en el examen que Shahid Amin hace de cómo la idea del Mahatma (asignada a Gandhi) se pensaba y refundía en la imaginación popular en Gorakhpur, en el norte de India, en el mes siguiente a la visita de Gandhi a la región en febrero de 1921.³⁸ Este examen se basa en rumores asociados a Gandhi de los que se informó en *Swadesh*, semanario regional del Congreso Nacional Indio, y en otros diarios. Estas historias examinaban los poderes para obrar milagros de Gandhi, y describían lo que les pasaba a aquellos que se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular los tabúes de la bebida, el tabaco y la comida. En la aldea de Nainpur (Azamgarh), el becerro perdido por largo tiempo de un campesino regresó a su corral como resultado de una gracia otorgada por Mahatmaji; un hombre en el pueblo de Danariya profirió insultos al Gandhiji y en consecuencia se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921 un renunciante llegó a la aldea de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de mariguana, pero cuando la gente trató de hacerle entrar en razón empezó a insultar al Mahatmaji, y a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento.³⁹ Estas historias, afirma Amin, indican cómo “las ideas acerca

Saurabh Dube, “Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, editado por Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, Delhi, 1992.

³⁶ Tanika Sarkar, “Jitu Santal’s movement in Malda”, pp. 157-162.

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ Shahid Amin, “Ghandi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22” en *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1984.

³⁹ *Ibid.*, pp. 27-47.

de la *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje venía de creencias y prácticas hindúes y la cultura material del campesinado”.⁴⁰ Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) se usaba para reuniones públicas y en panfletos y llegó a estar inextricablemente ligado a la noción de *swaraj*. La popular noción de la *swaraj* del Gandhiji era diferente del concepto de *swaraj* de los dirigentes de distrito del Congreso de Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* del Gandhiji implicaba una especie de utopía campesina de impuestos reducidos y rentas nominales. Asimismo, el grito “*Gandhi Maharaj ki jai*” [victoria para Gandhi] tomó la función de los gritos tradicionales de guerra tales como “*Bam Bam Ma-hadeo*”, para volverse una apremiante exigencia de acción directa. Tal acción recibía su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi.

INSURGENTES SUBALTERNOS

Estos intentos por descubrir las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y del nacionalismo han formado una parte de un ejercicio más amplio de explorar aquellas formas de cultura y conciencia que constituían los modos de lo subalterno en India.⁴¹ Permítaseme ahora centrarme en una importante veta temprana abierta en este campo que sigue siendo una de las más significativas contribuciones al proyecto Subaltern Studies y un hito en la historiografía india: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, de Ranajit Guha.⁴²

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

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ Esto se verifica en muchas de las colaboraciones en *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, editados por R. Guha, Delhi, 1982-1989.

⁴² Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983.

de las de sus superiores”.⁴³ La revuelta de los campesinos contra la autoridad tomaba gran parte de su fuerza de la misma conciencia y era un proyecto constituido negativamente. La negación característica de la insurgencia se llevaba a cabo en términos de dos conjuntos de principios: discriminación e inversión. Los campesinos usaban la discriminación al dirigir selectivamente la violencia contra objetivos particulares, y una conciencia negativa de este tipo ampliaba su alcance por un proceso de analogía y transferencia. La inversión hacía que los campesinos pusieran el mundo de cabeza al violar los códigos básicos que gobernaban las relaciones de dominación y subordinación: normas de deferencia verbal y las correspondientes estructuras de autoridad se derrumbaron mediante el insulto directo a los superordinados y la adopción de sus modos de habla; la palabra escrita —un signo del enemigo del campesino y un medio de explotación— fue destruida y, en ciertos casos, apropiada simbólicamente; se desafiaron otros sistemas de signos no verbales de autoridad —formas de movimientos y gestos corporales, usos del espacio—; y como objeto de ataques se eligió a los símbolos obvios de la autoridad, condición social y poder de los grupos dominantes: ropas, medios de transporte, lugares de residencia. Los campesinos rebeldes destruyeron o se apropiaron de los signos de la dominación. Al hacerlo, buscaban abolir las marcas de su propia condición de subalternos.

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

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

mada la resistencia de semejante aprobación, bendición y apoyo putativos provenientes de la autoridad pública (con frecuencia la más alta), se seguía que, en la percepción de los rebeldes, la violencia insurgente podía tomar la forma de un servicio público.

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

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

Los modos de transmisión de la rebelión tomaban dos formas básicas: comunicación no verbal y comunicación verbal. La comunicación

no verbal en su forma auditiva —tambores, flautas y cuernos eran los instrumentos más utilizados— actuaba como un sustituto del habla humana y servía para destacar la gran semejanza entre la lucha y otras formas de trabajo comunitario. Los signos visuales constituían la otra forma de comunicación no verbal, en los que la insurgencia extendía el campo de estos sistemas de signos y aumentaba su alcance.⁴⁴

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

La categoría de expresiones habladas anónimas, en su forma clásica de rumor, también resultó ser un vehículo de los que pueden inflamar la mente de los pueblos. De hecho, el rumor se volvió el instrumento necesario de la transmisión de la rebelión en su papel doble de disparador y

⁴⁴ Ejemplos de tales signos visuales incluyen los chappatis que circularon durante las *jacqueries* de 1857 y la flecha de guerra usada por los kols y la rama del árbol sal que circuló durante la rebelión santal, ambas en los años cincuenta del siglo XIX.

movilizador de la imaginación subalterna. Tal necesidad se debía, por una parte, a la existencia de aquellas condiciones culturales en las que el pueblo recurre a formas de comunicación visual y no gráfica, y, por la otra, a la particularidad que tiene el rumor de ser una especie de discurso que logra sacar partido de cuestiones importantes en épocas de tensión social.⁴⁵ La transmisión del rumor también generaba cierta solidaridad: el proceso socializador del rumor reunía a la gente y evocaba la camaradería para contribuir a su fenomenal velocidad; el origen del rumor en lugares en los que la gente se reunía en grandes cantidades (como los bazares) junto con la íntima asociación del habla con intercambios ritualmente importantes tendía a reafirmar la autoridad del rumor como una especie de discurso popular. Por último, la anonimidad del rumor lo abría como un receptáculo para nuevas asignaciones de significado. El rumor funcionaba en situaciones de tensión social, en buena medida como una forma libre proclive a un considerable grado de improvisación. Las adiciones y mutilaciones, las improvisaciones y giros introducidos en un rumor en su curso de difusión transformaban su mensaje para permitirle ajustarse a las variaciones dentro de modos de expresión popular y ampliar su público. En verdad, la improvisación contribuyó directamente a la eficacia del rumor como un instrumento de la movilización rebelde. Al mismo tiempo, el rumor podía improvisarse sólo en la medida en que lo permitían los códigos relevantes de las culturas en que funcionaba, códigos culturales que daban al rumor tanto forma como significado. El código de pensamiento político de los insurgentes en la India decimonónica se basaba en su conocimiento y percepciones de los valores y relaciones del poder de su mundo. También podía incluir concebir toda autoridad como “cuasi divina”. El entendimiento de los campesinos de las relaciones, instituciones y procesos de poder y, en consecuencia, de las vicisitudes de la rebelión a menudo se enraizaban en la religión. En opinión de Guha, esto produjo cierta especie de alienación. Hizo que los campesinos vieran su destino no como algo en función de su propia voluntad y acción, sino como el predicado de fuerzas independientes y ajenas a ellos. El rumor servía para transformar pequeñas perturbaciones agrarias en acontecimientos de

⁴⁵ Véase una crítica del concepto de Guha del rumor como una especie de discurso en Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, en *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1985.

masas: contribuía a la extensión del ámbito de la insurgencia. Pero el rumor también enajenaba al campesino rebelde a una visión de sí mismo como un agente intencional de cambio histórico.

Esta dualidad también era característica de otro rasgo que define a la insurgencia campesina, y que Guha llama “territorialidad”. La territorialidad consistía en un sentido de pertenencia a un linaje común (consanguinidad), un hábitat común (contigüidad) y una mezcla de estos lazos. En general, los levantamientos campesinos hasta 1900 tenían un carácter local. En todos ellos, la visión rebelde de los enemigos como un intruso respecto de un espacio étnico y de un espacio físico daba al ámbito de la resistencia determinaciones fundamentales. La hostilidad hacia los extranjeros era un rasgo prominente de las rebeliones tribales —la palabra *diku* (intruso, extranjero), por ejemplo, ha conservado sus connotaciones despectivas hasta hoy— y esto se demuestra con la violencia selectiva dirigida contra los *dikus* por los insurgentes kol o santal y en el movimiento de Birsa Munda. Ideas relativas a la etnicidad también fueron usadas por una tribu para afirmar su identidad más positivamente. En forma similar, la noción de espacio físico permitió a los insurgentes afirmar su identidad en términos de su patria: la idea de recuperar una patria conquistada por los *dikus* encendió la imaginación de los rebeldes santal y también fue un objetivo central de la campaña de Birsa Munda.⁴⁶ Un correlativo de la categoría de espacio era el sentido del tiempo. En su forma más generalizada, esto se expresaba como un par contrastado de “antes y ahora”, un buen pasado negado por un mal presente. A la vez una estrategia y una fantasía, este par contrastado funcionaba para dar a la lucha contra el intruso la misión de recuperar el pasado entendido como el futuro.

Entre el campesinado no tribal, el papel de la territorialidad como una fuerza de movilización rebelde queda expuesto por los levantamientos de 1857. A menudo éstos eran asuntos locales. Operaban dentro de vecindades locales distintas y tenían sus bases sociales en áreas locales con fronteras claramente reconocidas. La conciencia de casta subyacente que animaba algunos de estos levantamientos ayudó a destacar aún más su regionalidad y etnicidad. En la India del siglo XIX, la territorialidad favoreció la propagación de la insurgencia porque ambos espacios, el étnico

⁴⁶ Véase otra descripción reciente de las tradiciones de protesta entre los santales del movimiento Birsa Munda en Susana Devalle, *Discourse of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi, 1992.

y el territorial, no coincidían cuando se acercaban: “Había límites territoriales que eran hogar de más de un grupo étnico y había regiones étnicas que se extendían sobre más de una unidad territorial. Un levantamiento campesino tendía a llenar el vacío por su propio contenido y estimular una coincidencia entre comunidad y hábitat”.⁴⁷ La rebelión santal de la década de 1850 llegó a asimilar a los hindúes de casta baja tal como la insurrección kol del mismo periodo excedió sus límites geográficos del área de Chottanagpur y atrajo paisanos kol de regiones vecinas. Al mismo tiempo, la territorialidad también servía como freno a la insurgencia campesina. Según Guha, el “localismo” obstaculizó el progreso de los insurgentes en momentos críticos, casta luchando contra casta e incluso cuando la solidaridad entre grupos étnicos triunfaba sobre lo que los dividía —se debilitaba bajo la presión de un enemigo común.

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

⁴⁷ Guha, *Elementary Aspects*, p. 330.

TELEOLOGÍA Y CULTURA

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

El primero de estos obstáculos tiene que ver con la avasalladora tendencia entre los historiadores a trabajar con construcciones teleológicas. El significado de movimientos, ideas y acontecimientos en el pasado se busca enteramente en términos de la medida en que se considera que anticipan, o se aproximan a acontecimientos ulteriores. El rasgo característico de tal escritura de la historia es su tendencia a asimilar sucesos en el pasado a un tema amplio omnímodo, negando con ello la conciencia que animaban las acciones de la gente que estaba haciendo esos momentos y la forma como esta gente entendía estas acciones. Al examinar la participación de las mujeres en el Movimiento de Desobediencia Civil de principios de los años treinta, Sumit Sarkar, por ejemplo, escribió que “señaló de hecho un gran paso hacia adelante en la emancipación de las mujeres indias”.⁴⁸ Así, Sumit Sarkar situó implícitamente este acontecimiento de la participación de las mujeres en el eje del tema omnímodo de la emancipación de la mujer india.⁴⁹ Tal proceso de asimilación pasó por alto las maneras en las que esta participación era entendida por mu-

⁴⁸ Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983, p. 290.

⁴⁹ Tanika Sarkar ha examinado los problemas que hay en la manera como las categorías de “politización” de las mujeres —en el sentido de su participación en los movimientos— y su “emancipación” general se usan casi como sinónimos. Pone en tela de juicio semejante supuesto en el contexto del movimiento nacionalista de fines de la década de 1920 y principios de la de 1930 en Bengala. Sin embargo, me parece que Tanika Sarkar conserva una distinción implícita entre lo público y lo privado en su uso de los términos “política” y “politización”. Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal —the conditions and meaning of participation”, *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1, 1984.

jeros y hombres, entre otras, la que Tanika Sarkar ha llamado una “forma especial de sacrificio en un proceso esencialmente [*sic*] religioso”, el cual ciertamente no desafió al sistema más amplio de dominación masculina.⁵⁰ Tales errores han perdurado entre los profesionales de la historia desde abajo, quienes han permanecido atrapados en el debate acerca de la extensión de la autonomía de los movimientos de los grupos subordinados durante el movimiento nacionalista (y su papel como dirigentes de estos movimientos). Los argumentos se han basado implícitamente en un modelo teleológico: el de la dirección del “Movimiento Nacional”. Así, han supuesto un significado unitario del nacionalismo para todos los grupos sociales. Esto ha servido para pasar por alto las formas en que la independencia, la libertad y el nacionalismo se percibían en términos de estructuras y códigos de entendimiento profundamente enraizados en la cultura y conciencia de los grupos subordinados.

Reconozco que mi énfasis en la cultura no está exento de sus propios problemas. La primera de estas dificultades es relativa a la ambigüedad del concepto de cultura. El segundo problema tiene que ver con una seria acusación hecha contra ciertas formas de historia desde abajo, según la cual su preocupación por la cultura y la conciencia la lleva a ignorar las dimensiones de la política y de las relaciones y procesos de producción en la sociedad.⁵¹ Por ejemplo, el proyecto Subaltern Studies, ha sido criticado constantemente por lo que se percibe como una preocupación excesiva por cuestiones de cultura y conciencia. Podemos acercarnos a al-

⁵⁰ Tanika Sarkar, “Politics and women in Bengal”. Reconozco que ésta es una cuestión compleja. Está claro que la participación de las mujeres —que no son una categoría indiferenciada— en el movimiento nacionalista, y en el caso de las mujeres de ciertos grupos sociales de clase alta y media, su decisión misma de salir de su casa contribuyó a la operación de cambios perceptibles e imperceptibles en las formas en que las mujeres de diferentes grupos sociales llegaron a verse a sí mismas y en la forma en que los hombres empezaron a verlas. Pero podría tratarse de consecuencias involuntarias de sus actos, lo que es una característica regular de la vida social. Lo que quiero demostrar sigue siendo válido: una construcción teleológica como la “lucha por la emancipación de las mujeres indias” produce una imagen distorsionada, ya que no toma en cuenta la forma de entender la participación de las mujeres por parte de hombres y mujeres en el movimiento nacionalista e ignora los límites de tal participación.

⁵¹ Véanse estas críticas en Eugène D. Genovese, “The political crisis of social history”, en E. Fox Genovese y E.D. Genovese, *The Fruits of Merchant Capital*, Nueva York, 1983; y Tony Judt, “A clown in regal purple: social history and the historians”, *History Workshop*, núm. 7, 1979.

go parecido a una solución a ambos problemas esbozando una concepción adecuada de la cultura.

En el uso ordinario, dictado por el sentido común, seguido igualmente por los historiadores, la cultura se entiende en un sentido estricto como lo que se refiere a lo que se considera obras de arte, arquitectura, pintura, música y literatura “legítimas”. Dos influyentes modos de conceptuar la cultura, la concepción marxista ortodoxa y un concepto antropológico dominante, llevaron a cabo un rompimiento con este uso restrictivo de la categoría de cultura al expandirla y trabajarla. Sin embargo, existen problemas con ambas formas de entender la cultura. La concepción marxista ortodoxa ha visto a la cultura como producto de una base material y así la convirtió en epifenoménica. Abstracciones tales como los modos de producción han adquirido una vida propia. Lo que con frecuencia se olvida es que los procesos sociales reales, inseparables unos de otros, consisten en prácticas específicas de hombres y mujeres dentro de las relaciones sociales y que estas prácticas y relaciones se sirven de reservas tácitas de conocimiento que están engastadas en la cultura y que la hacen.⁵²

Lo que reinó por largo tiempo como el concepto antropológico dominante de cultura, la imagen de la cultura como un “sistema compartido de valores, creencias, símbolos y ritos” de un pueblo suscitó otros problemas. Como esta imagen no contemplaba estos elementos —los valores, creencias, símbolos y ritos de un pueblo— como partes de un proceso históri-

⁵² Por supuesto, hay versiones “refinadas” del “modelo” de base-superestructura, el más notable de los cuales es el de Althusser. Sin embargo, el problema básico que veo en la metáfora de base-superestructura es que desplaza o, por lo menos, no puede dar cuenta adecuadamente de la condición de agente. Esto también se verifica en el caso del modelo de Althusser, pues en el esquema del filósofo francés los “verdaderos sujetos” son los “lugares y funciones” ocupados por los agentes. Raymond Williams plantea el problema general que presentan los análisis realizados mediante el modelo de base y superestructura: “la dificultad yace en la extensión de los términos ‘metafóricos’ de una relación a categorías abstractas o áreas concretas en las que se buscan conexiones y se pone el acento en las complejidades o autonomías relativas, en lugar de estudiar procesos reales específicos e inseparables unos de otros”. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, 1970, p. 180; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pp. 81-82; E.P. Thompson, “The poverty of theory or an orrery of errors”, en su *Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, 1978. Véase otra crítica efectiva de la metáfora de base-superestructura en E.P. Thompson, “The peculiarities of the English”, en *The Poverty of Theory*. Véanse asimismo Gerald M. Sider, “The ties that bind: culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery”, *Social History*, 5, 1980; y Clifford Geertz, “Culture and social change: the Indonesian case”, *Man*, s.f., 19, 4, 1984.

co, era fundamentalmente ahistórica. Lo que agravaba este problema era que según esta visión la cultura aparecía como algo autónomo e independiente de las realidades del poder que definen las relaciones sociales.⁵³

Contra estas tendencias, la cultura necesita entenderse como un elemento esencial en la producción y reproducción cotidiana de la vida social: aquellas actitudes, normas y prácticas, simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales —dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos o clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.⁵⁴ Además, en una concepción como ésta, se ve a la cultura como definida dentro y por las relaciones sociales que se basan en el poder. Es el proceso del funcionamiento de la dominación y la subordinación dentro de las relaciones sociales lo que define la cultura de los grupos dominantes y subordinados. Este complejo proceso se caracteriza por la existencia de una dominación hegemónica sobre los grupos subordinados, y la existencia entre estos grupos de una obstinada autonomía cultural. De hecho, los dos forman parte de la misma lógica. No debe convertirse a la hegemonía en un sistema cerrado de control cultural e ideológico de grupos dominantes. En lugar de ello, existe como un elemento necesario en la creación de una “conciencia contradictoria” —la cual comprende un abanico de actitudes, desde la pasividad aparente hasta la resistencia abierta— lo cual es un rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.⁵⁵ Tal conciencia contradictoria caracteriza la cultura popular en relaciones de apropiación de excedentes y en relaciones definidas por el género y la edad. Por último, debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costum-

⁵³ Véase Gerald M. Sider, “The ties that bind”, y los comentarios de Geertz acerca de la necesidad de adaptar el concepto de cultura para asegurarle una importancia continua. Clifford Geertz, “Thick description: toward an interpretive theory of culture” en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973. Pero consúltese también Talal Asad, “Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz”, *Man*, 18, 1983.

⁵⁴ Véase Hans Medick, “Plebian culture in the transition to capitalism”, en *Culture, Ideology and Politics*, editado por Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones, Londres, 1983, y Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

⁵⁵ El concepto de “conciencia contradictoria” viene de Gramsci; abre la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder ejercido por los grupos dominantes y la relativa pero obstinada autonomía cultural de los grupos subordinados. El punto focal en esto es la ambigüedad del “consentimiento”, ambigüedad que implica una conciencia compleja que mezcla la aprobación y la apatía: la cultura del esclavo, que se ha examinado antes en este ensayo, es un ejemplo obvio. Jackson Lears ha desarrollado el con-

bres particulares o modos de comportamiento y pensamiento; más bien, la cultura tiene que ver con cómo prácticas específicas y sistemas de creencias se ponen en juego y se viven dentro de relaciones sociales reales. Ya que estas relaciones cambian, las transformaciones se hacen en el corazón de la cultura.⁵⁶

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

cepto, para argüir que la conciencia contradictoria reconoce una “sociedad en proceso constante donde la creación de contra-hegemonías sigue siendo una opción viable”, en lugar de suponer como fundamento un sistema cerrado de dominación de la clase gobernante. Allana el camino para enfoques más complejos de la cultura popular. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (trad. y ed. de Q. Hoare y N. Smith, Londres, 1971); T.L. Jackson Lears, “The concept of cultural hegemony: problems and possibilities”, *American Historical Review*, vol. 90, núm. 3, 1985. Véanse asimismo los comentarios de Stuart Hall a “la doble apuesta de la cultura popular, el doble movimiento de contención y resistencia, el cual está siempre inevitablemente dentro de ella”. Stuart Hall, “Notes on deconstructing ‘the popular’”, en *People’s History and Social Theory*, editado por Raphael Samuel, Londres, 1981.

⁵⁶ Gerald M. Sider, “The ties that bind” y también del mismo autor “Christmas Mumming in outport New Foundland”, *Past and Present*, núm. 71, 1976; y Stuart Hall, “Notes on deconstructing the ‘popular’”, p. 22.

dos estructuralistas.⁵⁷ El que Guha haya recurrido a conjuntos de oposiciones binarias lo condujo a ver una clara separación entre pasividad y resistencia y trazar una abrupta distinción entre la elite y los grupos subordinados en la India colonial; separación y distinción que ignoraba la alquimia de la aprobación y apatía (y los niveles y formas de subordinación) entre los grupos subalternos. El énfasis que Guha dio a la sincronía le hizo suponer que el siglo XIX era virtualmente un periodo estable. En *Elementary Aspects*, una imagen de los cambios y transformaciones en la India decimonónica, incluyendo las mutaciones consecuentes en la conciencia campesina y las variaciones en el contexto de la rebelión, no se plasmó en este lienzo, por lo demás amplio.⁵⁸

ESTRUCTURA Y GÉNERO

Estos problemas en *Elementary Aspects* también sirven para tener presentes las dificultades en un diálogo entre la historia y la antropología (y la sociología) —diálogo ya bien entablado, cuya necesidad viene de una convergencia en el nivel del objeto de estudio de estas disciplinas.⁵⁹ Las tradiciones dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los

⁵⁷ Véase un examen reciente de estos problemas respecto de *Elementary Aspects*, en Saurabh Dube, “Peasant insurgency and peasant consciousness”, *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Contribuciones sustantivas producto del diálogo entre la antropología y la historia pueden verse, por ejemplo, en Inga Clendinnen, “‘Fierce and unnatural cruelty’: Cortés and the conquest of Mexico”, en *New World Encounters*, editado por Stephen Greenblatt, Berkeley y Los Ángeles, 1993; Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975; *Colonialism and Culture*, editado por Nicholas Dirks, Ann Arbor, 1992; Nicholas Thomas, “Alejandro Mayata en Fiji: narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom”, en *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, editado por Aletta Biersack, Washington, 1991; Shelly Errington, “Some comments on style in the meanings of the past”, *Journal of Asian Studies*, vol. 38, 1979; *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por Jonathan Hill, Urbana, 1988; Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980; Renato Rosaldo, “Ilongot improvisations” en su *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, 1989; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Saurabh Dube, “Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, 41, 1992; Walter Mignolo, “On

años setenta (aunque la herencia aún persiste), el funcionalismo y el estructuralismo, han resultado ser seriamente deficientes en sus estudios acerca de sujetos actuantes conscientes y en su concepción de la temporalidad entendida como proceso. La antropología estructuralista, por lo menos en su versión estrictamente levi-straussiana, se ha ocupado de explicar las estructuras invisibles que, desconocidas para los miembros de la sociedad, son los mecanismos organizadores que sostienen las instituciones sociales humanas.⁶⁰ A su vez, el funcionalismo ha dado énfasis a las exigencias de coordinación social o consenso normativo —las razones de la sociedad— que impulsan la conducta de los actores sociales. Ambas tradiciones han concedido la primacía al objeto sobre el sujeto, a la estructura sobre la condición de agente.⁶¹ Igualmente, este énfasis se ha

the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988; John Noyce, *Colonial Space: Spatiality in Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, 1992; David Scott, “Conversion and demonism: colonial discourse and religion in Sri Lanka”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Ann Stoler, “Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial south east Asia”, *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Ann Stoler, “Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Princeton, 1994; M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, 1989; Johannes Fabian, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, 1991; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990; Geoffrey M. White, *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, 1991.

⁶⁰ Para Lévi-Strauss, el inconsciente es la fuente básica de la estructura del lenguaje, el cual, en sus palabras, es “la razón humana, la cual tiene sus razones... que el hombre desconoce por completo”. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, 1966, p. 252. Véase un examen de otras variedades de antropología estructuralista, bajo la influencia de Lévi-Strauss pero con sus propios énfasis, en Sherry Ortner, “Theory in anthropology since the sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984. Véase asimismo Michael Gilseman, “Myth and the history of African religion”, en *The Historical Study of African Religion*, editado por Terence Ranger e I.N. Kimambo, Berkeley, 1972.

⁶¹ Esto no quiere decir que se niegue que “estructura” se entiende de diferente forma en las dos tradiciones: en el funcionalismo, estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función muestra cómo estos patrones operan en realidad como sistema, mientras que en el estructuralismo, la estructura tiene un papel más explicativo y se refiere a los códigos que sostienen las apariencias superficiales. La característica común a estas dos tradiciones, que dan énfasis y privilegian las estructuras sobre la condición de agente, se puede rastrear en la influencia de Durkheim en ambos paradigmas.

relacionado íntimamente con las claras distinciones metodológicas hechas por estas tradiciones entre sincronía y diacronía, estática y dinámica —distinción que apuntala y es apuntalada por el supuesto de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales abstraídos del cambio.⁶² Como resultado, el estructuralismo y el funcionalismo nunca han comprendido de verdad la relación dialéctica entre la condición de agente (o el hacer la historia por los seres humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias dentro de las que lo hacen).

La estructura y la condición de agente tienen que entenderse como parte de un proceso en el que una supone previamente la otra. Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a mirar las estructuras “como realidades dotadas de una eficacia social, capaces de actuar como agentes responsables de las acciones históricas”.⁶³ Las estructuras sólo existen como propiedades estructurantes de los sistemas sociales, propiedades que ponen límites a la acción humana y la presionan. Proporcionan las condiciones de las prácticas humanas y son su resultado. Por otra parte, también existe una necesidad de cuidarse de acatar la idea de los sistemas sociales como el resultado de una amalgama de intenciones humanas discretas o de la libre creatividad humana. La actividad humana que persigue un fin, la cual constituye el sistema social, es el proceso de prácticas humanas que se llevan a cabo en condiciones no siempre bajo control de los seres humanos. Además, este proceso se interrumpe frecuentemente por las consecuencias involuntarias de la acción humana, lo que Anthony Giddens describe (de forma espléndida) como el “escape de la historia humana de la intención humana, y el regreso de las consecuencias de ese escape como influencias causales sobre la acción humana”.⁶⁴ En el diálogo con la antropología y la sociología, como nos lo recuerda *Elementary Aspects*, los historiadores necesitan ser cautelosos respecto de tradiciones y modelos que reprimen el proceso y la condición de agente, y, al mismo tiempo, ser conscientes de los varios desarrollos dentro de estas disciplinas que

⁶² Bourdieu expone muy bien los problemas que surgen al romper con “la experiencia nativa” y de reprimir de la temporalidad. Véase Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, especialmente pp. 4-9. Véase también J.A. Barnes, “Time flies like an arrow”, *Man*, s.f., 6, 1971.

⁶³ Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 20.

⁶⁴ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, 1979, p. 7.

abren estas cuestiones y las manejan con sentido.⁶⁵ Si bien son cosas que saltan a la vista, también son los requisitos previos necesarios para que los historiadores trabajen adecuadamente la relación entre estructura y condición de agente, trabajo basado en un diálogo entre la historia y la teoría, e implicando (en palabras de ese viejo maestro —que tristemente ya no está entre nosotros— E.P. Thompson) una inquisición mutua de concepto y evidencia.⁶⁶ Tal trabajo sobre los problemas de la estructura y la condición de agente dentro de la historia desde abajo (pero también más allá) debe enfrentar también las tareas de abordar la categoría crítica de género y de dar cuenta de las relaciones de género. Ahora bien, las dificultades que obstaculizan un reconocimiento de la importancia del género como un rasgo central que define las relaciones y las prácticas sociales de producción y reproducción de la vida social surgen tanto de las formas en las que hombres y mujeres se estructuran y producen como sujetos con género, como, para aquellos que pertenecen a la izquierda ortodoxa, del más o menos inocente supuesto de la desigualdad de género como algo clasificado dentro de las relaciones de clase y fundamentalmente explicable en términos de dichas relaciones. Aquí la categoría de “subalterno”, con su énfasis en las diferentes formas de relaciones de poder, de dominación y subordi-

⁶⁵ Creo que la intervención de Thompson en los inicios del debate acerca del diálogo entre la historia y la sociología (y la antropología) tiende a construir la “historia” como un sistema, en el que “proceso” sería su característica disciplinaria central: pasa por alto que no todos los sociólogos y antropólogos reprimen el proceso, mientras que hay historiadores que sí lo reprimen. Por otra parte, Giddens comete un error cuando afirma que con la “recuperación de la temporalidad... la historia y la sociología se vuelven metodológicamente imposibles de distinguir”: aunque la sospecha de Giddens respecto a la sociología es aceptable, la convergencia teórica y la identidad práctica, como ha señalado Philip Abrahams, son asuntos bastante diferentes. El trabajo sobre los problemas de la relación entre estructura y condición de agente se ha llevado a cabo de varias formas apropiadas para las tareas más inmediatas, pero esto no cancela una convergencia de significado. Giddens, *Central Problems*, p. 8; Thompson, “Poverty of theory”; Philip Abrahams, “History, sociology, historical sociology”, *Past and Present*, núm. 87, 1982.

⁶⁶ En esta declaración de la relación entre estructura y condición de agente, me he basado en Giddens, *Central Problems*; Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; Thompson, “The poverty of theory”; Roy Bhaskar, “On the possibility of social scientific knowledge and the limits of naturalism”, en *Issues of Marxist Philosophy, vol. III: Epistemology, Science, Ideology*, editado por John Mepham y D.M. Ruben, Brighton, 1979; y Philip Abrahams, “History, sociology, historical sociology”. Examinar en qué difieren estos autores entre sí exige, empero, otro ensayo.

nación, abrió la posibilidad de explorar las cuestiones de género. Sin embargo, esta posibilidad permaneció sin realizarse en los primeros trabajos de Subaltern Studies.

No se trata sólo de que no hubiese algún artículo sustantivo en los primeros cuatro volúmenes de Subaltern Studies que abordara las cuestiones de género, ni de que en el trabajo del grupo se hablara de los protagonistas, los campesinos o tribus rebeldes, como si sólo se tratara de hombres. Lo que es más ilustrativo es lo que sucedió cuando las cuestiones de género surgieron en la evidencia histórica que los miembros del grupo tenían ante sí. En *Elementary Aspects* Guha afirma que los modos comunales de trabajo se trasladaron a la insurgencia: por ejemplo, durante la rebelión santal, fueron los hombres los que destruyeron las propiedades del enemigo, mientras las mujeres recogían el botín. La continuación de esta división del trabajo entre los sexos —críticamente ligada a la organización de parentesco, a la vida y formas cotidianas de las comunidades y a la subordinación de las mujeres— revela ciertos límites efectivos de los cambios de los papeles de los sexos durante la insurgencia. De manera similar, sabemos de la práctica santal de estigmatizar como brujas a las jovencitas que rehusaban participar en la rebelión. También somos conscientes de las prácticas de Sido y Kanho como dirigentes de la rebelión, quienes podían gozar sexualmente de las mujeres de la tribu. Se puede afirmar que se trata sólo de ejemplos particulares de un caso, más amplio y general, de dominación masculina en el mundo campesino. Guha, sin embargo, eligió guardar silencio acerca de tales cuestiones de división del trabajo basada en el género y de los procesos de explotación sexual de las mujeres.⁶⁷ ¿Acaso este silencio, de un historiador de oposición, no es algo así como un lapsus político?

Hay que admitir que Guha estaría entre los primeros en reconocer estos problemas en su trabajo.⁶⁸ De hecho, más recientemente, Subaltern Studies ha dedicado parte de su esfuerzo a abordar las críticas cuestiones

⁶⁷ Saurabh Dube, “Peasant insurgency and peasant consciousness”. Acerca de estos problemas en otras colaboraciones de Subaltern Studies, véase Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: deconstructing historiography”, y Rosalind O’Hanlon, “Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial south Asia”, *Modern Asian Studies*, 22, 1, 1988.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Ranajit Guha, “Chandra’s death”, en *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, Delhi, 1987.

de género.⁶⁹ El proyecto también se ha labrado un camino hacia la formación de estudios históricos adecuados a la cultura y la conciencia, la estructura y la condición de agente. Por último, los profesionales de Subaltern Studies han construido vigorosas autocríticas de las teleologías que han apuntalado su trabajo.⁷⁰ Al mismo tiempo, muchos de estos desarrollos se han dado en la medida en que el más amplio enfoque de Subaltern Studies se ha movido de los pasados de los grupos subordinados a las historias de la construcción, por la clase media, de estados y comunidades, nación y nacionalismo.

SUBALTERNOS INSURGENTES

Hace algunos años, un teórico de entre un grupo bastante exclusivo de teóricos de grueso calibre, que se había reunido en los nemorosos alrededores de Shimla para cavilar sobre las desalentadoras perspectivas del secularismo en India, acuñó una frase pegajosa y encantadoramente indiscreta. Durante un brindis formal, y después en una ceremonia más pública, se refirió al “neurótico antiestatismo de Partha Chatterjee [un actor clave entre los historiadores subalternos]”, en el que las neurosis mismas de Chatterjee acerca del Estado moderno lo han conducido a su obsesión con este Behemoth de la modernidad. La gravedad del padecimiento y la existencia de la patología se pueden discutir; sin embargo, a lo largo de los últimos años, para contrarrestar las primeras acusaciones contra el grupo por olvidarse del Estado colonial, el grupo central del proyecto Subaltern Studies ha emprendido una serie de estudios de la dinámica del poder y de las agendas discursivas del Estado y la nación en el sur de Asia en los siglos XIX y XX. Este énfasis es un atisbo de impresionantes y anchas —con frecuencia recién pavimentadas— avenidas de historia, pero no siempre destaca los bastante ásperos caminos de herradura y los lóbregos y oscuros senderos del pasado. ¿Acaso hay aquí una persistente ironía? ¿Los fragmentos y márgenes siempre han de correr el riesgo de ser

⁶⁹ Véase, por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton, 1993; y Dipesh Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’”, en S. Dube, *Pasados poscoloniales*.

instrumentados, si no superados aplastantemente, por el sonido y la estética del centro? Ahora me dispongo a explorar las implicaciones de este nuevo acento, a la vez una inquisición pendiente de las razones de Estado y un registro tonal de estados de ánimo, enfocándome en los ensayos del octavo volumen de *Subaltern Studies*.⁷¹

Subaltern Studies VIII comienza por un desafiante ensayo de Partha Chatterjee que traza la genealogía de los reclamos históricos de la Hindutva, el concepto central de los pensadores fundamentalistas hindúes (y la fuerza que los impulsa).⁷² Chatterjee advierte que estos reclamos, producto de refutaciones y modos de conocimiento colonial, en realidad se vuelven posibles sólo dentro de las formas modernas de historiografía. De manera apropiada, el estudio traza su curso ensayando un conjunto de historias fascinantes, contenidas principalmente en libros de texto escolares, escritos en la Bengala del siglo XIX. El estudio empieza por una historia puránica —escrita a principios de la primera década del siglo XIX por un erudito brahmán de sánscrito— que se articula por la voluntad divina, cuyos protagonistas no son “pueblos”, sino dioses, demonios y reyes, y donde el mito, la historia y lo contemporáneo comparten el mismo espacio conceptual, para revolverse juntos con el fin de producir (con)secuencias cronológicas. Enseguida, la historia hábil y sucintamente pasa a una narración complementaria, esta vez escrita por un musulmán bengalí de los años setenta del siglo XIX, arraigado en la literatura *puthi* de los poetas aldeanos, que sigue en buena medida la misma lógica de la historia mítica. Este telón de fondo constituye el escenario para el desarrollo, paso a paso, de varias historias que fueron redactadas apresuradamente por los bengalíes de clase media que habían recibido una educación inglesa en la segunda mitad del siglo XIX. Estos relatos reemplazaron la voluntad divina por la consecución temporal del poder, identificaron al musulmán como el enemigo y expresaron reclamos sobre un pasado clásico hindú. Se servían de historias británicas al mismo tiempo que combatían el dominio colonial. Los autores de los relatos se transformaron a sí mismos, pasando de meros sujetos, pacientes de la acción

⁷¹ *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷² Partha Chatterjee, “Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

de los sucesos políticos, a sujetos-agentes que a la vez practicaban las artes de la política y de conducción del Estado y se identificaban con la conciencia de una solidaridad nacional que supuestamente se representaba a sí misma en la historia. Tales historias son parte de un esquema más amplio de formas modernas de historiografía, “que necesariamente se construye alrededor de la compleja identidad de un pueblo-nación-Estado”.⁷³ La singularidad (o unicidad) misma de la idea de una historia nacional india —a menudo unida a los reclamos de la *raison d’État*— tendrá siempre a la mano el recurso de una historia “nacional” única de los “hindúes”. La marcha triunfante de esta concepción forzada, que rutinariamente presenta el pasado invocando su nacimiento immaculado, ha suprimido otras imaginaciones —atisbos fragmentarios gobernados por una lógica más plural y supuestos políticos confederados— de nación (naciones), aun cuando continúa dividiendo a los indios entre sí hoy por hoy.

Los impulsos homogeneizantes de las narraciones de la nación, Estado e imperio también figuran prominentemente en el estudio de Gyanendra Pandey, el cual investiga las razones detrás de la incapacidad de la escritura moderna de la historia para abordar adecuadamente la violencia que significó la Partición de India en 1947.⁷⁴ Esta carencia se ve como un problema más amplio de la historiografía: la existencia y experiencia de momentos cotidianos y extraordinarios de violencia se ignora o se asimila convenientemente (como episodios inconsecuentes o aberraciones inconvenientes) a historias de transición de modernidad y progreso, Estado y nación, razón y civilización. Así, las representaciones coloniales del descontento “nativo” y los escritos nacionalistas acerca de la lucha sectaria comparten un terreno común, ya que ambos recurren a explicaciones moldeadas en términos de criminalidad y atraso, pasiones primitivas y falta de razón del pueblo. De manera similar, hay una cierta complicidad entre los historiadores modernos de diferentes corrientes en su representación de la violencia de la Partición. Poco espacio hay en estos relatos —constituidos, variamente, por una búsqueda de las estructuras que forman el sostén, un privilegiar las fuerzas del cambio y una preocupación por las acciones de grandes hombres— pa-

⁷³ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁴ Gyanendra Pandey, “The prose of otherness”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

ra examinar el trauma o significado de la violencia sectaria, pues tales acciones no son parte de las piezas de construcción del Estado o de la marcha del progreso y así se relegan al reino de la “alteridad”. Está claro, se nos advierte, que los historiadores necesitan volverse más autorreflexivos y forjar formas más adecuadas de abordar las cuestiones de violencia para evitar las distintas seducciones y trampas de las autorrepresentaciones de la modernidad.

Dipesh Chakrabarty cuestiona las “contundencias narratológicas” —a las que recurren, por ejemplo, las narraciones nacionalistas, las imaginaciones imperiales y las cavilaciones modernistas— que dan a la modernidad colonial una apariencia de unidad homogénea.⁷⁵ En cambio, él se concentra en los debates acerca de lo doméstico, en particular en los que se centran en los ideales de la *grihalaksmi* (ama de casa) bengalí, “para entender cómo la cuestión de la diferencia se manifestaba en la (re)construcción del ámbito doméstico en la vida *bhadralok*”, la cual a su vez estaba atada a la formación y naturaleza de la modernidad colonial en Bengala.⁷⁶ El ensayo se basa en textos prescriptivos de la vida doméstica, escritos por hombres y mujeres en el siglo XIX, pero igualmente amañados y llenos de astutas notas a pie de página. En pocas palabras, había dos construcciones radicalmente diferentes de la vida social de la familia (lo “privado”) según se escribía en los debates “públicos” en Bengala acerca de nuevas formas de lo doméstico. La primera se prestaba a una misión “civilizadora”: lo doméstico y la condición de persona se subordinaban al proyecto de la creación de ciudadanos-súbditos y a “los objetivos de la esfera cívico-política, los cuales, a su vez, se veían como el ámbito indicado para mejorar y alcanzar la felicidad”. La segunda era “imaginar una conexión entre lo doméstico y una cualidad social mítico-religiosa ... mediante la cual la sociedad civil misma se volvía un problema, una restricción cuya naturaleza coercitiva se toleraría pero nunca se disfrutaría”.⁷⁷ Estas dos formas contrarias de articular lo doméstico y lo nacional, lo “privado” y lo cívico-político, sólo podían cuajar provocándose mutuamente una crisis. Estos mo-

vimientos no pueden tener una historia unitaria ya que exceden la imaginación “historicista” del historiador. De hecho, ninguna crítica adecuada de esta modernidad —con su “neologismo” central de *grihalaks - mi* ligado al tiempo mítico-religioso del *kula* (linaje)— puede “montarse o practicarse únicamente desde dentro de las narraciones historicistas seculares”.⁷⁸ Pero mientras la necesidad de una crítica más completa y matizada se vuelve imperiosa, Chakrabarty también nos recuerda que la modernidad colonial en Bengala estaba animada por el ideal de autosacrificio en un espíritu de subordinación al principio provinciano del *dharma*, que implicaba un sentido de la estética no secular y no universal —una categoría irreductible de “belleza”— que apuntaba a cierto *sujeto* del placer que estaba atado a un deseo de bienestar de los *kula*, y contenía posibilidades de otras maniobras que alumbrarían enunciados que tenían miras que rebasaban el patriarcado. Este ideal y espíritu eran más que una artimaña para montar el proyecto secular-historicista del ciudadano-súbdito; la estética y el placer y el deseo excedían un proyecto abiertamente burgués para domesticar a las mujeres, y las declaraciones de resistencias sin reservas al deber no se pueden asimilar a “las visiones emancipadoras de las imaginaciones eurocéntricas de la vida cívico-política”.⁷⁹

David Arnold construye una historia empíricamente rica de la criminología practicada por el Estado y de la prisión colonial en la India del siglo XIX.⁸⁰ Su ensayo sigue el surgimiento y desarrollo del sistema carcelario, examina las cifras y la naturaleza de la población penitenciaria (incluyendo las considerables delimitaciones de raza, casta y religión), y diserta sobre cómo la prisión colonial servía como una forma práctica de control sobre el trabajo remunerado y un modelo para ordenar la sociedad según los dictados de la ciencia médica y de la higiene. En un estrecho y crítico debate con la obra de Michel Foucault, Arnold arguye que la prisión india era rica en historias de resistencia y evasión y que en realidad creó un espacio institucional y social colonizado por redes extraoficiales de poder y conocimiento sobre las que las autoridades penitencia-

⁷⁵ Dipesh Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity: public debates on domesticity in British India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰ David Arnold, “The colonial prison: power, knowledge and penology in nineteenth-century India”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

rias formales tenían poco control; este control y autoridad era en parte resultado del reconocimiento del régimen colonial de sus limitaciones prácticas y políticas y “en parte una franca expresión de sus intereses limitados en el propósito declarado de la disciplina y reforma penal”.⁸¹ Con todo, la prisión también era donde se adquiría el conocimiento colonial y donde se ejercitaba, negociaba, el poder colonial. Lo que se ponía en juego aquí era la “colonización del cuerpo”, procesos de incorporación física y discursiva y un área de contestación de los diferentes entendimientos de los cuerpos de los colonizados. La prisión aparece como “una institución colonial arquetípica”, que reflejaba e institucionalizaba las ideas coloniales sobre las categorías sociales esenciales y también constituía un sitio clave para el establecimiento de las directrices del trato colonial con la sociedad india. Las varias historias de esta institución notablemente “permeable”, que simultáneamente definía el espacio para la estrecha interacción del colonialismo con sus súbditos, fueron configuradas por las energías combinadas del colono y el colonizado.

David Hardiman hace una incursión en el terreno de los encuentros ambientalistas engastados en los pasados coloniales.⁸² En contra de las historias homogeneizadas, que ensalzan lo autóctono, de la violación del bosque durante el dominio colonial —relatos que valoran lo indígena (que se fabrica en términos de las verdades eternas de una civilización india singular, grandiosa), análisis que son patentemente ahistóricos y ecológico-funcionalistas, y argumentos que ignoran tanto los patrones de diferenciación social interna como el contexto político-cultural más amplio de las sociedades forestales—, Hardiman se lanza a construir una historia de cambios en las relaciones de poder en las áreas boscosas de los dangs en el oeste de India. El relato, situado al pie de una cadena de montañas y una región de profundos valles fluviales y espesos bosques, empieza por el periodo inmediatamente anterior al control de la Compañía (Inglesa de las Indias Orientales) y llega hasta los últimos años del régimen colonial. Se trata de una historia larga e interesante que cubre mucho terreno: patrones de organización cultural, estratificación social, relaciones con el mundo exterior y jerarquías de poder entre los dangs en la época precolo-

nial; los marcos de la administración paternalista de los agentes británicos y la elaboración de ritos y tradiciones mediante las energías combinadas de los colonos y los colonizados en el breve interregno entre 1825 y 1840; el impulso subsecuente, dirigido por la marina, de intervención activa que se centraba en lograr la firma de concesiones con los jefes para extraer madera y la creciente influencia de los funcionarios forestales, comparada con los agentes del *bhil*, lo que culminó en la cesión de la responsabilidad de la administración de los dangs al Departamento Forestal de la Presidencia de Bombay [Forest Department of the Bombay Presidency]; los años hasta el inicio de la primera guerra mundial que se señalaron por la construcción de una ciudad-cuartel, la reconstitución de la administración, el desarrollo de las comunicaciones, la introducción de signos de civilización —pozos y centros de salud, escuelas y alfabetización— y una nueva clasificación de los bosques y esfuerzos por detener la quema anual del suelo boscoso; y la continuación de estas medidas después de los años de guerra hasta el final del dominio colonial, aunque con un mayor énfasis (si bien de limitado impacto) en la agricultura sedentaria y un impulso por “inculcar actitudes sobrias y prósperas entre el pueblo”.⁸³

Estos procesos implicaban percepciones diferenciales por parte de los británicos y de los dangis de los *darbars* y concesiones, propiedad y bosques y conservación y formas legales. Mientras los funcionarios forestales británicos subrayaban “las virtudes utilitarias del trabajo intenso y de la cuidadosa administración de recursos” y las percepciones articuladas del bosque como propiedad mantenida en fideicomiso para los jefes y una fuente de ingresos legítimos, a la vez que un recurso natural “que el gobierno tiene el deber de proteger” de los primitivos que vivían estrechamente ligados al medio natural, los dangis moldeaban su propia visión y práctica respecto de la autoridad y política de los británicos. Esto condujo, por una parte, a la formulación y establecimiento de una política conservacionista marcadamente autoritaria que incluía la posible demarcación de las reservas forestales, y, por la otra, a una gama de respuestas de los dangis, que iban desde la embriaguez de los jefes *bhil* en los *darbars* que servían para subvertir la solemnidad de esta celebración del poder británico, hasta su rechazo a aceptar pagos mejorados —junto con el fomento de cultivos en áreas reservadas más que en áreas no reservadas y la connivencia para permitir en buena medida la destrucción del

⁸¹ *Ibid.*, p. 158.

⁸² David Hardiman, “Power in the forests: the Dangis, 1820-1940”, en *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, editado por David Arnold y David Hardiman, Delhi, 1994.

⁸³ *Ibid.*, p. 143.

bosque—, pues no reconocían las reservaciones forestales, hasta tres “importantes levantamientos” bastante abiertos, que implicaban un desafío directo a las políticas británicas entre 1907 y 1914. Al final, los pasos tomados por los funcionarios forestales para estimular la agricultura sedentaria y “domar” a los dangis, tuvieron poco éxito y, en verdad, los “últimos años del dominio colonial fueron años de gran opresión para el pueblo...”.⁸⁴ En cuanto a los dangis, el periodo de autoridad de la Compañía y del imperio “condujo al desarrollo de dos mentalidades subalternas ampliamente contrastadas”, en las que los *bhils* llegaron a quedar “atrapados entre un deseo de regresar a una forma de vida pasada y la necesidad de enfrentar las claras realidades de su existencia presente”, mientras los konkanas “miraban hacia el futuro, como se expresaba por medio del proyecto gandhista”.⁸⁵ Sólo recientemente esta polaridad, que había dividido a estos pueblos ante sus opresores, ha empezado a derrumbarse ante la creación de una nueva conciencia de una historia compartida de resistencia y un conjunto común de preocupaciones de todos los *adivasis dangi*.

He ensayado una vez más estos argumentos con cierta extensión para destacar la variedad teórica y empírica de los ejercicios que nos ocupan; pero el esfuerzo también está orientado a poner de relieve algunas de las cuestiones más amplias planteadas al principio (y mitad) de este ensayo. Empiezo por hacer ciertas preguntas acerca de las críticas hacia los impulsos homogeneizadores del Estado, la nación y la modernidad y su historiografía, ocupándome en particular en los ensayos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey. ¿Acaso estas críticas de variedades de lo singular tienden también a construir otras singularidades? ¿Se debe esto a que sus movimientos se basan en proyectos que repiten algunas de las categorías clave engastadas en los esquemas generativos mismos de significado y taxonomías de pensamiento que estos ensayos discuten y critican? ¿Hay alguna posibilidad en esto de que estos ejercicios ofusquen y oscurezcan en realidad, para usar la expresión de Jean y John Comaroff, los “varios senderos imaginativos” de las energías humanas o de la práctica histórica? No enteramente o en una medida completa, pero en partes y en ciertas formas estas acusaciones hechas a los tres ensayos de que se trata se sostienen.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 145-146.

Considérense algunas de las premisas centrales del examen historiográfico de Gyanendra Pandey de los escritos de la Partición. Arguye él que “hay un sentido en el que todas las historias desde el siglo XIX han sido historias nacionales”. Éstas constituyen la “historia del historiador”. Y estamos “condenados a producir tales historias o biografías [del Estado moderno], durante algún tiempo todavía...”.⁸⁶ Desde luego, es posible discutir la sugerencia que se insinúa aquí de algo así como una nota de *ennui* epistemológico característico de ciertas variedades de retórica anti-ilustrada, a menudo superficial. Pero esto sería pasar por alto la insinuación, más valiosa, de que estamos atascados en el aquí y ahora, y de que no hay un escape fácil, una “curación por el habla” por así decirlo, de nuestro presente al atisbar hacia el pasado. Una dificultad mayor yace, me parece, en la forma particular que toman los enunciados del historiador disfrazado de filósofo literario. Así, aunque Pandey no repare en las diferencias entre historiadores de diferentes corrientes, la historia —o la “historia del historiador”— se da como “Historia”, el oscuro y aciago reflejo de un espejo sostenido por Pandey, de una pieza central en las autorrepresentaciones de las tendencias más triviales de nuestras varias modernidades. De manera similar, hay una reproducción de otras dualidades cuando se nos dice que “aún no hay, en la historia del pensamiento científico-político social, una salida de las exigencias rivales de ‘libertad individual’ y ‘control estatal’”.⁸⁷ Por último, la invocación de las dificultades existenciales y epistemológicas de representar “la violencia y dolor y la lucha diaria” en el lenguaje del discurso histórico no se acompaña de un compromiso —salvo en unas cuantas excepciones— con etnografías, historias e historias etnográficas que hayan tratado, de distintas maneras, estas cuestiones. Virtualmente, es como si todos estos asuntos se plantearan por primera vez. Ahora bien, un historiador de la sensibilidad de Pandey y tan leído como él, simplemente es imposible que no sea consciente de las muchas otras historias, labradas en los siglos XIX y XX, que han cuestionado (de formas implícitas y explícitas) los supuestos estatistas y grandiosas pretensiones de la “Historia”. Es imposible que no se haya hecho él un camino a través de muchos de los varios esfuerzos por pensar mediante las oposiciones heredadas de la teoría social y política. Y con seguridad está más que familiarizado con muchos de los escritos

⁸⁶ Pandey, “The prose of otherness”, pp. 190-193.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 214.

elaborados contra la violencia que asedia a las vidas humanas, escritos que encuentran un lugar a las prácticas de los sobrevivientes y las voces de las víctimas —los mismos “cuerpos que llevan las marcas de sucesos ‘cotidianos’”— y ponen al descubierto el lenguaje del opresor en sus exámenes del significado y del poder en los sucesos y procesos del pasado.⁸⁸ Las anteojeras que llevan a la omisión y a los enunciados que rebasan la vida, en realidad surgen de la singularidad misma del marco omnímodo que da coherencia al ensayo de Pandey, el cual es poco sensible a las marcas de diferencia y heterodoxia existentes en el centro de la profesión de la historia. Me parece que mucho de lo que importa en el ensayo de Pandey había sido anticipado con anterioridad, en un ensayo suyo enormemente sugerente, “In defence of the fragment”.⁸⁹ La crudeza de las visiones estatistas y el horror de las imaginaciones disciplinarias han sido invocadas de nuevo, se ha limpiado un poco más de terreno, y esperamos la versión real de Pandey de los significados y experiencias históricas de la Partición, un tratamiento más adecuado de la interpenetración de los símbolos del Estado y las formas de comunidad que animan nuestros mundos cotidianos.

Dipesh Chakrabarty cuestiona la conocida e insidiosa concepción de la modernidad, que también merodea en el ensayo de Pandey, como un Behemoth que todo lo abarca, sin fisuras, al pretender “escribir la diferencia en la historia de nuestra modernidad [bengalí, india] de un modo que resista la asimilación de esta historia al imaginario político de instituciones que vienen de los europeos... las cuales dominan nuestras vidas”.⁹⁰ Sin embargo, la dificultad de esta exploración de la modernidad colonial es su reproducción de la cualidad de dado de muchas de las categorías clave y elementos centrales que yacen en el corazón de la “violencia epistémica” que Chakrabarty intenta contestar e interrogar. Así, las distinciones que “saltan a la vista” entre lo público y lo privado, lo cívico-político y lo doméstico, derivadas de un esquema *ur* de la historia, se configuran como parte del orden natural de las modernidades. Habiendo establecido los modelos, el desenvolvimiento del pasado a la vez se conforma, se desvía y por ello plantea un desafío a los conocidos es-

⁸⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁸⁹ Gyanendra Pandey, “En defensa del fragmento: escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual”, en S. Dube, *Pasados poscoloniales*, pp. 553-592.

⁹⁰ Chakrabarty, “The difference-deferral of a colonial modernity”, p. 88.

quemados de la modernidad eurocéntrica. De hecho, a lo que “se le presta cuidadosa atención [es] a las contestaciones de la Bengala decimonónica contra los modos burgueses recibidos para relacionar lo personal con el mundo público de la vida civil y política”.⁹¹ Pero, ¿cuáles eran los marcos de referencia mediante los cuales se recibían estos modelos y cómo se modelaban ambos mutuamente? ¿Acaso muchas de estas contestaciones no se predicaban a estos modos de recepción y refundición de categorías y filtros mentales? ¿Podemos dar por sentado realmente los significados de lo público y de lo cívico-político y de lo personal y lo doméstico, insinuando, me parece, que por un lado existe una cierta cualidad de transparencia, y por el otro una densa opacidad concomitante? ¿O necesitan de un trabajo mucho mayor, cuyo contexto esté mejor trabado? ¿Acaso los gestos que señalan los límites de las narraciones seculares e historicistas necesitan que se atribuya una trascendencia a lo “mítico-religioso”, aunque parezca incorporar atributos particulares, no universales? El complejo texto de Chakrabarty, que se atreve a hacer demasiado, también es un escrito terriblemente sugerente y provocador. Con todo, mis preguntas, hechas de buena fe, quizá apuntan a otras posibilidades de articulación del pasado.

Tomando prestado un término del estudio de grabación, podríamos decir que una “toma” alternativa más satisfactoria de las modernidades coloniales exige de nosotros pensar a través de categorías heredadas y llegar a producir versiones alternativas y más completas de los ámbitos de género de lo público y lo doméstico, los conceptos de personalidad y de lo cívico-político y, de hecho, de esa categoría, terriblemente convertida en un fetiche, del Estado moderno, de preferencia construida en los lenguajes accesibles de historias escritas en la vena etnográfica, más que en la “lengua-poder” de la teoría literaria. Haciendo a un lado mis preferencias, debemos, en cualquier caso, cuidarnos de la comodidad de dejarnos llevar de las variaciones ejecutadas según un tema maestro. La lucha por evitar que todas las modernidades se vean igual no puede ser sin más cuestión de audaz improvisación.

El directo estilo de Partha Chatterjee apenas deja lugar para divagar y hacer oportunos apartes. Al mismo tiempo, es la claridad misma del propósito y la refinada ejecución lo que apuntala las dificultades de su ensayo. Su manera de sintetizar las variadas historias que examina, mos-

⁹¹ *Ibid.*, p. 51-52.

trando cada paso como la irrevocable secuela del anterior (casi demasiado linealmente), instrumenta y es instrumentada por una construcción de similitudes y diferencias entre los elementos de estos cuentos, en buena medida en términos de un marco algo limitado (y limitante) de contrastes entre las percepciones míticas y las concepciones modernas de “nación-idad”, engastadas en articulaciones separadas del pasado. Estas historias se apropian a una narración maestra, y sus diferentes patrones, escandalosos colores y muchos matices se plasman en un conjunto solemne de diseños contrastantes en blanco y negro, y todo contribuye al relato de Chatterjee. Esto tiende a oscurecer y velar los caminos alternativos relativamente inexplorados de los pasados producidos como parte de las modernidades coloniales. Así, la cualidad de unívoco de la concepción de Chatterjee de “*la forma* de la memoria histórica” antes de la implantación de los modos europeos modernos en la mentalidad de los bengalíes educados conduce a la afirmación según la cual “no parece haber mucha diferencia en el modo de pensamiento histórico” entre la historia puránica de principios de la primera década del siglo XIX de Mrin-tunjay, el pandit de sánscrito y la historia mítica de Munshi Alimaddin, el poeta musulmán de Barisal encaramado en el estilo *puthi* de las coplas aldeanas.⁹² Ciertamente saludo y apruebo la política en esto —mucho más evocadora, por ejemplo, que los habituales montajes endulzados con sacarina de invocaciones de “sincretismo” en India— en estos tiempos (nuestros) de fundamentalismos en competencia, desde la derecha hasta la izquierda y en el centro. Empero, ¿no hay también una necesidad de atender a las diferencias en el juego de las formas simbólicas que funcionan en estas historias en sus formas no similares de contar el tiempo, imaginar el espacio, configurar lo contemporáneo, construir el apocalipsis y contemplar la redención? Los fragmentos de estos textos citados por Chatterjee sugieren todo esto. De hecho, el ensayo de Chatterjee admite la pluralidad en las concepciones del pasado, pero también sugiere la igualdad de las diferentes formas de imaginar de las varias historias míticas.

En el relato de Chatterjee, lo mítico venía seguido de lo moderno —muy parecido a la noche que sigue al día— y se produjeron nuevas historias en la medida en que “los intelectuales bengalíes se formaban en la nueva educación colonial”, y “los principios europeos modernos de or-

⁹² Chatterjee, “Claims on the past”, p. 14, cursivas mías; p. 17.

ganización social y política se implantaban profundamente en sus mentes”.⁹³ (Chatterjee, un poco como Chakrabarty, parece dar por sentado este proceso de “formación” y no se toma la molestia de ocuparse de cualquier refundición crítica de “los principios europeos modernos de organización política y social”, aparte de las contestaciones más obvias —una vez que se supone que los principios han quedado establecidos— a las formas de conocimiento colonial.) Estas historias modernas rebasan el análisis de Chatterjee. No siempre desecharon por completo los “criterios de la voluntad divina, valores religiosos y las normas de conducta correcta al juzgar el surgimiento y ocaso de los reinos”, incluso en el transcurso de la escritura de la historia del dominio británico en India.⁹⁴ Y sus modos de construcción comparten rasgos críticos y a menudo se enredan en los pasados míticos.

Ahora bien, Partha Chatterjee ha construido un brillante ensayo que nos mueve a considerar varios y complacientes supuestos estatistas y centralistas. Con toda seguridad, de ningún texto por sí solo se puede esperar que haga todos los pases concebibles, todas las tareas posibles. Pero quizá hay aquí una cuestión más importante. La genealogía que Chatterjee hace de la Hindutva, que sigue la modelación hecha en los materiales básicos de la retórica política extremista hindú de hoy hasta el nacimiento mismo de la historiografía nacionalista, a menudo confunde los procesos diversos de construcción simbólica que subyacen en los pasados que ensaya. Estos procesos de construcción simbólica implicaron la aparición y combinación de varias similitudes y diferencias, varias rupturas y continuidades, varias oposiciones y aposiciones, todas constitutivas de las historias nacionalistas. Y estas apariencias y combinaciones se dieron

⁹³ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁴ Tómese por ejemplo este fragmento (ensayado por Chatterjee) tomado de una conferencia dada por Bholanath Chakravarty, la cual articulaba elementos de historia moderna: “Todo tiene sus límites. Cuando la opresión del musulmán se volvió intolerable, el Señor del Universo proporcionó los medios de escape... El regreso de la buena fortuna se inició el día en que la bandera británica ondeó por primera vez en esta tierra... Debe proclamarse en voz alta que fue para bendición nuestra que *isvara* trajo a los ingleses a este país... No puede haber comparación entre el dominio de Yavana y el dominio británico: la diferencia parece más grande que entre la oscuridad y la luz o la miseria y la bienaventuranza”. A mi parecer, los criterios de la voluntad divina, los valores religiosos y las normas de la conducta correctos al juzgar el surgimiento y ocaso de los reinos están todos presentes aquí (*ibid.*, p. 20).

en puntos y coyunturas y en patrones y formas en escasa medida ordenadas según el omnímodo marco genealógico de Chatterjee.

Los ensayos de David Arnold y David Hardiman están animados por un conjunto de preocupaciones bastante diferentes. Las dificultades principales de estos ejercicios también son de otro orden. Al mismo tiempo, estas dificultades no son ajenas a las más amplias cuestiones de la descripción histórica de los estados y culturas coloniales. David Arnold, me parece, se queda a poco de explorar la varias implicaciones de “la colonización del cuerpo”, una frase preñada de posibilidades y en consecuencia no trabaja adecuadamente “el discurso central alrededor del cuerpo del prisionero indio y su importancia para la colonización más amplia de la sociedad india”. A su vez, David Hardiman no avanza lo suficiente al articular las mentalidades del colonizador y del colonizado. Nos preguntamos acerca de los marcos de referencia mediante los cuales los jefes *bhil* (y otros *dangis*) comprendieron las concesiones y *dar-bars*, escritas y montadas por sus nuevos gobernantes. Nos quedamos en la incertidumbre y preocupados por las afirmaciones de Hardiman acerca de la aparente falta de lógica que caracterizaba la ideología y la práctica de la protección forestal de los funcionarios ingleses, en particular cuando llegaron a echar la culpa a los *dangis* de la destrucción “nativa” de los bosques. (Seguramente, las ideologías y prácticas de los gobernantes no están completamente privadas de un cierto orden de lógica y racionalidad, incluso cuando sólo están culpando a los “primitivos”.) Y nos sorprende la afirmación final de la existencia de dos mentalidades subalternas ampliamente contrastadas (la de los *bhils* y la de los *konkans*), en vista de la casi ausencia de un trabajo sobre las genealogías y desenvolvimiento de estos conjuntos mentales en el ensayo.

CONCLUSIÓN

Tras el primer entusiasmo suscitado por el nuevo privilegio otorgado a la poscolonialidad en los medios académicos, y tras la agitación provocada por los imperativos actuales del multiculturalismo en estas arenas, es fácil pasar por alto la manera en la que, con el tiempo, el proyecto Subaltern Studies ha animado y articulado diferentes perspectivas, desde las historias desde abajo hasta las propuestas poscoloniales. Con toda seguridad, en la elaboración de estas perspectivas distintivas por parte de

Subaltern Studies, es posible detectar lo que alguna vez estuvo en una condición de colonizado, y recobrar la voluntad y recuperar los recursos para representar su propio pasado. No obstante, todavía no debemos cantar victoria. Más bien, los logros mismos de los escritos examinados en este capítulo, me parece, sugieren la necesidad de articulaciones más plenamente alternativas de significados de nación y estados de la mente, de culturas coloniales y otras modernidades. Tales relatos etnográficos e históricos se necesitan no sólo para trazar mejor las veredas imaginativas de las prácticas humanas, incluyendo los oscuros callejones y los lóbregos submundos de los pasados, sino también para volver a dibujar las fronteras conceptuales y las intrincadas relaciones entre lo modular y lo cotidiano, fragmentos y centros, estados y comunidades. Es éste un desafío fundamental, levantado ante cualquier resolución para volver a pensar la historia hoy día, en particular cuando reconocemos que los escritos acerca de sujetos subalternos no deben dar por sentadas sus propias perspectivas críticas.

3. HISTORIA E HISTERIA

Mientras las últimas dos décadas han visto una prodigiosa producción de estudios académicos críticos sobre el sur de Asia, estos años también han presenciado el encumbramiento de una encarnación cada vez más intolerante del nacionalismo hindú en India.¹ Clasificado bajo la etiqueta genérica de Hindutva, esta nueva articulación de la militancia cultural hindú está estrechamente ligada a procesos de las relaciones del poder institucionalizado del Estado indio moderno. De hecho, en el fondo de esta instrumentación y escenificación del Hindutva hoy día, yacen la coordinación y contradicciones de las visiones y voces de una aglomeración de organizaciones de la derecha hindú, principalmente el partido Bharatiya Janata, el Rashtriya Svayamsevak Sangh, el Vishwa Hindu Parishad y el Shiv Sena.² Como se sabe, la ideología y práctica del Hindut-

¹ Ha habido un crecimiento exponencial de los escritos sobre la política y los procesos de la militancia cultural hindú en India. No es de sorprender, por tanto, que estos análisis se hayan diferenciado ampliamente tanto en sus énfasis como en su calidad. No viene al caso hacer una reseña de esta literatura aquí. Más bien, a lo largo de este capítulo, me referiré a algunos importantes escritos que aportan una resonancia crucial e implicaciones críticas respecto a mis propios argumentos y énfasis.

² Esto no significa negar las diferencias, fisuras, tensiones y contradicciones internas dentro del Hindutva contemporáneo, las cuales destacan perfectamente —aunque con diferentes énfasis— en dos libros recientes de Thomas Hansen y Christophe Jaffrelot. Tampoco significa sugerir que el nacionalismo cultural hindú de la actualidad sea sólo una “conspiración de la elite” por parte de los mercaderes del poder político del BJP y sus afiliados, suposición que es desafiada hábilmente por Amrita Basu. (Doy por sentado que mi postura queda clara en parte por la conjunción de las palabras “instrumentación y escenificación”, “coordinación y contradicción”.) Dados los objetivos de este capítulo, mi esfuerzo se dirige a destacar la importancia de las relaciones del poder político del Estado en la divulgación más amplia y el imaginario social del Hindutva. Aquí el Estado y sus estrategias no se proyectan como si fueran externos y autónomos, fuera de la sociedad, una tendencia que persiste en los escritos acerca “tanto de la historia, así como del estado presente de los asuntos comunales en la India”, como nos recuerda Peter Van der Veer. Más bien, mi propuesta analítica prolonga los énfasis de Van

va apuntalaron la destrucción de la mezquita Babri Masjid en la ciudad de Ayodhya, al norte de India, el 6 de diciembre de 1992, y la violencia sectaria en gran escala que siguió a este suceso. También es reconocido ampliamente que los reclamos sobre la historia han sido de una importancia central para los llamados que intentan establecer a la derecha hindú como el verdadero repositorio de una tradición hindú inmemorial y la vanguardia esencial de una moderna nación hindú. Ni las nuevas historias del sur de Asia y sus desafíos teóricos, como tampoco la agresiva construcción y asiduo cultivo del pasado dentro del nacionalismo hindú están exentas de ser sometidas a lecturas críticas.³

der Veer sobre el Estado como “una serie de disciplinas para ordenar la sociedad que a menudo entran en conflicto entre sí”. Por una parte, es de importancia crucial atender a los procesos mediante los cuales las relaciones de poder parecen tomar la forma de estructuras externas, a la vez que quedan interiorizadas como disciplinas, tanto en los modelos académicos como en los órdenes sociales. Por la otra, resulta importante reconocer que tales procesos de interiorización y exteriorización nunca se terminan: siempre son diferidos, siempre desplazados, tanto por la inestabilidad inherente del poder como por las refundiciones del poder mediante otros filtros, unidos pero diferenciados, de los sujetos/comunidades. Thomas Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, 1999; Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, 1996; Amrita Basu, “Mass movement or elite conspiracy? The puzzle of Hindu nationalism”, en David Ludden (ed.), *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, 1996; y Peter Van der Veer, “Writing violence”, en D. Ludden (ed.), *Making India Hindu*, pp. 261, 263.

³ Para efectos de este capítulo, además de fuentes secundarias, consulté varios folletos del Vishwa Hindu Parishad que compré y recopilé en la ciudad de Nagpur a mediados de los años noventa. También en ese lugar realicé algo de trabajo de campo entre adeptos del Hindutva de clase media. Los folletos consultados van desde: 1) antologías de historias verdaderas para niños y adolescentes, a 2) discusiones de la *rashtra* (nación) hindú, la *bhagwa dhvaj* (bandera azafrán), distorsiones del secularismo y derechos de los hindúes, hasta 3) varias declaraciones sobre la historia de Ayodhya y la importancia del movimiento de inspiración Hindutva en ese lugar. También revelan las tensiones y diferencias dentro de la militancia cultural hindú mencionadas arriba. He aquí algunos ejemplos pertinentes de entre los folletos de inspiración hindú que consulté: 1) Vireshwar Dwivedi, Omkar Bhave y Dr. Ramkumar (eds.), *Bal Bodh Kathaiyan*, Lucknow, 1992; Vireshwar Dwivedi, Omkar Bhave y Dr. Ramkumar (eds.), *Kishor Bodh Kathaiyan*, Lucknow, 1992; 2) A. Shankar, *Vikrit Dharm Nirpekshita aur Bharat ka Bhavishya*, sin lugar ni fecha de publicación; N.H. Palkar, *Bhagwa Dhvaj*, Lucknow, 1991; anónimo, *Hindu Rashtra Kyon*, Lucknow, 1994; V.D. Agrawal, *Hindu Rashtra*, Nueva Delhi, sin fecha; A. Pandya, *Hinduon par Anyay*, Nueva Delhi, sin fecha; A. Pandya, *Desh ke Saath Viswasghat*, Bombay, 1989; anónimo, *Hindu Dharma*

Este capítulo examina un segmento importante de la historia del Hindutva. Se trata del relato de las transformaciones de un dios-rey, Ram. Es la historia de los pasados de un lugar de peregrinación, Ayodhya. El relato y la historia no agotan al Hindutva ni sus historias. No obstante, sugieren las intensas atracciones mutuas entre la homogeneización de una historia en singular y el fetiche de la nación moderna.⁴ La entro-

charya's Warning to Politicians, Nueva Delhi, 1984; véase también, V.K. Malhotra, *Why Image of Bharat is So Bad Abroad*, Nueva Delhi, sin fecha; 3) Satyanarayan Maurya, *Samvaidhanik Bhulen, Tushtikaran, Hinduon ki Rajnitik Nishkriya, Videshi Kshadyantra... Is Ka Sahi Uttar Dharmaraj*, Nueva Delhi, sin fecha de publicación; Devendra Swarup, Arun Shourie, Narendra Mohan, K.R. Malkani, Suryakant Bali, *Ayodhya ka Sach*, Nagpur, sin fecha de publicación; anónimo, *Shriramshila Pujan Vidhi*, Nueva Delhi, sin fecha; Suresh Khare, *Shriram Mandir ka Virodh: Naye Pakistan ki Bhoomi ka*, Nueva Delhi, sin fecha; R.P. Sharma, *Shriram Kar Seva Banam 18 din ka Mahasmar*, Nueva Delhi, sin fecha; R.P. Sharma, *Tithiyon jo Itihas ban Gayi: Shriramjanmabhumi Mukti Sangbarsb*, Nueva Delhi, sin fecha; Santosh Kumar, Anil Joshi, Avnijesh Awasthi y Jainendra Kumar (eds.), *Ayodhya ka Sandesh: Hindu Navoathan*, Nueva Delhi, 1992.

⁴ Sugerir esta conexión también es reconocer que el Hindutva simultáneamente encarna una profunda ambivalencia hacia la modernidad. Thomas Hansen ha afirmado que, a tono con “otras formas de nacionalismo cultural que sostienen que la nación es una hebra única unificadora que siempre, o ya, une ‘al pueblo’, el nacionalismo hindú se caracteriza por una ambivalencia fundamental con relación a la modernidad y su liberación de desencadenamiento de deseos y fragmentación social. Los nacionalismos culturales en general son proyectos de control ideológico, que tratan de dar forma y controlar las siempre impredecibles e inciertas formas sociales generadas por las modernidades capitalistas. El corolario de semejante proyecto de control es marcar el acento en la disciplina y en una cerrada estructura corporativa que intenta realizar la utopía ideológica dentro del microcosmos de la organización. Otro corolario es un énfasis en la fuerza física y el autocontrol: la capacidad de controlar el deseo y la libido propios con el fin de sublimar estos impulsos hacia una dedicación y servicio incondicionales a la causa”. Dentro del nacionalismo hindú, los vínculos entre su producción de una historia homogeneizada y su fetiche de la nación moderna se unen estrechamente a esta ambivalencia, animando y utilizando al mismo tiempo el control ideológico y estrategias disciplinarias. De hecho, otra expresión de esta ambivalencia para con el carácter caótico de la modernidad es la articulación por parte del nacionalismo hindú de un nuevo y alternativo universalismo hindú, el cual no es una mera crítica de Occidente. Más bien, este universalismo alternativo forma “parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto modernizador nacional, mediante un nacionalismo cultural disciplinado y corporativista, que puede darle a la India reconocimiento e igualdad [respecto a Occidente y otras naciones] mediante la afirmación de la diferencia”. La afirmación de la diferencia y la pureza de la civilización hindú y la importancia de una nación moderna fuerte y poderosa van de la mano en esto. Estos énfasis se reflejan en las historias de inspiración Hindutva que se examinan a continuación.

nización del dios-rey Ram como la deidad más importante del Hindutva ha alimentado la creación actual de *lo moderno* hindú. Los reclamos sobre la historia de Ayodhya han apuntalado la construcción contemporánea de lo hindú moderno. En nombre de Ram y mediante los reclamos de la historia, el belicoso Hindutva se ha caracterizado por sus ataques polémicos y físicos contra todos los presuntos enemigos de una comunidad indiferenciada de hindúes, arengas para llevar a cabo la limpieza del cuerpo político de la moderna Bharat (India), librándolo de sus impurezas externas.

HISTORIA HOMOGÉNEA

Poco se puede distinguir entre el terror de Estado y un estado de terror para muchas poblaciones musulmanas (y de casta baja) y varias comunidades cristianas (e indígenas) en la India de hoy. El sello de semejante agresión ha sido el acoplamiento de la palabra escrita y el símbolo oral con imágenes visuales y actos violentos. En esto, los llamados de guerra de la derecha hindú a la beligerancia brutal, que toman cuerpo en discursos estridentes y escritos sangrientos de odio histórico, han sacado partido y manipulado la iconografía popular de los calendarios. Esto ha conducido a transformaciones significativas de las representaciones del dios-rey Ram. Antes vista como una deidad predominantemente benigna, moldeada dentro de los intersticios de tradiciones orales principalmente mediante una repetición, reiteración y refundición de los cantos de poetas santos del periodo moderno temprano, Ram ha sido transformado en los años recientes en un icono del Hindutva, una figura de gran musculatura, militante y moderna, a la vez símbolo y salvador que carga instrumentos de guerra dispuestos de una manera agresiva.⁵ Estas

Hansen, *The Saffron Wave*, pp. 90, 231, *passim*. Véase también, Milind Wakankar, "Body, crowd, identity: genealogy of a Hindu nationalist aesthetics", *Social Text*, 14, 4, 1995, pp. 45-73.

⁵ Véase un examen detallado de las transformaciones de la figura de Ram en Anuradha Kapur, "Deity to crusader: the changing iconography of Ram", en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 74-109. Otras discusiones sobre las relaciones entre el Hindutva y "culturas expresivas" se encuentran en: Richard H. Davis, "The iconography of Ram's chariot", en Luden (ed.), *Making India Hindu*; Victoria Farmer, "Mass media: images, mobilization, and

versiones de Ram como Rambo implican una construcción particular de la historia. Ayodhya ocupa un lugar clave en este juego con el pasado. Red de temporalidad y atemporalidad, Ayodhya, siempre presente y presentada como el hindú desacralizado por el profano musulmán. Al ignorar deliberadamente la diversidad, la discontinuidad y la diferencia en los pasados de este lugar de peregrinación, lo que se revela es una historia bastante singular y sin fisuras de Ayodhya, una historia inspirada por el Hindutva.

Examinemos los elementos principales de este nuevo relato de Ayodhya y su asociación con Ram más detenidamente. En un artículo reciente, Gyanendra Pandey ha identificado los aspectos centrales de las historias construidas por la derecha hindú durante los últimos 20 años.⁶ Estos "melodramas", cuidadosamente trazados, repetidos con asiduidad y escenificados estratégicamente no relatan *un* pasado de la región o del pueblo de Ayodhya. Más bien ensamblan *la* historia de la destrucción de un monumento específico (el templo de Ram, sobre cuyas ruinas se afirma que se construyó la mezquita de Babri) en un lugar en particular (Ayodhya), tanto en el pasado como en el presente.⁷ Las nuevas narraciones han logrado un rompimiento con la cualidad "metafórica" de relatos anteriores de los pasados de Ayodhya, en los que Ram y Ayodhya eran ambos metáforas que "significaban bastante más que la verdad literal" del dios-rey o de la ubicación geográfica e histórica de esta capital. Así, en lugar de los pasados "metafóricos" an-

communalism", en Ludden (ed.), *Making India Hindu*; Peter Manuel, "Music, the media, and communal relations in north India, past and present", en Ludden (ed.), *Making India Hindu*; Thomas Hansen, *The Saffron Wave*, especialmente pp. 172-181; Philip Lutgendorf, "Ramayan: the video", *The Drama Review*, 34, 1990, pp. 127-176; Barbara Miller Stoler, "Contending narratives: the political life of the Indian epics", *Journal of Asian Studies*, 50, 1991, pp. 783-792; Van der Veer, *Religious Nationalism*, pp. 165-191; y Philip Lutgendorf, *The Life of a Text: Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas*, Berkeley, 1991.

⁶ Gyanendra Pandey, "Modes of history writing. New Hindu history of Ayodhya", *Economic and Political Weekly*, 18 de junio de 1994, pp. 1523-1528. Reorganicé los argumentos y materiales ensayados por Pandey, y hago explícitas mis discrepancias respecto de sus análisis en los lugares pertinentes en la primera parte de este capítulo. Además, la amplia variedad de folletos del Vishwa Hindu Parishad que consulté se citan más adelante.

⁷ Véase, por ejemplo, Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991.

teriores, ahora están cuadradas historias “reales” que afirman precisamente presentar la verdad “literal” y “comprensiva”.⁸ Por una parte, esta nueva narración está a tono “con gran parte del ‘moderno’ esfuerzo indio que desde el siglo XIX intenta establecer la historicidad, racionalidad y masculinidad —en pocas palabras, la ‘mayoría de edad’, en términos occidentales— de la India y sus religiones...”. Por la otra, lleva el “positivismo y literalismo” del fetiche del Estado moderno a nuevos extremos.

Hay dos movimientos específicos y simultáneos en el centro de la articulación de estos relatos “alternativos” de Ayodhya. En primer lugar, la “verdad de los hechos” se reafirma por la “certeza de la fe”, y el pasado “llega a ser representado con precisión ‘científica’ —cifras, fechas, lugares geográficos— lo que es un testimonio de la verdad literal de esta ‘historia’”.⁹ De hecho, el montaje de la “cientificidad” de estas historias empieza por sus títulos, títulos que inequívocamente proclaman que sus contenidos son relatos “fidedignos” y “auténticos” y, como prueba adicional, hacen alarde de los méritos académicos de sus autores, quienes están convenientemente provistos de maestrías y doctorados en arqueología e historia. Mediante un ensayo de cronologías, citas de cifras, fechas y horas precisas, se busca consolidar la arrogación de autoridad y autenticidad dentro de estos relatos, por ejemplo: “Hubo 76 batallas peleadas por los hindúes contra los musulmanes entre 1528 y 1932 [para la liberación del templo de Rama que había sido convertido en mezquita] en Ayodhya” y “El 9 de junio de 1528 d.C., a las dos de la tarde, Pandit Devi Prasad Pandey [un brahmán que significativamente dio cuenta de 700 soldados del ejército del emperador Baber en sólo tres horas] exhaló su último suspiro”; esto sirve para demostrar lo “concreto” y la “verdad ca-

⁸ Coincido con Pandey acerca del contraste existente entre la “cualidad metafórica” del relato anterior de Ayodhya y el exceso de “literalismo” y “positivismo” inherentes a las nuevas historias hindúes. El ensayo de Pandey, empero, no explora por completo el juego de tropos dentro de estas nuevas crónicas hindúes de Ayodhya. Así, el literalismo mismo y la precisa “cientificidad” —el ensayo y recitación de fechas y cifras y de uno o varios espacios geográficos claramente identificados— que caracterizan estas historias, transforman la metáfora de Ayodhya imbuyéndola de atributos metonímicos y sinécticos. Pandey, “Modes of history writing”; R.P. Sharma, *Tithiyā jo Itihās ban Gayī: Śhrīrāmjanmabhūmi Mukti Sangharsh*, Nueva Delhi, s.f.; N.H. Palkar, *Bhagwa Dhvaj*, Lucknow, 1991, pp. 67-72; James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, 1991.

⁹ *Ibid.*

si palpable” de esta historia. Esta cualidad de “concreto” también se representa en una forma aún más literal ya que lo que tenemos ante los ojos es la historia de un monumento (el “gran templo de Rama en Ayodhya”): la narración empieza con la destrucción de este monumento, pero insiste en ella a cada paso. Así, el pasado monumental de la destrucción y profanación del templo de Rama por los musulmanes y su defensa por los hindúes se vuelve el relato concreto e incontrovertible de la maldad innata de los musulmanes y a la vez queda como la historia real e irrefutable del carácter hindú, del pueblo hindú y de la nación hindú, inherentemente indomables. Tal fijación de la posición de sujeto de los héroes hindúes y de los monstruos musulmanes, trabados en una lucha a muerte a lo largo de la historia, en realidad tiene estrechas afinidades con las más arrogantes fantasías imperiales y concepciones coloniales de las inmutables culturas e historias “nacionales” de los pueblos “nativos”. No es de sorprender, por ello, que las nuevas historias hindúes de Ayodhya sean también fundamentalmente ahistóricas, ya que no dejan lugar a los procesos —cambio y desarrollo— en los pasados de sus protagonistas, como tampoco al contexto histórico en su repetición sin fin de rencorosas historias de ataques “extranjeros” musulmanes y de las verdades eternas del valor “nativo” hindú.¹⁰

Esto me lleva al segundo movimiento que articula la crónica de Ayodhya presentada por la derecha hindú durante la última década. Estas historias hindúes no cejan en mezclar y recubrir lo “milagroso” con lo “científico”. La participación divina de Rama organiza el pasado de Ayodhya desde hace 900 000 años (y aun antes) hasta 1995 (y después). En verdad la narración circular de los nuevos relatos hindúes incesantemente une lo mítico y lo arqueológico, lo histórico y lo contemporáneo para producir uniformidad en diferentes órdenes temporales. Esta uniformidad para nada se contradice con la insistencia de la historia hindú en la verdad literal de sus afirmaciones. Más bien la uniformidad de diferentes concepciones del tiempo y la literalidad de lo que se afirma es verdad funcionan juntas en estos relatos para indicar un único objetivo apocalíptico: la resolución del conflicto —determinado tanto por la lógica de la leyenda como por la del “tiempo realista histórico”— entre

¹⁰ Sobre “contexto” y “proceso” como características distintivas de la historia como “disciplina”, véase E.P. Thompson, “Folklore, anthropology and the discipline of history”, *Indian Historical Review*, 3, 1977, pp. 247-266.

hindúes y musulmanes en el aquí y ahora.¹¹ Esta resolución, a su vez, no es otra cosa sino la “comunidad hindú” que se realiza mediante la conquista del poder de Estado, la “nación hindú” *convirtiéndose* en el “Estado hindú”.

CUESTIONAMIENTO DE LA HISTORIA

¿Cómo cuestionar esta asidua construcción de la historia de la derecha extremista hindú?¹² La reacción dominante de la izquierda liberal, encabezada por historiadores de la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi, ha consistido en entablar un “debate público” sobre las afirmaciones de la derecha hindú acerca del pasado de Ayodhya.¹³ La estrategia principal aquí ha sido argumentar que tales afirmaciones se basan en una deformación de “hechos” históricos.¹⁴ Esta corriente crítica revela algu-

¹¹ En mi opinión, el análisis de Pandey de los principios de construcción del nuevo relato hindú de Ayodhya no incluye un examen de la manera como las estrategias de esta historia, para autentificar la narración y asumir una voz colectiva de autoridad, se relacionan con los varios y más amplios modos de lectura y apropiación, escritura y construcción de textos y pasados. Estos modos de lectura y escritura se enraizan en diferentes convenciones de alfabetización de clase media que dan forma a la religiosidad y lo “religioso” y a varias versiones populares de discurso religioso. Un análisis en esta dirección habría permitido a Pandey explorar cómo una narración circular que gira sobre sí misma puede sin embargo contar una historia con un principio, un desarrollo y un final, idea a la que Pandey hace alusión pero que no desarrolla. Un examen de algunas de estas cuestiones, en un contexto diferente, se halla en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, 1998, capítulo 7 y capítulo 6 de este libro también. Una evaluación crítica de algunas de las maneras en que los historiadores indios contemporáneos, incluyendo a Pandey, han examinado el tiempo y la historia en la modernidad se puede consultar en el capítulo 1 de este libro.

¹² Los estudios sobre la derecha extremista hindú se han multiplicado enormemente en los últimos años. Doy dos ejemplos representativos tomados de textos que han tratado de manera específica el tema de la reciente construcción del pasado de los sectores extremistas hindúes.

¹³ Al mismo tiempo, la naturaleza de la reacción de la izquierda liberal bajo la forma de un “debate público” queda restringida al limitarse a unos cuantos diarios en inglés y aun menos revistas académicas.

¹⁴ Véase Sarvepalli Gopal *et al.*, *The Political Abuse of History*, Nueva Delhi, 1989; Sarvepalli Gopal (ed.), *The Anatomy of a Confrontation: The Babri Masjid-Ramjanmabhu - mi Issue*, Nueva Delhi, 1991.

nas de las selectivas e insidiosas formas en que la derecha extremista hindú se las ha arreglado para moldear la historia. Al mismo tiempo, las principales dificultades de este enfoque también se derivan de privilegiar la “evidencia histórica” de manera que la historia se vuelve la piedra de toque de la verdad, quedando fuera del campo de las preferencias políticas y del poder político. Esto conduce a un aislamiento implícito de sus historias de la más amplia existencia del pasado como un recurso poderoso y negociable. De ahí se sigue el que no parezca haber un claro reconocimiento de parte de estos historiadores de sus propias preferencias políticas al escribir la historia. Así, por un lado, sus argumentos no cuestionan la categoría de la “nación” india como algo recibido (encasillando toda la discusión dentro de un consenso liberal heredado que se ha desarrollado alrededor de esta categoría), y, por otro lado, dichos argumentos se inclinan hacia una construcción de la historia claramente tendenciosa y en ciertos aspectos falsa.¹⁵ Su esfuerzo por ordenar los registros históricos deriva así hacia una historia alterna, homogeneizada y saneada, del centro de peregrinación de Ayodhya.¹⁶

No es de sorprender, por ello, que este enfoque dominante también esté cerca de aceptar los desafíos planteados por otra reacción a la historia presentada por la derecha extremista hindú, reacción delineada en un importante ensayo (en bengalí y en inglés) de Partha Chatterjee. Ahí se trata de construir una “genealogía” de los reclamos históricos de la Hindutva. Estos reclamos, afirma Chatterjee, fueron originados por actitudes contestatarias hacia los modos de las formas coloniales de conocimiento y se hicieron posibles sólo dentro de las formas modernas de la historiografía. Así, las historias escritas a fines del siglo XIX por los bengalíes de clase media que recibieron una educación inglesa, significaron un rompimiento con el pasado mítico anterior. Lo que articulaba las historias míticas era la voluntad divina y los protagonistas no eran “pueblos” sino dioses, demonios y reyes; en estas historias el mito, la historia y lo con-

¹⁵ Para un examen más amplio de estos problemas, véase Peter Van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley y Los Ángeles, 1994, pp. 157-164.

¹⁶ Para argumentos dentro de la reacción de la izquierda liberal hacia las historias hindúes con acentos algo diferentes, véase Neeladhari Bhattacharya, “Myth, history and the politics of Ramjanmabhumi”, en Sarvepalli Gopal (ed.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, 1991, pp. 122-140; y Romila Thapar, “Epic and history: tradition, dissent and politics in India”, *Past and Present*, 125, 1989, pp. 1-26.

temporáneo formaban parte de la misma secuencia cronológica. En cambio, las nuevas historias remplazaron la voluntad divina por la ambición de poder de los mortales, identificaron al musulmán como enemigo y reclamaron para sí el pasado clásico hindú, se sirvieron de las historias británicas al tiempo que desafiaban al gobierno colonial y convirtieron a los autores de los relatos, meros sujetos-pacientes controlados por los sucesos políticos, en sujetos-agentes que de un golpe ejercían el arte de la política y del gobierno y que se identificaban (a sí mismos) como la conciencia de la solidaridad de la nación que supuestamente se hacía patente por sí misma en la historia. Estas historias forman parte del más amplio esquema de las formas modernas de historiografía, “el cual se construye necesariamente alrededor de la compleja identidad del Estado-nación-pueblo”. Es la propia unicidad de la idea de una historia nacional de India —a menudo ligada a los reclamos de la *raison d'État*— lo que siempre tendrá a la mano una historia única de los hindúes.¹⁷ Ahora bien, Chatterjee ha presentado un texto, si bien difícil, sugerente y convincente, con más razón porque su cuestionamiento de la singularidad de una historia nacional de India evoca otras fantasías —vislumbres fragmentarios controlados por una lógica claramente más plural y suposiciones políticas francamente federales— de nación o naciones. Sin embargo, el marco genealógico, muy englobador, de Chatterjee no le permite explorar las formas como los elementos anteriores de las historias hindúes han sido aprovechados y transformados en la construcción del moderno mito de la monstruosidad musulmana y de la virtud hindú en la nueva historia armada por la derecha extremista hindú contemporánea.¹⁸ Los recursos de una bien trazada genealogía de la Hindutva, sin duda valiosos,

¹⁷ Partha Chatterjee, “Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal”, en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994, pp. 1-49, e “Itihas uttaradhikar”, *Baromas*, Calcuta, 12, 1991, pp. 1-24. Véase también de Chatterjee, “The nation and its pasts” e “Histories and nations” en su libro *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993. Para investigaciones recientes acerca del surgimiento de la idea de la nación hindú y de los escritos de los primeros ideólogos hindúes extremistas, véase Gyanendra Pandey, “Which of us are Hindus?”, en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 238-272; Tapan Basu et al., *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, Delhi, 1993.

¹⁸ Otros problemas subyacentes de la estructura genealógica englobadora de Chatterjee se examinan en Saurabh Dube, “Past matters and present moulds”, *The Book Review*, 19, 2, 1995, y en el capítulo 1 de este libro.

me parece que no cuestionan adecuadamente la oscura y terrible inmediatez de las virulentas historias hindúes de la actualidad.

Hace muchos años, Walter Benjamin reconocía una fuerza similar de urgencia y crisis de la historia en el contexto del ascenso del fascismo en Europa:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como realmente ha sido” [Leopold von Ranke]. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.¹⁹

Desde luego este fragmento da mucho que pensar, especialmente en estos tiempos nuestros de crisis general de la voluntad política radical y del ascenso de fundamentalismos de derecha.²⁰ Al mismo tiempo, al invocar a Walter Benjamin, mi propósito es subrayar que en lugar de apo-

¹⁹ Walter Benjamin, “Theses on the philosophy of history”, en W. Benjamin, *Illuminations* (trad. al inglés de Harry Zohn, editado por Hannah Arendt), Nueva York, 1969, p. 253. [Ed. en español: “Tesis de filosofía de la historia”, *Ensayos escogidos* (versión castellana de H.A. Murena), Buenos Aires, 1967, pp. 43-53; cita en la pág. 45.]

²⁰ Así, Michael Taussig, al explicar este pasaje, afirma: “Al sondear con toda intención áreas hasta ahora poco exploradas del control político, Benjamin también incitaba a sus colegas marxistas a considerar con más profundidad su propia fe implícita en una visión mesiánica de la historia, enfrentar esa fe de una manera consciente y tomar en consideración para su activismo el poder de la experiencia, imaginaria y ánimo social al construir y desconstruir la conciencia política y la voluntad de actuar políticamente”. M. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing* Chicago, 1987, p. 368. Para una crítica de la interpretación más amplia de Benjamin que hace Taussig y una lectura más bien distinta del pensador marxista, véase Roger N. Lancaster, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York, 1988, pp. 207-208 y *passim*.

yarse en suposiciones tácitas que se refieren a la naturaleza transparente y verdad inherente de la “evidencia histórica”, los hechos y la información tienen que unirse al ámbito menos consciente de las imágenes y al mundo de la imaginación popular. Esto es particularmente cierto en relación con nuestras conscientes preferencias políticas e intentos por examinar las historias fundamentalistas hindúes. Todo esto también quiere decir que nuestras interrogaciones históricas, discusiones políticas o genealogías foucaultianas (como quiera que llamemos a estas prácticas) tienen que reconocer y aprovechar la urgencia y la inmediatez de recuerdos que brillan en los momentos de oscuridad y peligro que definen nuestro aquí y ahora. Pero por lo mismo, tampoco es momento de discutir acerca de las falacias de los liberales y de la izquierda. Una versión anterior de este capítulo, escrita en hindi como un texto político deliberadamente consciente, participó en el “debate público” iniciado por los historiadores de corte liberal-izquierdista en India, aunque haya importantes diferencias de énfasis.²¹ En este capítulo también se aprovecharon los argumentos que se manejan en la lucha por contrarrestar la idea de una historia nacional única que elimina visiones de pasados más bien plurales. Los argumentos que se prueban aquí evitan una construcción de la historia saneada y homogeneizada, y en cambio destacan ciertos problemas relacionados con los algo fragmentados pasados de Ayodhya a lo largo de los últimos cuatro siglos.

HISTORIA FRACTURADA

El reclamo genealógico de la derecha hindú según el cual Ayodhya pertenece exclusivamente a un linaje único de fieles de Ram se basa en la mala fe. La metáfora misma de una sola familia busca ocultar las diferencias y esconder las ambigüedades dentro del hinduismo. Pero dejemos de lado este problema y pasemos al centro de peregrinación que se considera como el lugar de nacimiento de Ram. Ayodhya es un espacio sagrado para varias tradiciones religiosas diferentes. Los budistas identifican a Ayodhya como el antiguo Saket: según la tradición local Buda meditó ahí; se cuenta entre las más antiguas ciudades mencionadas en

²¹ Saurabh Dube, “Ayodhya ke atect”, en Rajkishore (ed.), *Ayodhya aur Uske Aage*, Delhi, 1993. El presente texto es una versión ampliada y reescrita en gran parte, que se enriqueció con los detallados comentarios de David Lorenzen.

las escrituras budistas y alberga un antiguo monumento budista en Maniparvat. Ayodhya es también un lugar de peregrinación para los devotos de la fe jain: los digambers, así como los svetambers —las dos ramas principales de la secta— creen que Rishabdev, su primer *tirthankar* (maestro), nació ahí. Hoy la ciudad tiene varios templos importantes de la secta jain. La importancia religiosa de Ayodhya para los musulmanes proviene de su creencia popular según la cual Noé fue sepultado en una tumba en ese lugar. Viene a cuento el que incluso la reina Victoria fue acogida en el olimpo hindú en Ayodhya. La estatua de la reina estaba en un parque que llevaba su nombre y es interesante notar que ahora se llama Parque Tulsi (de Tulsidas, un poeta santo medieval tardío que popularizó la leyenda de Ram en lengua vernácula). Según una leyenda local, cuando Nal, un general de Ram, se enamoró de una joven que vivía en aquellos parajes, su señor vaticinó que sus hijos cobrarían fama y gobernarían el mundo en la *kaliyuga*, la era del mal en la cronología clásica hindú. Cuando los británicos dominaban lo mares, los peregrinos que iban a Ayodhya adoraban a la reina Victoria, madre simbólica de los británicos y una posible reencarnación tardía de la joven de Ayodhya cuyo ascenso a las embriagantes alturas había sido predicho por Ram. ¿Acaso plugo finalmente a la adusta reina su deificación en una lejana y polvorienta ciudad? Estas leyendas quizá tengan alguna relación con el gran prestigio de que Ayodhya goza por ser identificada como el lugar de nacimiento del dios-rey Ram. Al mismo tiempo, incluso esta identificación no está completamente libre de ambigüedades. Ayodhya es un lugar sagrado tanto para los sacerdotes brahmanes tradicionales como para los ascetas pertenecientes a la orden ramanandi. Los *pandas* (sacerdotes) y la categoría abierta de *sadhus* (ascetas), que presiden un centro ritual brahmán y un centro monástico espiritual, respectivamente, destinan cada quien diferentes usos a Ayodhya. De hecho, los intereses e identidades de estos especialistas religiosos, según ha mostrado Peter Van der Veer, han cambiado con el tiempo a resultas del proceso de formación del Estado y del cambio socioeconómico de la sociedad del norte de India.²² En pocas palabras, en vista de la intensa comercialización de Ram

²² Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, 1989. La magnitud de mi deuda hacia este impresionante estudio histórico-etnográfico enfocado sobre Ayodhya es evidente a lo largo de este capítulo.

hoy día, es fácil olvidar que Ayodhya se ha caracterizado por la congruencia de intereses religiosos de grupos variados y diferentes especialistas de lo sagrado.

Las fantasías políticas contemporáneas de los traficantes de poder que empañan a Ram actualmente congelan el pasado en el momento en que, según la leyenda-historia, la Babri Masjid (mezquita) se construyó sobre las ruinas del templo situado sobre la cuna de la deidad. Las fábulas populares hindúes del pasado, empero, tejen un tapiz más rico. La historia local presenta el lugar de nacimiento de Ram como un sitio frecuentado por ascetas hindúes y musulmanes, adonde los feligreses comunes de ambas fes llevaban a sus hijos para asegurarles una larga vida. De manera similar, el santo musulmán Khwaja Fazal Abbas Ashkhan, a quien se debe principalmente la construcción de la mezquita de Babri, tiene un papel ambiguo, si no es que algo contradictorio, en el pasado de Ayodhya. Según una leyenda local popular, el faquir (santo) Khwaja era un discípulo del asceta hindú Syamanand que logró sus objetivos de yoga —un conjunto de prácticas para disciplinar la mente y cuerpo que ha existido en los márgenes de la ortodoxia— exclamando un *mantra* (conjuro) musulmán, lo que es un testimonio de la naturaleza altamente sincrética de las tradiciones religiosas populares. Enseguida, Khwaja Fazal Abbas Ashkhan se unió a otro santo musulmán, Jalal Shah, para aconsejarle a Baber, primer emperador mogol, que el templo de Ram en Ayodhya debía ser destruido para construir una mezquita en su lugar.²³ Al mismo tiempo, sigue la leyenda, después que Mir Baqui, general de Baber, falló en repetidas ocasiones sus intentos de construir la mezquita una vez que el templo fue destruido, el santo Khwaja soñó que la mezquita *no* debía ser construida sobre el lugar sagrado del templo. Entonces pensó en un sitio un poco detrás del *garbha* (lugar sagrado). La voluntad del santo condujo entonces a la construcción de la mezquita de

²³ Esta leyenda, recogida por Van der Veer en los años setenta, fue incorporada desde entonces (de una manera suficientemente selectiva y saneada) por la Vishwa Hindu Parishad a su historia de la nación hindú. Esto definitivamente politiza el asunto de maneras siempre nuevas. Al mismo tiempo, trato de demostrar que no podemos ignorar por timidez estas leyendas locales. Incluso la más militante y parcial de estas leyendas presenta una imagen del pasado más rica que la historia de la derecha hindú. Estos fragmentados relatos locales, así, pueden servir como medios para investigar dos principios estructurados de construcción de grandiosas narraciones homogeneizadas. Véase Van der Veer, *Religious Nationalism*, p. 161.

tal manera que el lugar sagrado del templo quedara abierto y formara un pozo en el que los hindúes depositaron flores durante siglos.²⁴ Finalmente, pruebas documentales fragmentarias que datan de los siglos XVI, XVII y XVIII revelan que el culto hindú continuó en ese lugar bajo el gobierno mogol. Un viajero europeo, William Finch, por ejemplo, visitó Ayodhya en algún momento entre 1608 y 1611 y escribió una breve descripción de lo que vio:

Una ciudad de antiguo esplendor, hogar de un *potan* [pathan: musulmán], ahora casi en ruinas, el castillo construido hace cuatrocientos años. Aquí también se hallan las ruinas del... castillo y casas [de Ram], a quien los indios tienen por un gran dios, pues dizque encarnó para ver el *tamasha* [teatro] del mundo. En las dichas ruinas quedan ciertos brahmanes, los cuales toman por escrito los nombres de todos los indios que se lavan en el río que corre a la vera, la cual costumbre, dicen que ha continuado cuatro *lacke* de años (que es lo mismo que 394 500 años antes de la creación del mundo).²⁵

En oposición a las historias de la derecha hindú, es importante señalar que este relato, así como otros documentos, revela que bajo el dominio mogol los peregrinos hindúes visitaban Ayodhya y los brahmanes actuaban como sacerdotes rituales para sus *jajmans* (patrones del sacrificio), estos últimos reyezuelos y señores terratenientes del norte de India.²⁶ No se trata de sugerir, claro está, que una tolerancia inherente hacia otras religiones había sido esencial y necesariamente incorporada a la estructura del reino mogol. De hecho, en vista de los debates actuales sobre la noción de secularismo en el contexto indio, es importante reconocer la estrecha relación entre religión y política. Éstas estaban unidas inextricablemente de diferentes formas bajo variadas versiones de poder real hindú e islámico. Sólo quiero sugerir que las leyendas locales y la exigua evidencia documental del pasado dan indicios de patrones más abigarrados en las continuidades de las fábulas y la fe en Ayodhya durante el dominio mogol que los que se pueden encontrar en una visión de la historia que

²⁴ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 20-21.

²⁵ W. Foster (ed.), *Early Travellers in India, 1583-1619*, Londres, 1921, citado por Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 211.

²⁶ *Ibid.*, pp. 211-214.

mantiene fija la mirada en un único momento de destrucción para borrar la vida y dar su aprobación a la muerte.

El surgimiento de Ayodhya como un centro de peregrinación de importancia tuvo que esperar hasta el siglo XVIII. Éste se dio sobre la base de una consolidación del imperio mogol en el siglo XVII, lo que trajo consigo una expansión de las comunicaciones. Con ello se estimuló un crecimiento del comercio, así como de las peregrinaciones hindúes. De hecho, ambos fenómenos estaban estrechamente ligados. Los trabajos de Bernard Cohn y Chris Bayly han mostrado que durante el siglo XVIII diferentes grupos de ascetas combinaban el poder militar y comercial para usar el ciclo de peregrinación desde Haridwar en el norte, pasando por la llanura del Ganges, hasta Jagannath Puri y Bengala en la costa oriental, como una extensa red comercial. Estos grupos unían entre sí áreas proveedoras y de consumo en las zonas estables y productivas, suministraban protección en los terrenos y caminos difíciles que conectaban dichas áreas y usaban sus ahorros corporativos con gran eficiencia. Durante el siglo XVIII las órdenes ascéticas se consolidaron como los principales comerciantes y como los grupos prestamistas y propietarios dominantes en varias partes del norte de India.²⁷ Entre los más importantes de estos grupos ascetas itinerantes se contaba a los ascetas ramanandi, quienes actuaban como comerciantes —ocupándose tanto del intercambio de productos como de prestar dinero— y como empresarios militares. Fueron los ramanandis quienes “redescubrieron” Ayodhya en el siglo XVIII, y la erigieron en un importante centro de peregrinación.

Hasta el siglo XVII la mayor parte de los ascetas ramanandi se concentraba en el occidente de India, en particular Rajasthan. Durante el siglo XVIII el territorio y la red de operaciones de esta orden de ascetas se expandió por toda India. Llegaron a establecer monasterios en el actual Uttar Pradesh, Bihar y en la región Terai de Nepal. En Ayodhya, los *akhas* (divisiones de ascetas combatientes) ramanandi aparecieron por vez primera en los albores del siglo XVIII y rápidamente aumentaron de nú-

²⁷ C.A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, 1983; Bernard Cohn, “The role of Gosains in the economy of eighteenth and nineteenth century, upper India”, *Indian Economic and Social History Review*, 1, 1964, pp. 175-182. Acerca de la larga tradición de violencia ascética organizada en India, véase David Lorenzen, “Warrior ascetics in Indian history”, *Journal of the American Oriental Society*, 98, 1978, pp. 61-75.

mero en el curso de las siguientes ocho décadas. Este proceso, al que contribuyeron las actividades de los ascetas ramanandi como comerciantes y mercenarios, corría paralelo a su “redescubrimiento” de los sitios sagrados asociados a las leyendas de Ram y su esposa Sita. Richard Burghart ha mostrado cómo Janakpur fue identificado como el lugar de nacimiento de Sita, así como el lugar de su matrimonio con Ram, y cómo llegó a establecerse como un importante centro ramanandi. Esto implicaba: la creencia de que Janakpur había desaparecido en una época anterior; su redescubrimiento mediante una visión celestial por Sur Kisor —un asceta de Jaipur—; una lucha por el espacio sagrado contra la secta rival dasnami que ya se había establecido en el lugar; un desplazamiento de las formas de culto preexistentes para establecer la supremacía de los mitos e iconos ramanandis, y finalmente la consecución del apoyo y patrocinio de los gobernantes locales.²⁸ Por supuesto que todo esto no era exclusivo de los ramanandis o limitado a Janakpur. El trabajo de Charlotte Vaudeville subraya el desarrollo de procesos muy similares en Braj, en Uttar Pradesh, cuando la Madhav Gauriya, una comunidad de creyentes del dios Krishna provenientes de Bengala, llegó a la región a establecerse.²⁹ El “redescubrimiento” de Ayodhya por los ramanandis en el siglo XVIII pasó a formar parte entonces de un patrón más amplio del mecanismo de expansión de las órdenes religiosas y la construcción de tradiciones en las cuales los lugares sagrados quedaban identificados como perdidos en una época previa y eran reclamados y provistos de nuevos significados. Al mismo tiempo, había un sesgo en la manera particular del “redescubrimiento” de Ayodhya. Como a la ciudad se le asociaba a la leyenda de Ram, la construcción de nuevos templos por los ramanandis en el siglo XVIII se proyectó como una tarea de “reparación” y “restauración”. De hecho, estos templos fueron representados como réplicas esenciales de edificios del tiempo de Ram.³⁰ Si bien una cierta lógica intemporal animaba este proceso de reconstrucción de una Ayodhya prístina, también sucede que los trabajos de los ramanandis no hubieran sido posibles sin

²⁸ Véanse, de Richard Burghart: “The founding of the Ramanandi sect”, *Ethnohistory*, 25, 1978, pp. 121-139; “The disappearance and reappearance of Janakpur”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6, 1978, pp. 257-284; “Wandering ascetics of the Ramanandi sect”, *History of Religions*, 22, 1983, pp. 361-380.

²⁹ Charlotte Vaudeville, “Braj, lost and found”, *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

³⁰ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 142-143.

haberse granjeado el patrocinio de los *nawabs* (gobernantes) musulmanes de Awadh.

Richard Barnett ha mostrado que en el siglo XVIII Awadh sufrió una transformación bajo el gobierno de sus *nawabs*, quienes eran musulmanes chiitas, distintos de los sunitas, mucho más numerosos. La provincia mogol se volvió entonces un Estado “sucesor” regional autónomo que duplicó su tamaño, empezó a alcanzar una identidad histórica y cultural definida y adquirió un poder económico y político considerable. El dominio de los *nawabs* chiitas de Awadh se fundamentaba en buena medida en la exitosa colaboración entre hindúes y musulmanes. La participación hindú en los ámbitos político y militar era absolutamente decisiva. El control administrativo de Awadh estaba en manos de familias hindúes Khatri y Kayasth de escribas y religiosos; y en cuanto a su poder militar, los *nawabs* se apoyaban en una medida considerable en dos grupos de guerreros ascetas, cuyos ejércitos se componían de regimientos de ascetas dasnami naga y de generales *sadhu* (ascetas) gosains. La cada vez mayor importancia y prosperidad de Ayodhya como un centro de peregrinación en el siglo XVIII era consecuencia del patrocinio de la corte de los *nawabs* y de la movilidad ascendente de grupos hindúes en el sistema estatal en expansión de Awadh. Los documentos existentes en poder de sacerdotes brahmanes y ascetas ramanandis en la Ayodhya actual revelan que los *diwans* (ministros principales) hindúes de los *nawabs* construyeron y repararon varios templos. Además, los funcionarios musulmanes de las cortes de los *nawabs* daban ofrendas por los rituales llevados a cabo por los sacerdotes. Por último, fue el *nawab* Safdarjung quien dio tierra ubicada en la colina de Hanuman al grupo nirvana de ascetas combatientes dasnami para la construcción de un templo. Esta donación condujo a la construcción del templo-fortaleza de Hanumangarhi con la ayuda de Tikayat Ray, el ministro hindú de Asaf-ud-Daulah.³¹ Así, se ve que lejos de ser arruinada por el “dominio musulmán”, la expansión de los ramanandis y el crecimiento de Ayodhya a lo largo del siglo XVIII fue estimulado por el patronazgo y carácter de la corte de los *nawabs* musulmanes de Awadh.

También en el siglo XIX se dieron cambios en el carácter de Ayodhya. Durante la primera mitad del siglo el poder de los *nawabs* de Awadh

disminuyó poco a poco debido a la influencia creciente de la Compañía en la política dentro del Estado. Estos acontecimientos, según Van der Veer, llegaron a amenazar la pacífica convivencia de hindúes y musulmanes en Ayodhya. Durante el reinado de Wajid Ali Shah, a mediados del siglo XIX, los dirigentes sunitas empezaron a militar contra los *nawabs* chiitas. En 1855 afirmaron que antes había otra mezquita dentro de los terrenos del templo-fortaleza de Hanumangarhi, el cual debía volver a abrirse por lo tanto para el culto musulmán. Esto tuvo como consecuencia violentos choques entre los ascetas dasnami naga y los musulmanes sunitas. Los nagas mataron a 70 musulmanes; los dirigentes sunitas no dejaron de promover una *jihad* (guerra santa) contra los nagas, lo que era un desafío a las órdenes explícitas del *nawab*. Con este telón de fondo, los británicos, tras anexar Awadh en 1856, pusieron una barda alrededor de la mezquita Babri y levantaron una plataforma del otro lado de la cerca: los musulmanes adoraban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Hubo otros acontecimientos importantes. El patrocinio de los *nawabs* y sus funcionarios fue remplazado por el de reyezuelos y señores terratenientes (hindúes), acorde con un patrón panindio en el que al mismo tiempo que los reyes perdían autoridad política efectiva y se ceñían una “corona de bisutería”, llegaron a invertir grandes cantidades en la construcción y conservación de los templos.³² A diferencia del pasado, estos miembros de la aristocracia terrateniente no protegieron a los ascetas ramanandis; en cambio designaron a sus propios sacerdotes brahmanes en los templos que ellos construían. Al mismo tiempo, la construcción de tales templos se dio a un paso acelerado y se prolongó hasta principios del siglo XX. Para los años treinta la riqueza de estos grupos empezó a menguar, y cada vez menos podían mantener sus templos. Es una ironía que un gran cantidad de ruinas de Ayodhya que se considera pertenecen a los tiempos de Ram haya sido construida de hecho en el siglo XIX.³³

Me ocuparé ahora de lo sucedido en el siglo XX. Son los acontecimientos de este siglo —que desembocaron en la demolición de la mezquita de Babri y sus consecuencias— los que han hecho que Ayodhya haya pasado de ser un “yermo político” a uno de los escenarios políticos

³¹ Richard Barnett, *North India Between Empires. Awadh, the Mughals and the British, 1720-1801*, Berkeley, 1980; Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 37-38, 143-159.

³² Véase, por ejemplo, Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

³³ Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. 38-40.

más disputados en el frente de la política india en los últimos años. Mucho se ha escrito acerca de estos acontecimientos. Vaya lo siguiente a modo de resumen. Hemos visto que los británicos, tras la anexión de Awadh en 1856, pusieron una cerca alrededor de la mezquita de Babri y levantaron una plataforma fuera de la cerca. Los musulmanes rezaban dentro de la mezquita y los hindúes hacían sus ofrendas desde la plataforma. Esta situación se prolongó hasta los primeros años de la independencia de India. Hasta justo después de la Partición e independencia de India, Ayodhya no era un centro de lucha sectaria entre hindúes y musulmanes, aunque ahí tuvieron lugar dos importantes motines, en ambos casos ataques contra la mezquita de Babri llevados a cabo por hindúes, en 1912 y 1934. Todo esto era parte del amplio deterioro de las relaciones hindomusulmanas en la primera mitad del siglo XX. El cambio decisivo se dio a fines de 1949 cuando una imagen de Ram apareció de manera más bien repentina dentro de la mezquita, instalada ahí para apurar los reclamos hindúes sobre el lugar. Para los hindúes esto era un milagro. Para los musulmanes significaba una profanación de su espacio sagrado. Hubo varios disturbios pero la imagen no fue retirada. Posteriormente, a los miembros de ambos grupos religiosos se les prohibió la entrada a la mezquita que era custodiada por la policía. Tanto los dirigentes hindúes como los musulmanes entablaron procesos legales para ganar la propiedad del sitio. Sin embargo no hubo grandes cambios hasta 1984. Ese año, la Vishwa Hindu Parishad incitó a una lucha para reclamar el lugar para la “nación hindú”. Aunque la campaña no arraigó de inmediato, la organización siguió presionando a los políticos. En 1986, tras décadas de tranquilidad del proceso en los juzgados, el juez de distrito y juzgados de área sentenció que el “lugar en disputa” debía ser abierto al público inmediatamente. El asunto adquirió entonces una importancia central para las plataformas de los diferentes partidos políticos. Se convirtió prácticamente en el único objetivo del proyecto político del partido fundamentalista hindú Bharatiya Janata, el cual, como ya se indicó, está estrechamente ligado a la Vishwa Hindu Parishad y a la Rashtriya Svayamsevak Sangh. En 1989 la Vishwa Hindu Parishad inició un programa en favor del culto de los “ladrillos de Ram” que eran llevados en procesiones hacia Ayodhya para construir allí el templo de Ram. Un año después, el partido Bharatiya Janata inició una procesión ritual conducida por su dirigente, L.K. Advani, quien personificaba a Ram, la cual tenía la intención de recorrer 10 provincias de India y culminar en el inicio de la cons-

trucción del templo de Ram en Ayodhya el 30 de octubre de 1990. Advani fue arrestado mucho antes de que entrara en Ayodhya, pero un intento por iniciar la construcción del templo el 30 de octubre con la ayuda de voluntarios de la derecha hindú terminó en choques con la policía. Esta campaña y sus caídos fueron convertidos en un espectáculo audiovisual sumamente organizado por la derecha hindú que condujo a la victoria del partido Bharatiya Janata en las elecciones provinciales de 1991. Fue entonces que una manifestación organizada por la Vishwa Hindu Parishad y el partido Bharatiya Janata desembocó en la destrucción de la mezquita Babri el 6 de diciembre de 1992. Este suceso, junto con otras campañas organizadas por la alianza de organizaciones extremistas hindúes en los años anteriores, ha culminado en disturbios generalizados en los que miles de musulmanes han perdido la vida.³⁴

Otros acontecimientos han tenido lugar en el siglo XX. Durante el régimen colonial se había puesto el acento en las identidades de casta y, en consecuencia, se volvieron más rígidas. Esto ha llevado a la construcción de gran cantidad de templos y albergues para peregrinos para uso exclusivo de castas bajas e intocables desde principios de este siglo. Más que una mera cuestión de movilidad social y una muestra de respetabilidad, esto ha implicado expresar la peregrinación como una forma de devoción: los laicos ramanandis de casta baja—la secta ramanandi conserva las distinciones de casta dentro de su organización interna— tienen por maestro y a menudo por administrador de sus instituciones de casta a un asceta ramanandi perteneciente a su comunidad, en Ayodhya. Por otra parte, el grupo-casta de mercaderes marwari, quienes organizan su patrocinio siguiendo la racionalidad de la organización burocrática y de negocios, cada vez más han remplazado a la elite terrateniente como los benefactores religiosos más importantes de Ayodhya. La piadosa conducta de estos mercaderes implica la reunión de *trusts* religiosos que simultáneamente sirven para entablar y cerrar negocios.³⁵ Está claro que Ayodhya no sólo ha sido investida de múltiples significados, sino que los ha mantenido y generado.

³⁴ Véase sobre esto, de Peter Van der Veer, *Religious Nationalism*, pp. x-xi y 1-11; *Gods on Earth*, pp. 40-42 y “God must be liberated: a Hindu liberation movement in Ayodhya”, *Modern Asian Studies*, 21, 1987, pp. 283-303. Asimismo, véase Pradip Datta, “VHP’s Ram: the Hindutva movement in Ayodhya”, en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, 1993, pp. 46-73.

³⁵ Van der Veer, *Gods on Earth*, p. 42.

FINALES Y PRINCIPIOS

“Parte de la importancia del punto de vista ‘fragmentario’ descansa en esto: que resiste el impulso hacia una homogeneización superficial, y lucha por otras definiciones, potencialmente más ricas, de la ‘nación’ y la comunidad política futura”. Apenas heroicas, estas palabras fueron publicadas cuando las fuerzas del Hindutva destruyeron la Babri Masjid en Ayodhya en el invierno de 1992. En este capítulo he tratado de conjuntar el énfasis de Pandey puesto en la cita con el mandato de Benjamin al historiador para “convencerse de que *incluso los muertos* no están a salvo del enemigo”. Al extender aun más estas orientaciones junto a un énfasis en lo “cotidiano” como una perspectiva analítica, he intentado completar dos tareas. Por un lado, espero haber mostrado que la invocación de las verdades eternas del espacio sagrado del lugar de nacimiento de Ram en la construcción asidua de una historia estandarizada por parte del nacionalismo hindú, es de hecho una reinención de Ayodhya. Semejantes relatos en particular aplanan toda traza de diversidad, discontinuidad y diferencia que de hecho caracterizan los pasados de esta ciudad. Por el otro, he tratado de desentrañar y cuestionar los vínculos mutuos entre la homogeneización de la historia y el fetiche de la nación.

CULTURAS DE LOS MÁRGENES
Y DE COLONIALISMO

4. EL LUGAR Y MOMENTO PROPICIOS

I was in the right place
But it must have been the wrong time...
I was in the wrong place
But it must have been the right time
Dr. John, "Right place, wrong time", 1973.

Nuestros relatos y fragmentos de pasados conocidos y oscuros con frecuencia se enlazan de formas curiosas y peculiares a los muchos pequeños placeres, interludios provocativos y deleites discretos, ecos de canciones e historias, que se entretajan en los ritmos cotidianos de nuestras vidas.¹ Este texto examina cómo se ha trazado el mapa de senderos (imaginativos) y las construcciones de los momentos (propicios) de los ritos de una comunidad subordinada de India central, aspectos de la organización de lo sagrado dentro de una iniciativa de casta baja.

Nótese que no hablo aquí de un movimiento. Un uso sin reservas de esta categoría, me parece, contiene a menudo connotaciones dominantes de una trayectoria predeterminada, una dirección definida y un destino determinado. Los movimientos nacen y mueren según estos patrones y esos mojones. En efecto, incluso usada en nuestras narraciones e intervenciones históricas como un mero instrumento heurístico por estar a la mano y las prisas, la categoría de "movimiento" puede consistir en una petición de principio, sin que por ello se garantice alcanzar un fin. Consta una rigidez a lo que fluye y a menudo excluye la posibilidad de un

¹ En este texto reflexiono sobre material recabado durante mi investigación sobre los satnamis de Chhattisgarh para abordar el tema de las dimensiones de organización e institucionales de "movimientos" religiosos. Algo del material se presenta aquí por primera vez, mientras que lo demás ha sido ensayado con anterioridad en formas más bien diferentes, lo cual se indica en los lugares correspondientes. Agradezco a David Lorenzen sus comentarios y sugerencias.

reconocimiento del carácter ilimitado que puede ser inherente a los sucesos del pasado. Está claro que la incomodidad que se siente al usar esta categoría no se debe tanto a la moda en boga actualmente en los medios académicos de describir los estados de pensamiento y de ser mediante prefijos y guiones (post-estructuralismo, post-feminismo, post-marxismo, post-colonialismo), como a la tarea en sí de construir historias siguiendo la fibra de la etnografía. Son pasados que presentan el fino entramado y el basto tejido del pensamiento y los usos y costumbres humanos, y evocan las brillantes y oscuras pasiones y energías de hombres y mujeres en, a través y más allá del tiempo. Mi examen de las dimensiones de organización de una comunidad religiosa, por tanto, no valora cuestiones de origen o de momentos originarios —lo cual es evidente en tantas de nuestras historias de las creencias religiosas— y no privilegia épocas extraordinarias (por ejemplo, los intensos pero más bien momentáneos dramas de la rebelión religiosa y la revuelta ritual) abstrayéndolas de lo familiar y cotidiano. En cambio, me centro en el campo más bien ordinario de los procesos y lógica de la vida diaria de la organización de lo sagrado entre los satnamis de Chhattisgarh, una extensa región unida por lazos lingüísticos de la India central.

Una segunda observación general se sigue de la primera. Con demasiada frecuencia, los relatos históricos, al basarse en la teoría social y política clásicas, postulan una oposición entre el Estado y la comunidad que lo domina todo. Esto tiende a pasar por alto las muchas y diferentes formas como los símbolos y metáforas del Estado y del ejercicio del poder se explotan y se imbrican en la construcción de las comunidades, cómo forjan sus nociones de orden y sus identidades, legalidades y patologías. Permítaseme aclarar que esto no es una mera invocación —por estar de moda— de la brillante (mas de ninguna manera diáfana) noción de Foucault de gubernamentalidad (*governmentality*), aunque confieso que de este concepto aprendí algo posiblemente de manera perversa y ciertamente idiosincrásica.² Lo que se trata aquí tiene que ver más bien con la crucial importancia de un reconocimiento metodológico, que es al mismo tiempo una necesidad teórica y una necesidad empírica, de la interac-

² Véase, por ejemplo, de Michel Foucault, "Politics and reason", en *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, Nueva York, 1988, pp. 57-85 y "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *Foucault Effects. Studies in Governmentality*, Chicago, 1992, pp. 87-104.

ción y compenetración entre los símbolos del Estado y las formas de las comunidades de nuestros mundos de todos los días. Esta crítica zona de comunicación se urde como un giro interpretativo y una revelación discursiva en la parte final de mi relato de la organización de lo sagrado entre los satnamis de India central. Por lo pronto, quizá haya que añadir un corolario a esto último. Las divisiones binarias pueden parir otras oposiciones. En todo caso, las oposiciones binarias, como bestias incestuosas que son, fraternizan unas con otras. Este ensayo cuestiona implícitamente las oposiciones a las que se subordina todo y las grandes divisiones entre mito e historia, rito y razón, la magia y lo moderno, que descansan en el corazón de las varias tradiciones de teoría social y política que están engastadas en (y son constitutivas de) nuestras muchas modernidades.

Dicho esto, en la narración que sigue empiezo por presentar a los satnamis y disponer algunas señales como ayuda para trazar el curso de la historia según se desenvuelve. Acto seguido, el análisis examina los procesos de rivalidad intersectoria y la apropiación y juego de símbolos que acompañaron el comienzo y formación del Satnampanth, y subraya la lógica cultural de este modo particular de la organización de lo sagrado a principios del siglo XIX. En tercer lugar, retomo la institucionalización de las normas, usos y costumbres, la jerarquía de organización y el orden ritual, las divinidades y creencias del Satnampanth en la segunda mitad del siglo XIX. Finalmente, a manera de conclusión, el ensayo destaca algunos aspectos de las muchas maneras como los símbolos y los recursos del Estado se han visto comprometidos en la creación de nuevas legalidades, la refundición de los signos de la comunidad y la creación de nuevas tradiciones, identidades e historias entre los satnamis del siglo XX.

EL SATNAMPANTH: UNA INTRODUCCIÓN

El Satnampanth fue iniciado a principios del siglo XIX por Ghasidas, un peón de finca, principalmente entre los chamars (en antiguos textos hindúes, talabarteros) de Chhattisgarh. Este grupo, que colectivamente encarnaba el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada, constituía poco menos de la sexta parte de la población de Chhattisgarh. La mayor parte o poseía tierra o estaba en aparcería y trabajaba sirviendo en las fincas. Los chamars y algunos centenares de personas procedentes de otras castas que se unieron a la secta se convirtieron en satnamis.

Los satnamis tenían que abstenerse de comer carne, tomar alcohol, fumar o ingerir ciertas hortalizas —jitomates, chiles, berenjenas— y legumbres rojas. Se les prohibía usar vacas, pero no bueyes, en cualquiera de sus labores agrícolas. El Satnampanth rechazaba a todas las deidades e ídolos hindúes y no tenía templos. Se pedía a los miembros que creyeran sólo en un dios sin forma, *satnam* (el verdadero nombre). No debía haber distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas se inició una *parampara* (tradición) gurú que era hereditaria. El Satnampanth desarrolló un conjunto de mitos, rituales y usos y costumbres que se asociaron a los gurús.

El Satnampanth combinó las características de una casta y de una secta. Esto desbarata los esquemas lógicos de historiadores y antropólogos quienes en general conciben las castas y sectas como categorías binarias. Esta forma de entender las cosas —que incluye la posibilidad de la “degeneración” de las sectas hasta convertirse en castas— es el legado del modelo dominante de Louis Dumont, el cual se basa en la idea de renunciamiento y ascetismo del jefe de familia (*householder*) brahmán: tiende a ignorar las perspectivas del asceta y de las castas que “no han nacido dos veces” y deja poco lugar para las fronteras permeables del jefe de familia y del renunciante y la compenetración en la práctica de los principios de casta y secta.³ Este entramado de principios y características de estas categorías, al mismo tiempo distintas y sobrepuestas, era evidente en el Satnampanth, una formación sectaria que funcionaba para reconstituir el estatus de intocables de sus miembros chamars, incorporándolos como satnamis.

Sin embargo, una aceptación cultural más extendida de tal retraimiento de las fronteras rituales no sólo es raro sino en general virtualmente imposible, en particular cuando los protagonistas son en grandísima parte hombres y mujeres de casta baja. Los satnamis funcionaban dentro de los esquemas de poder del orden de castas en Chhattisgarh. Ahora bien, la muy influyente definición de Dumont de la naturaleza de

³ Louis Dumont, “World renunciation in Indian religions”, en su *Religion, Politics and History in India*, La Haya, 1970, pp. 33-60; críticas implícitas y explícitas de la imagen de Dumont del ascetismo y las sectas se pueden ver en Richard Burghart, “Renunciation in the religious traditions of south Asia”, *Man*, 18, 1983, pp. 635-653; Dube, *Untouchable Pasts*; David Lorenzen, “Kabirpanth and social protest”, en Karin Schomer y W.H. Mcleod (eds.), *The Sants. Studies in Devotional Tradition of India*, Delhi, 1987, pp. 281-303; y Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, 1989.

la sociedad de castas del sur de Asia confina el poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenomenal.⁴ Estudios más recientes han abierto posibilidades de debatir la interacción entre el rito, la religión y la dominación, pero tienden a localizar el poder, casi exclusivamente, en conceptos de realeza y de castas dominantes constituido por atributos culturales, ideológicos y rituales.⁵ Por otra parte, el bajo estatus ritual de los satnamis y el quedar excluidos de la red de relaciones definidas por las castas sirvientes, significaba que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de sentidos basados en el poder— y el concepto de una realeza y castas dominantes ritual y culturalmente constituidas, funcionaban juntos y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación del grupo. La presencia colonial en Chhattisgarh amalgamó estos esquemas y relaciones de autoridad y dominación desde principios del siglo XIX y apuntaló articulaciones del poder de casta en la vida aldeana en formas nuevas y significativas. En las configuraciones locales gran parte del juego entre rito y poder hacía que la balanza se inclinara contra los satnamis.

Los satnamis negociaron, se sirvieron de y resistieron estas relaciones de poder de diferentes maneras. Las prácticas de competencia más duraderas del grupo se enraizaban en las zonas de lo familiar y lo cotidiano. Miembros de la comunidad crearon modos de culto, prácticas rituales y sistemas de creencias que desafiaban los contenidos de la autoridad de casta alta durante los siglos XIX y XX. En este sentido, los mitos de los satnamis proporcionaron una poderosa articulación de sus formas de imaginar sus historias heroicas, sus tribulaciones presentes y malsanos futuros. Para efectos del presente examen, estos mitos, parte de la tradición oral de la comunidad, ordenaban el pasado del Satnampanth. Los gurús satnamis sufrían juicios, superaban obstáculos y negociaban o desplazaban figuras de autoridad para definir la frontera y orquestar la construcción simbólica del Satnampanth. El ensayo de los mitos mediante la práctica de tradiciones orales reafirmaron la identidad satnami. Los mi-

⁴ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, 1970.

⁵ Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987, y Dirks, “The original caste: power, history and hierarchy in south Asia”, *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1989, pp. 59-77; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, 1993; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, 1988.

tos usaron y cuestionaron las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, los conceptos culturales de realeza y castas dominantes y el poder colonial, dentro de Chhattisgarh. Ahora bien, a pesar de varios importantes recordatorios en contra, en nuestros estudios de la resistencia con frecuencia persiste el mito según el cual la autenticidad del desafío a la autoridad descansa sobre el hecho de estar libre de —en otras palabras, ser autónomo respecto a— las relaciones de dominación. Contra la veta de tales lecturas, es importante señalar que la resistencia satnami, que fue llevada a cabo en un lenguaje religioso, se empalmaba con límites hegemónicos —mismos que subvertía, pero que también la contenían— que se definían por las diferentes e inextricablemente unidas matrices de poder de la región. La noción de resistencia pura es una ficción que estorba. El reconocimiento de las muchas maneras como la acción humana se basa en esquemas simbólicos enraizados en la jerarquía, la autoridad y la dominación permite un entendimiento más matizado de la política y posibilidades de las prácticas de protesta y poder.

Los satnamis eran una comunidad internamente diferenciada. Las articulaciones de propiedad, cargos públicos y género definían patrones de autoridad en el grupo. Tras el establecimiento de nuevos derechos de propiedad durante el reparto [de tierras de arriendo] *malguzari* (derecho de propiedad de la tierra), introducidos por la administración británica en la década de 1860, resultó que los satnamis, junto con los chamars, constituían poco más de la cuarta parte del total de la población arrendataria de los distritos de Bilaspur, Raipur y Durg. Los demás miembros de la población satnami se ubicaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria: un número relativamente pequeño de trabajadores agrícolas y peones de finca y muy pocos *malguzares* (propietarios de aldea). El poder de la propiedad estaba estrechamente ligado a los privilegios de los cargos públicos: importantes *malguzares* satnamis con frecuencia tenían lazos de parentesco con la familia del gurú y también ocupaban posiciones importantes dentro de la jerarquía de organización del Satnampanth. Los miembros de la familia del gurú y la jerarquía de organización del Satnampanth, estrechamente involucrados en el cuestionamiento de la subordinación de los satnamis con relación a las castas dominantes, también cuidaban la disciplina y regulaban —es decir, ejercían el poder y la autoridad sobre— la comunidad. En cuanto a la profunda diferencia de género, el incorporar prácticas específicas de relaciones familiares satna-

mis en un sistema más amplio gobernado por principios de la línea paterna y patrivilocales, y un orden contradictorio de la sexualidad femenina dentro de los mitos y rituales del grupo tenía consecuencias muy particulares para las mujeres satnami. Otorgaban a las mujeres del grupo una medida de flexibilidad y autonomía en lo que se refiere a asuntos cotidianos, pero también implicaba una construcción de su acción de doble filo, las marcaba con claros atributos de marginación y proporcionaba los medios para su explotación sexual por parte de los hombres de casta alta y miembros de la jerarquía de organización del Satnampanth.⁶ Este poco halagüeño recordatorio de la necesidad de cuidarse de ver a las comunidades con ojos románticos en nuestros estudios también pone punto final a mi bosquejo introductorio de los satnamis.

SURGIMIENTO DEL SATNAMPANTH

La formación del Satnampanth entrañaba una apropiación creativa de las ideas, creencias, símbolos y prácticas de varias sectas, tradiciones y hegemónías. Había, claro está, algo de la lógica de las famosas nociones de Lévi-Strauss del *bricoleur* y del *bricolage*, pero la formación del Satnampanth no puede ser reducida a la mera cuestión de imaginar a Ghasidas construyendo la secta al unir las piezas de un juego cultural para armar.⁷ Ahora bien, el trabajo de Richard Burghart sobre la secta ramanandí del siglo XVIII destaca el importante lugar de la competencia y el conflicto en las relaciones intersectorias. La secta ramanandí, que se volvió prominente en el siglo XVII, formó una de las instituciones corporativas monásticas del siglo XVIII. Junto con otros ascetas vaishnavitas y shaivitas, conocidos como bairagis y gosains, quienes con frecuencia también fungían como mercenarios armados, tuvo un papel significativo en el aseguramiento de la continuidad del comercio interregional durante este periodo. Los ascetas

⁶ Estos temas conceptuales introductorios se encuentran documentados, en diálogo y con evidencias, en Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, 1993, y Dube, *Untouchable Past*.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, 1966; véase también David Warren Sabean, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, 1984; y Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, 1985.

ramanandi aseguraron el patrocinio de los gobernantes locales —por ejemplo, los nababs de Awadh, los reyes de Darbhanga, Makvanpur y Gorkha (Nepal)— y se convirtieron en guías espirituales de las elites mercantiles y de servicios de las ciudades. La secta también propagó el uso del *Ramcharitmanas* de Tulsidas y atrajo a los grupos de casta baja gracias a su rechazo de las distinciones de casta en favor de un dios personal amoroso y a que destacaron una genealogía espiritual basada en la iniciación del discípulo por su gurú. Pero mientras los ramanandis eran una presencia estable dentro del orden social, que se ganaban la aprobación de las autoridades gobernantes, su adaptación a los cambios no debiera conducirnos a ignorar los procesos de conflicto intersectorio y la afirmación de la identidad ramanandi por los ascetas del grupo. En lugar de permitirse una confrontación espectacular y directa con los creyentes de la secta shaivita, los ascetas ramanandi funcionaban en un lenguaje religioso más pacífico. Trabajaban sobre tradiciones preexistentes y las incorporaban al sistema cosmológico-teológico ramanandi (vaishnavita). En la segunda mitad del siglo XVIII, los ascetas ramanandi, en particular Sur Kisor, iniciaron un recorrido por la región de Janakpurdham, el cual llevó a cabo el ritual de apropiación del espacio sagrado de Janakpur por Vaishnavas en una región dominada por el culto a Shiva y Durga. La universalización del espacio sagrado de Janakpur, el lugar de nacimiento de Sita, revelada mediante una visión celestial, simultáneamente relativizó otras deidades. Así a los cuatro templos de Shiva se les privó de su estatus como las cuatro puertas de Janakpur.⁸ Los argumentos de Burghart en realidad logran mostrar convincentemente a las diferentes sectas tratando de “relativizar” a las demás en el proceso de crear tradiciones y definir sus identidades. Lo que contemplamos es, de hecho, una situación dinámica en la transmisión e intercambio de ideas, creencias y prácticas religiosas y sectarias, en las que las diferentes sectas compartían varias características entre sí en el curso de la formación y mantenimiento de sus distintas identidades.

El Satnampanth formaba una parte de este amplio panorama. La creativa y considerable apropiación por parte de la secta de algunas

creencias y costumbres de los sadhs de Farrukhabad y de los satnamis de Barabanki pareció tener un papel clave en esto.⁹ Los elementos de estas sectas del norte de India podrían haber sido llevados a Chhattisgarh por mercenarios y soldados, peregrinos y bairagis, y otros emigrantes del norte de India hacia la región. El paralelo más obvio entre los sadhs y los satnamis del norte de India y el Satnampanth de Chhattisgarh es la creencia de estas sectas en un dios supremo cuyo apelativo era Satnam. En segundo lugar, el ascetismo de todas estas sectas permitía a sus miembros e incluso a sus gurús fungir como jefes de familia.¹⁰ Lo que era importante para estas órdenes no era una renuncia total al mundo con un énfasis concomitante en el celibato completo, sino más bien un control de los deseos mundanos y un desapego más amplio que llevaba a un estado puro del cuerpo y los sentidos. Por ejemplo, esto podría traducirse en notables semejanzas entre los satnamis de Barabanki y el Satnampanth de Chhattisgarh en cuanto a la prohibición de ciertas hortalizas como las berenjenas y las legumbres rojas. Por último, había paralelos en los mitos de estas formaciones sectarias.¹¹ Sería un error, sin embargo, lanzarse a una vana búsqueda de los orígenes y dar demasiada importancia a es-

⁹ Es necesario señalar que los sadhs y satnamis del norte de India formaban parte del proceso, más amplio, de dinamismo y vitalidad de la creencia y práctica religiosa popular del norte de India en el siglo XVIII, en el que las sectas populares mostraban un vigor notable y una adaptación al cambio social dentro de procesos determinados por el conflicto religioso y la creación de identidades sectarias. Los sadhs y satnamis compartían afinidades con las creencias, teología y estructura devocional de las formaciones populares sectarias y devocionales —nanak panthis, dadupanthis, kabirpanthis, raidasis y ramanandis y tendencias dentro de las tradiciones populares sufi— pero esta adaptación iba de la mano con la competencia intersectoraria que se traslucía en el mantenimiento de identidades definidas.

¹⁰ Vale la pena repetir que Burghart ha argüido que los debates sobre el ascetismo hindú han adoptado, al seguir a Dumont, la perspectiva implícita del jefe de familia brahmán. En cambio, si nos concentramos en el discurso intersectorio respecto de la naturaleza del ascetismo, el “jefe de familia” podría haber sido un asceta. Burghart, “Renunciation in the religious traditions”.

¹¹ Por ejemplo, en la leyenda-historia de los satnamis de Barabanki, su fundador el gurú jagjiwandas Bulla Sahib era un peón de finca de Gulal Sahib. Bulla solía perderse en la meditación mientras trabajaba en los campos. Una vez Gulal Sahib, molesto, se enfrentó a Bulla, quien estaba arando el campo con su atención puesta en otro mundo. Bulla contestó: “Tú eres dueño de mi cuerpo y está haciendo su trabajo, pero mi alma está con su señor”. Gulal se sintió profundamente avergonzado y se volvió discípulo de Bulla Sahib. Un mito satnami sobre el encuentro de Ghasidas con Gopal Marar, su amo agrícola, era una refundición y variación del mismo tema. Dube, *Untouchable Past*.

⁸ Richard Burghart, “The founding of the Ramanandi sect”, *Ethnohistory*, 25, 1978, 121-139; Burghart, “The disappearance and reappearance of Janakpur”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6, 1978, pp. 257-284; y Burghart, “Wandering ascetics of the Ramanandi sect”, *History of Religions*, 22, 1983, pp. 361-380; véase también Van der Veer, *Gods on Earth*; y Charlotte Vaudeville, “Braj, lost and found”, *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

tas continuidades. No es sólo que algunas de estas características compartidas por los sadhs y los satnamis del norte de India y los satnamis de Chhattisgarh fuesen extensivas a otras sectas. También algunas de las características más importantes de las sectas del norte de India se mantenían mudadas y transformadas entre los satnamis de Chhattisgarh. Las creencias de los sadhs y de los satnamis de Barabanki se centraban en la palabra escrita, el *Adi Upadesh* y el *Agh Binsh* respectivamente, y los textos sectarios formaban una parte importante de sus costumbres religiosas: mas el Satnampanth de Chhattisgarh estaba arraigado en tradiciones orales y, como corolario, no compartía el acento que las otras dos sectas ponían en la importancia de la palabra revelada por dios. Además, a diferencia de las sectas del norte de India que configuraban a Satnam en formas más bien abstractas, en el Satnampanth de Chhattisgarh Satnam encarnaba en Satnampurush. De hecho, dentro de la secta las identidades de Ghasidas y Satnampurush como dios también se fusionaron mediante una repetición y juego de la lógica de las tradiciones orales.¹² Por último, el Satnampanth situaba las características que tenía en común con los sadhs y satnamis del norte de India a la par que las creencias y costumbres que compartía con otras tradiciones.

En este punto la Kabirpanth constituía una presencia significativa, la cual tuvo amplias influencias en la formación del Satnampanth dentro del contexto más amplio de la vitalidad de las sectas populares y la afirmación y creación de identidades dentro de procesos de competencia y confrontación intersectorias. El capítulo de la Kabirpanth de Chhattisgarh había tenido una identidad clara, con una grey formada en su mayor parte por pankas (serenos de aldea y tejedores) y telis (lagareros), quienes en su mayor parte se dedicaban a ocupaciones agrícolas. A semejanza de la rama más importante de la secta en el norte de India, la Kabirpanth de Chhattisgarh prohibía el culto de ídolos y deidades y no se les permitía a sus miembros ingerir carne o sustancias embriagantes. La secta también tenía sus rituales y signos distintivos tales como el *chauka*

¹² David Lorenzen me recordó que tal amalgama de identidades es verdad en el caso de la mayor parte de las sectas nirguni, incluyendo a la kabirpanth y la dadupanth, las cuales no son exclusivamente orales. Lo que quiero señalar es que en el Satnampanth de Chhattisgarh tal fusión siguió una lógica particular de las tradiciones orales. Esto se trata con más amplitud en Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992, pp. 138-141.

y el *kanthi*. El Satnampanth se servía de los símbolos y prácticas de la Kabirpanth y los situaba en un nuevo contexto. El *chauka*, una figura cuadrada ritual dibujada con harina de trigo, fue alterada y simplificada, eliminadas sus asociaciones con los textos de la Kabirpanth y fue necesario usarla para servir a Satnampurush y Ghasidas en la *puja* satnami. Anudar el *kanthi*, un collar de una o varias cuentas de madera, señalaba la incorporación de un neófito dentro de la Kabirpanth y el Satnampanth. Al mismo tiempo, ambas formaciones religiosas populares tenían diferentes enfoques respecto de las reglas y principios de las castas. Los kabirpanthis profesaban una indiferencia hacia el mundo, pero mantenían las distinciones de casta en la vida cotidiana. Así, la reproducción de la secta se llevaba a cabo mediante eslabones genealógico-espirituales entre los gurús y sus discípulos, pero las cuestiones de consanguinidad y de comensalía en la vida del jefe de familia quedaban intactas. En el Satnampanth, en cambio, la iniciación hecha por el gurú, elemento decisivo, se acompañaba de una completa negación de las distinciones de casta y secta. Era así que mientras la Kabirpanth no tenía voz ni voto en cuanto a los matrimonios de sus miembros con gente de su casta que no perteneciera a la secta, el Satnampanth prohibía a sus miembros casarse e incluir en su comensalía a chamars que no aceptasen la autoridad de Ghasidas y continuaran con la costumbre de recoger los cadáveres y traficar con la piel de reses muertas.

El Satnampanth combinaba la apropiación de elementos de sectas y tradiciones populares con una serie de signos centrales tomados de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.¹³ Ya hemos visto que Ghasidas prohibía a los satnamis la carne, licor, tabaco y ciertas legumbres y hortalizas. Estos preceptos eran comunes al mismo tiempo a la Kabirpanth y otras sectas populares y también forzaba los contenidos dominantes dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación. Estas sustancias eran los vehículos de la impureza y, con frecuencia, los significantes de un estado ritual bajo. El Satnampanth eliminaba las sustancias y costumbres impuras. A sus miembros se les prohibía usar vacas para cultivar y se les pedía que no araran después del almuerzo de mediodía. Es significativo que los marathas hayan tomado medidas orientadas a la protección de las vacas en Chhattisgarh y que los gondos de la región hayan

¹³ Los siguientes párrafos de esta sección usan material y argumentos trabajados con más detalle en Dube, "Myths, symbols and community".

abandonado la costumbre de usar vacas para las labores de cultivo. Ahora bien, los chamars recogían los cadáveres de vacas, bueyes y búfalos muertos de la aldea. Juntaban y comerciaban con las pieles y huesos y se comían la carne de los animales muertos. En un contexto donde las normas de pureza y contaminación se hacían más rígidas, las prohibiciones dentro del Satnampanth provocaron un cambio en la relación del satnami con la vaca sagrada, buscaban acabar con el estigma ligado a sus costumbres anteriores como chamars y establecían un derecho a la pureza. El rechazo de distinciones de casta dentro del Satnampanth se vio acompañado igualmente de prohibiciones: a los miembros de castas impuras —por ejemplo, dhobis (lavaderos), ghasias (una casta que se ocupaba de cuidar de los caballos y de los establos) y mehtars (barrenderos)— se les prohibía ingresar a la secta.

El Satnampanth ponía el acento en la pureza del cuerpo. La pureza tenía que ser conservada. En esto el gurú tenía un papel fundamental. Tras la iniciación del Satnampanth, Ghasidas se estableció en la aldea de Bhandar. La casa del gurú se volvió un importante centro de peregrinación para los miembros del Satnampanth. Ghasidas también comenzó la tradición del *ramat*: el gurú viajaba hacia lugares donde hubiese una concentración de población satnami para que sus seguidores tuvieran la oportunidad de tener una *dharshan* (visión). En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat*, los satnamis ofrecían cocos y dinero al gurú y enseguida bebían el agua, *amrit*, con la que habían lavado sus pies. En un acto fundamental que refuncionalizaba uno de los signos más importantes de las jerarquías divina y ritual del hinduismo dominante, el *charanamrit*, que se obtenía al lavar los pies de las deidades hindúes (y de ciertos superordinados dentro de la jerarquía ritual de la sociedad de castas), se volvió un símbolo distintivo de peso de la autoridad y pureza del gurú. La apropiación del *charanamrit*, el cual purificaba los cuerpos, ampliaba la identidad contestataria del Satnampanth. En pocas palabras, el Satnampanth cuestionaba la casta sirviéndose de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, no muy diferente de la manera como la lectura de un texto base o maestro se vuelve contra su propia veta.

Pero el Satnampanth no sólo se apropiaba de, sino que rechazaba elementos de la jerarquía ritual dentro de la sociedad de castas. La secta no tenía lugar para los *devi-devtas* (dioses y diosas) hindúes que mantenían las múltiples conexiones entre las jerarquías divina, ritual y social del orden de castas. No debe sorprender, por tanto, que Ghasidas, en un

enfrentamiento mítico de significado épico, hiciera de estos seres divinos, cósmicos y sociales un montón de basura. Satnampurush y los gurús eran las figuras mítico-divinas que desplazaban a los dioses y diosas hindúes. Esta abolición de la jerarquía divina iba de la mano con un rechazo de la figura del sacerdote brahmán que también mantiene las jerarquías ritual y social dentro de la sociedad de castas. Ahora bien, los satnamis, como castas bajas que eran, no disfrutaban de los servicios del *purohit* (sacerdote brahmán): pero en un acto consciente de afirmación, a diferencia de los chamars no satnamis de la región, Ghasidas estableció el puesto de *bhandari*, que desempeñaba las funciones del *purohit* dentro del Satnampanth. De hecho, el *bhandari*, como un representante nombrado del gurú en una aldea, ejecutaba los ritos del ciclo vital y seguía los modos de adoración de los satnamis, una comunidad unida por la alternancia de ritos.

Así, el Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que se servía de las hegemonías y tradiciones existentes y colocaba las formas simbólicas en un nuevo contexto. Los signos refuncionalizados, puestos unos al lado de otros, forzaron nuevas asociaciones y se reforzaron mutuamente como señales que definían las fronteras del Satnampanth respecto a otras sectas, castas y grupos. El rechazo a dioses y diosas y al *purohit*, a las jerarquías divina y ritual dentro de la sociedad de castas, servía, junto con la creación del Satnampanth como un cuerpo puro que eliminaba las impurezas de los cuerpos de sus miembros, para poner en tela de juicio la subordinación ritual de los satnamis. Pero el Satnampanth también reproducía el significado de sentidos engastados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.

Muchas cosas pasaron en la etapa formativa del Satnampanth. No obstante, éstos fueron los primeros días de la secta, la cual se distinguía todavía por una fluidez considerable en el campo de su organización de lo sagrado. Parte de esta fluidez despunta en los mitos satnamis sobre Ghasidas que tienen que ver con la formación del Satnampanth. Si Ghasidas había iniciado el Satnampanth por órdenes de Satnampurush, la encarnación de Satnam, el gurú también había cuestionado y lanzado desafíos a Satnampurush. De hecho, los mitos satnamis, acordados según una lógica específica de las tradiciones orales, simultáneamente distinguían las figuras de Ghasidas y Satnampurush, y fusionaban las identidades de estos seres divinos mediante una yuxtaposición metafórica de atributos de poder mítico y ritual. Al mismo tiempo, los encuentros de

Ghasidas con otros seres importantes que poblaban el orden cósmico y social se distinguían por un grado mayor de cautela. Lo esencial aquí es un desplazamiento de estas figuras, que no se daba eclipsándolas, sino más bien definiendo sus esferas propias de autoridad para constituir las fronteras emergentes del Satnampanth. Así, durante sus encuentros con el rey gond de Sonakhan y el *angrez raja* (rey inglés) de Raipur, incluso cuando Ghasidas demostró su autoridad superior, justa y moral, también con humildad accedió a las injustas demandas de estas figuras reales. De manera similar, esta definición de esferas de autoridad separadas y complementarias también se hacía evidente en el encuentro de Ghasidas con Danteshwari, la diosa a la que se ofrecían sacrificios humanos en Bastar, sólo que ahora se había logrado mediante el juego de los lazos naturales y culturales de parentesco afin en el orden cósmico. Estos pasados primarios que cautelosamente desplazaban las figuras míticas durante la formación del Satnampanth eran remplazados por historias más bien heroicas a medida que la secta iba adquiriendo una base de organización e institucional más firme en la segunda mitad del siglo XIX.

ORGANIZACIÓN DEL SATNAMPANTH

Tras la muerte de Ghasidas en 1850, la *guru gaddi* (silla del gurú) del Satnampanth recayó en las manos de Balakdas, segundo hijo del fundador.¹⁴ Balakdas institucionalizó las costumbres, definió la jerarquía de organización y elaboró las normas del Satnampanth. Hemos visto que la primera silla de los gurús se estableció en Bhandar. Ghasidas vivió en la aldea durante los últimos años de su vida y curó y sanó los cuerpos de los satnamis con *amrit*, agua en la que él había sumergido la punta del pie o su pulgar. Así, Balakdas heredó un legado considerable de poder ritual: la ausencia de ídolos de dioses y diosas en el Satnampanth significaba que el gurú, el único icono antropomórfico, se había vuelto el símbolo viviente de adoración y creencia para los satnamis. Aquí la *darshan* (visión) del gurú era la portadora de la sustancia de su autoridad y constituía un claro modo de adoración, y el *amrit* purificaba y regeneraba los cuerpos de los satnamis y sin cesar los integraba al Satnampanth. Balakdas tam-

¹⁴ En esta sección se reflexiona acerca de ideas y evidencias trabajadas con mucho más detalle y a menudo de diferente manera en Dube, *Untouchable Past*.

bién acrecentó este legado. Institucionalizó la costumbre de *guru puja* (adoración del gurú) en las fechas sagradas del calendario ritual satnami —Dashehra, Bhad Aathon y Maghi Puno— lo cual atrajo cantidades cada vez más grandes de satnamis a Bhandar. Además, al hacerse más estrictas las reglas de consanguinidad y de comensalía en el Satnampanth con Balakdas, aumentó aún más la cantidad de satnamis que se aglomeraban en Bhandar, en la medida en que a los peregrinos puros se añadían sus correligionarios impuros que habían transgredido las normas de la secta y ahora buscaban volver a entrar en ella con la mediación del gurú. Finalmente, tras la iniciación de operaciones de reparto de tierras y el otorgamiento de derechos de propiedad en la década de 1860, el gurú se convirtió en dueño-propietario de Bhandar, lo cual aumentó el prestigio de este centro preeminente de peregrinación satnami. Así, a pesar de las muchas vicisitudes provocadas por riñas dentro de la familia del gurú, la división de la *guru gaddi* y la adquisición de otras aldeas por parte de miembros de la rama paterna de la familia Ghasidas, Bhandar siguió siendo el centro efectivo de poder ritual del gurú satnami.

La historia se volvió a repetir con la institución del *ramat*, el cual era la otra forma que los satnamis tenían para obtener una *darshan* del gurú y también el *amrit*. Ahora bien, en las verdaderas historias de los satnamis, según quedaron encarnadas en sus mitos y narradas en el curso de las conversaciones y discusiones llevadas a cabo durante mi trabajo de campo, el *ramat* fue iniciado por Ghasidas, pero la costumbre fue sólidamente organizada por Balakdas. De hecho, con Balakdas, la costumbre del *ramat*—que implicaba viajes del gurú cada año a diferentes aldeas con el fin de que los satnamis recibieran la *darshan*, mientras por su parte los gurús atendían asuntos que tenían que ver con la violación y transgresión de las normas del Satnampanth— se convirtió en un trabajo institucionalizado de considerable finura, rayano en lo espectacular. Balakdas escandalizó los ánimos de los thakurs de Chhattisgarh, quienes se veían a sí mismos como una casta guerrera, al hacer sus recorridos montado en un elefante y usando el cordón sagrado. Sabemos que en las jerarquías del orden de castas, el uso de elefantes como medio de transporte se reservaba para las castas dominantes, y el uso del cordón sagrado era un distintivo de las castas nacidas dos veces. La apropiación del elefante y del cordón sagrado por parte de Balakdas expropiaba a los grupos dominantes símbolos que definían su autoridad mediante marcas de exclusión y distinción. También destacaba los elementos de lo espectacular del *ra* -

mat, el cual quedó plenamente institucionalizado en las últimas décadas de la segunda mitad del siglo XIX.

En realidad, las fortunas más grandes amasadas por los gurús a partir de las ofrendas de los satnamis en Bhandar y durante el *ramat*, combinadas con la adquisición de derechos de propiedad de Bhandar y de otras aldeas, significaba que los atributos reales terminaron por ser asociados al gurú satnami. El gurú estaba a la par y compartía aspectos de un *raja admi* (persona real). La presencia de una gran casa en Bhandar, el uso de elefantes, camellos y caballos como medios de transporte y el mantenimiento de guardias armados formaban parte de la escenografía. De hecho, mientras Ghasidas era un gurú a la manera de un jefe de familia milagroso y asceta, Balakdas era mucho más una figura vaciada en el molde de un conquistador que investía a la *guru gaddi* de atributos de la realeza para que sus sucesores los refinaran y trabajaran. Una fotografía de fines del siglo XIX tomada por el misionero Julius Lohr, muestra a un gurú satnami con su séquito y destaca los dos aspectos de su autoridad: ser la fuente del *amrit* y una figura semejante a la del rajá con su séquito de consejeros, guardaespaldas, soldados y un sirviente.

La estructura de la autoridad del gurú se veía fortalecida aún más por la jerarquía de organización del Satnampanth. Los fundamentos de esta estructura de organización estaban en las designaciones por parte de Ghasidas de *bhandaris* en las aldeas. Balakdas siguió desarrollando y formalizando considerablemente la estructura que a su vez fue refinada más tarde por sus sucesores. La jerarquía de organización del Satnampanth se extendía desde los gurús en la cima, y después a los *mahants*, luego a los *diwans* y finalmente a los *bhandaris* y *sathidars* en las aldeas y a los guardaespaldas y sirvientes del séquito del gurú. El *mahant* representaba al gurú en un grupo de aldeas; el *diwan* era un consejero del gurú; el *sathidar* conchababa a los satnamis para los eventos rituales y ayudaba al *bhandari* en la aldea. El Satnampanth tenía una jerarquía de organización firmemente normada, que fungía como un centro de poder ritual y simbólico alternativo para los grupos dominantes y sus redes de relaciones con las castas sirvientes, a fines del siglo XIX.

Esta red de organización, con el gurú a la cabeza, dio al Satnampanth una combinación de las características de una casta y de una secta. En pocas palabras, el gurú regulaba las prohibiciones respecto de los alimentos para mantener la cohesión entre los satnamis. De la misma manera, su control se extendía a asuntos de matrimonio. En ambos ca-

sos, las normas del Satnampanth se hicieron más severas con Balakdas. Un satnami que rompiera las prohibiciones y reglas de comensalía y consanguinidad tenía que beber el *amrit* del gurú, hacerle una ofrenda con un coco y dinero y dar de comer a otros satnamis de la aldea. El control del gurú se ejercía a través de los *mahants* y *diwans*, *bhandaris* y *sathidars*. Entre los satnamis, cuyo estatus era simultáneamente el de miembros incorporados de una casta y el de seguidores iniciados de una secta, lo relacionado con la *jati* (casta) y la *panth* (secta) se amalgamaba y era regulado estrechamente por el gurú.

Hemos notado que conjuntos específicos de marcas simbólicas servían para definir los límites del Satnampanth a mediados del siglo XIX. Balakdas, una vez más, hizo mucho por este proceso de construcción simbólica. El gurú impuso el *janeu* (cordón sagrado), un signo de los nacidos dos veces dentro de la jerarquía de castas, entre los satnamis. La apropiación del cordón sagrado, el cual era usado por el satnami al alcanzar la mayoría de edad y empezar a seguir los preceptos del Satnampanth, desafiaba el monopolio de las castas altas sobre un signo de pureza ritual que era un elemento constitutivo de su dominación. Pero hay otra vuelta de tuerca en esta historia. Los satnamis aducen que la combinación del *janeu* y del *kanthi*—el collar de cuentas de madera que se había apropiado Ghasidas de la Kabirpanth y que era usado por los miembros del Satnampanth luego de su rito de iniciación— los distinguía de los kabirpanthis y de los vaishnavas, que usaban el *kanthi*, y de los brahmanes y otras castas altas (las cuales usaban el *janeu*). Por último, ya fuese Balakdas o Agardas (el hijo menor de Ghasidas que ocupó la *guru gaddi* en nombre de Sahebadas, hijo de Balakdas, hasta que éste alcanzó la mayoría de edad), uno de ellos dio a los satnamis otro distintivo en la forma del *jait khambh* (el pilar de la victoria), un alto poste con un paño de tela blanca, un banderín, en lo alto. El *jait khambh* recordaba a los satnamis en cada aldea su cohesión como grupo. Un símbolo del gurú, su banderín blanco era cambiado cuando llegaba la fecha de la *guru puja*. Para el Satnampanth, los distintivos, ciertamente, subrayaban la importancia central del gurú que era el representante de Satnam.

Los satnamis también moldearon divinidades a partir de dioses más antiguos y figuras épicas quienes fueron situados a la par de los gurús en la estructura de creencias del grupo, y desafiaban los contenidos de la religión de las castas altas. Dieron una nueva forma y sentido a la adoración de Mahadev (Shiva): una vasija de barro con una piedra y una plan-

ta *tulsi* fue una construcción nueva de la deidad; y lo relacionado con la fertilidad y las ofrendas de leche que son características de los elementos paradigmáticos de la *puja* hindú de Mahadev estaba ausente de la variación satnami del tema. De manera similar, el grupo interpretó a Drupda Mata como una diosa sirviéndose de la figura de Draupadi, la heroína del poema épico *Mahabharat*, en una muy popular versión oral vernácula, llamada *Pandvani*, en Chhattisgarh. Mientras que varias versiones autorizadas del *Mahabharat* se sienten incómodas y tratan de justificar el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava, el *Pandvani* no veía la necesidad de dar complicadas explicaciones. Los satnamis dieron otro paso más al convertir el matrimonio de Draupadi en un suceso sagrado. Ahora bien, es posible argumentar que es el matrimonio de Draupadi con cinco hermanos, incluso considerando las circunstancias, lo que constituye un impedimento mayúsculo para su deificación en el amplio universo hindú. Los satnamis, en cambio, celebraban el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava y le suministraron los atributos de otras diosas para transformarla en Drupda Mata. Está claro que la reformación de Mahadev y Drupda Mata como deidades revelaba la innovación y juego de los satnamis con las tradiciones preexistentes en la construcción de sus formas de culto.

El patrón se repetía en otros campos. Considérense estos tres ejemplos, distintos entre sí. La refundición satnami de los festivales hindúes se tradujo en que, cuando la Dashehra, establecida como una fecha sagrada en el calendario ritual del grupo, la celebración de la victoria del dios-rey Ram sobre Ravana fue remplazada por la *guru puja* y una peregrinación anual a Bhandar. Además, al compás de una lógica similar, los satnamis reaccionaron ante canciones y danzas folclóricas específicas de ciertas castas en particular de Chhattisgarh desarrollando su propia *pant - hi geet* y *naach*, formas de canto y danza llamadas según la (Satnam)-*panth*, las cuales se basaban en mitos de los gurús satnamis. Por último, aunque los rituales cotidianos de los satnamis mostraban ciertas similitudes en cuanto a su observación por parte de otras castas de Chhattisgarh, había también importantes diferencias. Así, en una boda satnami, el *bhandari* no sólo fungía como sacerdote, sino que actuaba en representación del gurú y de forma clave evocaba su autoridad. El Satnampanth, supervisado por un gurú que era el *locus* simbólico y sustantivo de la autoridad ritual, se convirtió en un ente bien organizado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Este pasado se reproduce tal cual de maneras siempre interesantes en la tradición mítica oral del Satnampanth. El dominio del Satnampanth y la solidaridad de los satnamis se destaca mediante una interpretación de las jornadas del *ramat* de Balakdas como conquistas exitosas, triunfos sobre figuras de autoridad rivales. Las formas del poder del gurú son claras. El séquito espectacular de Balakdas consistía, por un lado, de dos gladiadores míticos, quienes manejaban la espada y el rifle con igual habilidad, acompañados de otros 4 000 guerreros, y por el otro, de 1 000 *sants* (hombres santos) del Satnampanth. El gurú mismo montaba un elefante adornado, llevando una lanza, un rifle y una espada, pero también con el cordón sagrado cruzándole el pecho y una marca de ceniza santa en la frente. Durante sus viajes, caracterizados en los mitos como *daura* o giras oficiales como las que llevaban a cabo los reyes y los administradores coloniales, Balakdas triunfaba y dejaba la huella de su autoridad sobre los rajás de los estados feudatarios y los dirigentes de las órdenes ascéticas rivales, en particular los bairagis y los kabirpanthis. De hecho, el poder ritual y moral esgrimido por Balakdas, una ley sagrada él mismo, también articulaba una legalidad alternativa que revelaba que el *angrez sarkar* (gobierno colonial), cuyas órdenes había que obedecer, era corrupto, ignorante, injusto e ilegítimo. La elaboración y definición de la estructura de organización del Satnampanth significaba que en sus mitos la cautela mostrada en sus inicios por Ghasidas al definir los límites de la secta, fue remplazada por las medidas de Balakdas, más directas, para vencer y desplazar las figuras rivales de autoridad. Tal valentía, teñida con algo de temeridad, era el sello del conquistador. Y Balakdas legó mucho a la posteridad. Incluso después de que las narraciones de historia heroica fueran sustituidas por cuentos más fragmentados —acerca de pleitos dentro de la familia del gurú, la división de la *guru gaddi* y la emasculación figurada de los descendientes de Ghasidas por la ascendencia metafórica de las esposas al ser representadas encima de los hombres durante el coito— dentro de los mitos satnamis, los gurús conservaron sus atributos reales y se aferraron a las riendas y a la estructura de organización del Satnampanth.¹⁵ Los cambios más radicales estaban en lo porvenir, ligados al trabajo de formas de política más nuevas en el siglo XX.

¹⁵ Dube, "Myths, symbols and community", y *Untouchable Pasts*.

TIEMPOS MODERNOS

Conocemos la vigorosa política de asociación de castas y los movimientos que emergieron en la India de las postrimerías del siglo XIX. Los satnamis eran unos recién llegados a esta elaborada negociación entre formas constitucionales coloniales y estructuras de autoridad indígenas. De hecho, fue el analfabetismo entre el grupo lo que creó el espacio cultural y discursivo para mediaciones de reforma y cambio por parte de quienes tenían el poder de la escritura. Estos pasos a su vez encontraron un nicho en las estructuras de autoridad dentro del Satnampanth. Así, a principios de la década de 1920, unos pocos influyentes *mahants* satnamis, que también eran malguzares, se reunieron con Sunderlal Sharma, un brahmán nacionalista local profundamente influido por las actividades del Arya Samaj, y con G.A. Gavai, un dirigente de la Asociación de Clases Oprimidas de las Provincias Centrales, para formar la Satnami Mahasabha. En poco tiempo la Mahasabha encontró un aliado formidable en Baba Ramchandra, el antiguo dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha de la zona rural de las Provincias Unidas, y también consiguió el apoyo de Agamdás, un gurú del Satnampanth. El objetivo de esta organización era “reformular” a los satnamis y participar en la política de organización y constitucional dentro de la región y en las Provincias Centrales.

Las iniciativas de la Mahasabha Satnami, perfiladas por las intervenciones de poderosas figuras extrañas a la comunidad, culminó en un nuevo mapa de la organización de lo sagrado en el Satnampanth de varias maneras significativas. En primer lugar, bajo los auspicios de la Mahasabha, los símbolos “tradicionales” del Satnampanth se desplegaron para desacreditar y marginar a un sector de la dirigencia satnami que desafiaba la autoridad de la organización, y hubo esfuerzos por conectar el *janeu*, el *kanthi* y el *jait khambh* con la veneración a las vacas y con una identidad hindú redefinida y renovada para los satnamis. En segundo lugar, durante el periodo que va de 1926 a 1930, bajo la dirigencia de Baba Ramchandra, la Satnami Mahasabha se sirvió de los signos y recursos del lenguaje del orden público de la administración colonial y de los esquemas de autoridad brahmana tales como el *Manusmriti*, y los situó al lado de los símbolos y figuras de autoridad dentro del Satnampanth para formar una nueva legalidad, la verdadera *kanun* (ley) del gurú Ghasidas. En tercero, el expresar las activida-

des de la Mahasabha en un lenguaje de ley y obligatoriedad, condujo a reestructurar la jerarquía de organización del Satnampanth y a que las formas institucionales de la *panchayat* (cuerpo legal basado en las costumbres) satnami se hicieran más estrictas, con miras a asegurar formas más eficaces de intervención dentro de la comunidad. Aquí las categorías coloniales administrativas suministraron un plano de construcción para una ampliación de la estructura de organización previa mediante la introducción de nuevos grados en los rangos de los *mahants*, donde a los *rajmahants* (un puesto creado para los dirigentes de la Mahasabha) seguían los *mahants* de *jila* (distrito), *tahsil* y *sarkil* (circuito), en una escala descendente de jurisdicción, estatus y poder. Esto tenía un corolario: una economía más racionalizada del poder reemplazó los arreglos del pasado, algo más fluidos, en cuanto a las medidas para escoger a los *panchas* satnamis en el nivel de las aldeas, y en la constitución de la *athgawana* (comité de ocho aldeas) la cual era una forma institucional firme para dirimir asuntos que no pudiesen serlo por un *panchayat* satnami dentro de una aldea. Finalmente, las orientaciones de los miembros de la comunidad fueron delineadas dentro de los rigores de estas medidas más intervencionistas. Llegaron a darse cuenta de la importancia de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobernación dentro de la comunidad, a medida que la alterada estructura de organización del Satnampanth quedaba establecida a mediados de la década de 1930 y las reformuladas categorías de ley colonial y organización administrativa se volvieron rasgos duraderos en los esfuerzos de los dirigentes de la Mahasabha para disciplinar y controlar el grupo. Pero una vez que decayó la autoridad de estos dirigentes, los nuevos lenguajes y categorías fueron desplegados para construir otras nociones de orden, legalidad y desviación dentro de la comunidad. La reacción satnami ante las imposiciones y restricciones hindúes de las actividades de la Mahasabha tomó la forma de ubicar ensayos de algunos de los textos clave del hinduismo —por ejemplo el *Gita* y el *Ramacharitanas*— al lado de las *kathas* (historias) de los gurús en algunas de las formas de culto del grupo. También emprendieron con exceso una serie de actividades de construcción de templos, que se definió por los claros acentos rituales del grupo y significaba, por ejemplo, que ningún ídolo de los dioses y diosas hindúes serían instalados en tales edificios. Estas medidas —dos ejemplos de un panorama más amplio— tendían simultáneamente a subrayar la solidaridad de los

satnamis y a establecer los reclamos de su superioridad respecto de las castas altas hindúes.¹⁶

Esta interacción de tan extenso espectro entre significado y poder en la organización de lo sagrado entre los satnamis ha continuado hasta tiempos recientes. Hace algunos años, los conflictos internos entre políticos rivales y traficantes del poder en el Partido del Congreso (I) llevó a Arjun Singh, un experimentado dirigente político de Madhya Pradesh, a promover una iniciativa gubernamental para celebrar al gurú Ghasidas como un mesías de los pobres y oprimidos. Esto era parte de un intento por contrarrestar la influencia de políticos de Chhattisgarh dentro del partido y la provincia (y la región y la nación), y por usar las castas ínfimas (*scheduled castes*), en particular a los satnamis, como una reserva de fuerza política. Se le otorgó al gurú Ghasidas la dignidad de la historia cuando la fecha del 18 de diciembre de 1757 fue declarada la de su nacimiento para situarlo en el tiempo cronológico escrito, fijo y lineal. El llamar a una universidad con el nombre del gurú en la ciudad de Bilaspur era reconocer la inmensa sabiduría y conocimientos de Ghasidas. Pero se puede demostrar que la iniciativa más importante en esto vino del apoyo dado por el Estado a una *mela* (feria) que se celebraba en la aldea de Girod, lugar de nacimiento de Ghasidas, lo cual había servido para convertir un asunto de poca monta que sólo era de la incumbencia de unos pocos cientos de satnamis en un suceso de proporciones monumentales que atraía a decenas de miles de los miembros de la comunidad.

Estas iniciativas estatales tuvieron consecuencias inesperadas para la organización religiosa de los satnamis. Los miembros de la comunidad encontraron formas de utilizar en su provecho el patrocinio de Ghasidas por parte del Estado. La escritura y la imprenta, signos de la autoridad en las culturas locales que todavía estaban definidas por atributos de la oralidad, fueron forzadas a estar al servicio del culto del gurú fundador. Hoy día, la recitación y ensayo de estos textos recientemente formados —parte de un contar y escuchar colectivos de canciones y cuentos en el lenguaje del discurso religioso popular— se sitúa cada vez más a la par de las formas modernas de la oralidad, mensajes auditivos y visuales técnicamente elaborados, para constituir nuevas formas y atributos de Ghasidas.

¹⁶ Saurabh Dube, "Idioms of authority and engendered agendas: the Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411.

De hecho, se concede ahora al gurú una nueva importancia en la estructura de creencias de los satnamis. Al tiempo que nuevas leyendas se aglomeran alrededor de la figura de Ghasidas, los mitos acerca de los gurús sucesivos, en particular Balakdas, se borran poco a poco de un conjunto que una vez fue ampliamente conocido, para volverse formas más esotéricas de conocimiento. Todo esto fundamenta novedosos procesos de constitución de las verdades y la formación de tradiciones entre la comunidad. Así, los últimos años han sido testigos de una difusión cada vez más extendida de la celebración del *chauka*: por una parte, el ritual se ha visto investido consistentemente con sentidos siempre renovados cada vez que sufre alguna innovación, modificación y transformación a manos de los especialistas satnamis en lo sagrado, y, por otra parte, sus novedosas formas se elaboran como partes esenciales de una tradición intemporal de la comunidad. De manera similar, hay una formación de festividades nuevas como modos de culto, un ordenamiento del tiempo ecléctico y redefinido que al mismo tiempo se sirve de los mitos y calendario ritual satnamis y de historias y almanaques oficiales, así como también se invierte cada vez más en la formación creativa de imágenes culturales de los sentidos de la *mela* de Girod y en otras iniciativas, promovidas por el Estado, todo lo cual reconfigura el o los sentidos del ser y la solidaridad de la comunidad. En medio de las intervenciones dominantes, basadas en el poder, que influyen la organización de lo sagrado entre los satnamis, miembros de la comunidad están construyendo nuevos significados para los pasados, límites e identidades del grupo.

CONCLUSIÓN

Gracias a la deidad —si existe—, la organización e institucionalización de lo sagrado siempre es incompleta, nace caduca, nunca terminada a plenitud. Si no, invocando las opiniones de Marx sobre la religión con un pequeño apretón de la tuerca, entonces las manchadas manos de los traficantes del poder ritual y de la autoridad política se apoderarían y detendrían el latir del corazón de un mundo sin corazón, y silenciarían y asfixiarían el elocuente suspiro (y angustiado llanto) de los oprimidos.

5. CULTURAS DE CRISTIANISMO Y COLONIALISMO

Él se opone a la esclavitud, la poligamia, el canibalismo y el infanticidio. Él le enseña a los niños a que sean honestos, sobrios y ahorrativos; a las niñas a que sean puras, inteligentes y trabajadoras. Él persuade a los nativos a que cubran su desnudez, a que construyan casas... Es difícil derrotar al paganismo establecido desde hace tanto, pero lentamente éste cede ante el nuevo poder y gradualmente surgen los comienzos de la sociedad civilizada. En cada país donde se ha realizado el trabajo misionero encontramos que los primeros cambios duraderos hacia un orden social más elevado empezaron con el esfuerzo misionero.

J.W. Shank, "The missionary as civilising agent,"
Christian Monitor, enero de 1910, p. 394.¹

UNA OBERTURA ANALÍTICA

El acercamiento reciente entre la antropología y la historia sirve de base a diferentes orientaciones significativas en las humanidades y las ciencias sociales.² La alianza mutua y el diálogo crítico entre los antropólogos (de un cierto matiz) y los historiadores (de una franja particular) han condu-

¹ Shank fue un misionero menonita pionero que trabajó en América Latina. Él sentía un profundo afecto por los misioneros menonitas que trabajaban en India central. Realmente su declaración encierra el lenguaje y las preocupaciones de su hermandad misionera en India.

² Por ejemplo, Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and the Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, 1993; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, 1991; Alf Ludtke (comp.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life* (trad. de William Templer), Princeton, 1995; David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990; Brackette F. Williams, *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, 1991.

cido a versiones nuevas de la antropología y a formulaciones frescas de la historia.³ Realmente en la actualidad hemos superado bastante la etapa de las iniciales discusiones metodológicas y evaluaciones disciplinarias programáticas que trazaban las relaciones potenciales entre la historia y la antropología.⁴ En los últimos quince años han pasado muchas cosas en la práctica crítica de la antropología histórica y la historia etnográfica. Los planes antropológicos han sido enganchados a esferas institucionales *historizadas* y a principios organizadores de significado y práctica, en el pasado y en el presente. Las sensibilidades históricas han quedado demostradas en ricas exploraciones *etnográficas* de las variedades de conocimientos del colonizador y el colonizado y de las infinitas maneras de vida de grupos superodinados y subalternos.⁵ El trabajo de campo ha sido lanzado a un diálogo con la imaginación histórica. El material de archivo y las fuentes no oficiales se han leído a través de filtros etnográficos. En elaboraciones clave de este cuerpo de escritura más novedoso, la mezcla de historia y antropología ha llegado al punto de que resulta virtualmente imposible distinguir la una de la otra. Lo familiar se ha vuelto extraño. Lo extraño se ha hecho familiar.

Este capítulo explica las perspectivas de una antropología histórica o de una historia etnográfica, si se quiere, y articula lo “cotidiano” como un

³ Respecto de las contribuciones de los historiadores, véanse Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, 1995; Sabeen, *Property, Production, and Family*; Ludtke, *The History of Everyday Life*; Jacques Le Goff, *History and Memory*, Nueva York, 1988; Giovanni Levi, “On microhistory”, en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, 1992; Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, 1996. En relación con las de los antropólogos, véanse John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, 1992; Emiko Ohnuki-Tierney, *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, 1990; Marshall Sahlins, *How “Natives” Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, 1995; y Megan Vaughan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, 1991. Hay que hacer énfasis en que éstos no son más que algunos ejemplos representativos de campos que se superponen ampliamente, con sus propias diferencias internas.

⁴ Respecto de tales discusiones iniciales, véanse Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, 1986; Lynn Hunt, *The New Cultural History*, Berkeley, 1989; y Hans Medick, “Missionaries in the rowboat”? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history, *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1987, pp. 76-98.

⁵ Véase Nicholas Dirks, “Foreword”, en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, 1996.

dominio analítico para explorar la producción, transacción y subversión del significado y el poder.⁶ Aquí se reúnen algunas de las preocupaciones teóricas clave de estudios recientes sobre el cristianismo y el colonialismo y ciertos aspectos del registro etnográfico e histórico del cristianismo en la India central colonial, a fin de poner en primer plano unos cuantos temas fundamentales en el estudio del encuentro evangélico.⁷ Ciertamente, los simples pormenores y los pequeños detalles y las líneas principales y los contornos amplios de un caso histórico y etnográfico específico pueden revelar las implicaciones más amplias del encuentro evangélico.

El encuentro evangélico en India central se situó en una intersección crítica entre el significado y el poder. Esto implicó dos procesos simultáneos y superpuestos: por un lado, el compromiso del proyecto misionero con las culturas coloniales de gobierno y, por el otro, la superficie de contacto de la teología protestante, las creencias evangélicas y las prácticas de los misioneros con los principios de casta y secta y con las instituciones y dinámicas de la vida aldeana, en la creación de una cristiandad indígena. Los misioneros, los catequistas y ayudantes nativos, los conversos y las congregaciones indígenas y los miembros de la población local eran protagonistas (e intérpretes) en dramas de percepciones divergentes. Ellos eran actores (y agentes) en obras de prácticas contradictorias. Los diferentes dramas que representaban la ubicación contradictoria del proyecto misio-

⁶ Lo “cotidiano” como una perspectiva analítica se encuentra elaborado en Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, 1995; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, 1984; Ludtke, *History of Everyday Life*; y Sabeen, *Property, Production, and Family*.

⁷ El trabajo se basa principalmente en una investigación de archivo acerca de los informes de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana —más tarde la Misión Evangélica Americana— en los Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri, y la Biblioteca Houghton, Universidad de Harvard; los metodistas en la Universidad Drew, Madison Nueva Jersey; los menonitas norteamericanos en los Archivos Menonitas y la Biblioteca Histórica, Goshen, Indiana; la Conferencia General de menonitas en el Bethel College, Newton, Kansas, y los Discípulos de Cristo y los Archivos de los Discípulos, Nashville, Tennessee. La investigación que realicé en estos archivos para el presente proyecto se llevó a cabo en 1993, con el apoyo de un generoso premio de investigación posdoctoral (Gr. 5603) de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner Gren, Nueva York, y en 1997 con el apoyo de una beca de investigación de la Academia de Religión Norteamericana y una beca para viaje de El Colegio de México. Los informes están en inglés, alemán, hindi y chhattisgarí. Mi agradecimiento a Ishita Banerjee por haber traducido las fuentes en alemán. El premio de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner Gren también hizo posible el trabajo de campo en India central en 1994-1995 y 1996.

nero dentro de los idiomas coloniales de dominación y los numerosos *shows* que representaban la conformación de una cristiandad indígena, eran actos inseparables y partes mutuas del teatro del encuentro evangélico.

Este capítulo cuenta aspectos de esta historia. Un relato más total de las dramas detallados (y de los detalles dramáticos), una versión más amplia del teatro enmarañado (y de las marañas teatrales) del encuentro evangélico, tendrán que esperar para otra oportunidad, para un cuento diferente.⁸ Sin embargo, lo que reúno aquí no son simplemente cuentos dispares, escogidos al azar de entre las diversas teorías que están en oferta en un registro histórico y etnográfico más amplio. La tela del pasado compartido del embrollo evangélico se tejió entrelazando varios hilos, diseños diversos y muchos motivos; puntadas a tiempo hechas por misioneros evangélicos y conversos indígenas. Mi esfuerzo consiste en desenredar el tejido de estos hilos con objeto de presentar la textura de la tela de las historias mutuas del encuentro evangélico. Mi intento es deshacer las costuras de estas puntadas a fin de mostrar que los diseños de la participación misionera en las culturas del colonialismo estaban inextricablemente entretejidas en los dibujos de la creación de un cristianismo indígena. Mi tarea es rastrear la mezcla de estos motivos a fin de revelar que los diseños misioneros y los dibujos indígenas —siempre entremezclados y mutuamente conformados— definieron juntos la urdimbre y la trama de la maraña evangélica.

También podría haber aquí algo de un plan crítico más amplio. No me refiero tan sólo a la necesidad de oponerme a las respuestas que surgen de ansiedades profesionales de miembros de gremios de historiadores y corporaciones de antropólogos, desvaríos que persisten en presentar la historia y la antropología como campos distintos y formas separadas de empeño académico. Los legados vivientes de imaginerías eurocéntricas —no sólo dentro de los gremios académicos profesionales sino también más lejos— me preocupan mucho más. La rígida separación entre las sociedades no occidentales incambiables y sacras enraizadas en el mito y el ritual, por un lado, y los órdenes occidentales dinámicos y complejos

⁸ Espero contar la historia de manera más amplia en mi libro *Missionary Agendas, Indigenous Categories and Local Initiatives: Christianity in Central India, 1868-2000*, que forma parte de mis proyectos actualmente en curso. Un subproducto de esta investigación es otro libro basado en los diarios de los catequistas nativos.: Saurabh Dube, *Native Witness*.

asentados en la historia y la razón, por el otro, mantienen su yugo en el aquí y el ahora. En otra parte analicé el persistente encanto de las oposiciones omniabarcantes —entre tradición y modernidad, mito e historia, ritual y racionalidad, emoción y razón, comunidad y Estado, Oriente y Occidente— en diversos contextos institucionales, varios campos intelectuales.⁹ Aquí mi punto es más limitado. La enorme influencia de estos imaginarios ha establecido los planes para la historia moderna y la antropología contemporánea de Asia del sur. Así, una división clásica del trabajo académico continúa separando el estudio histórico del gobierno colonial de Asia del sur del análisis antropológico de la sociedad indígena en el subcontinente. Este capítulo se une a otros ejercicios críticos en el campo para subvertir la profunda división ideológica entre los deseos separados de la antropología y los anhelos característicos de la historia, en particular en el estudio del sur de Asia.¹⁰ También va un paso más adelante. En mi discusión del encuentro evangélico, la metrópoli y los márgenes, los colonizadores y los colonizados, forman parte de una campo analítico singular, un terreno para desenredar los múltiples hilos del pasado compartido de los embrollos evangélicos y las culturas coloniales.

En consecuencia, este capítulo también hace una incisión en el cuerpo de los escritos sobre el cristianismo en Asia del sur. Los historiadores de la Iglesia han producido una gran cantidad de estudios del proyecto misionero, los misioneros y el cristianismo en la región. Esta literatura nos proporciona crónicas detalladas de acciones y acontecimientos.¹¹ Va-

⁹ Saurabh Dube, “Rite place, rite time: on the organisation of the sacred in central India”, *Calcutta Historical Journal*, 17, 1995, pp. 19-37; Dube, “Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India”, *Studies in History*, 12, 1996, pp. 171-210; Dube, *Untouchable Pasts*.

¹⁰ Aquí los estudios importantes incluyen a Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Arjun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, 1981; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, 1989; Cohn, *Anthropologist among the Historians*; Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987; Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, Delhi, 1999; y Peter Van der Veer, *Gods On Earth*.

¹¹ Th. von Tanner, *Im Lande der Hindus oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, 1894; Julius J. Lohr, *Bilder aus Chhattisgarh und den Ceantral Provinzen Ostindiens* (sin lugar de publicación), 1899; Theodore Seybold, *God's Guiding Hand. History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Pennsylvania, 1971; J.A. Lapp, *The Mennonite Church in India*, Scottdale, 1972; James C. Juhnke, *A People of Mission. History of the General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, 1979.

rios otros ejercicios en el campo han estado guiados, una vez más, por la pretensión más bien simplista de que en India los conversos al cristianismo tendían a repetir un orden social modernizado —excepto por una persistencia parcial de la casta— en la imagen de los misioneros.¹² Sólo en años recientes los historiadores han empezado a explorar los significados de la conversión y la articulación de los misioneros, los conversos y el cristianismo con los esquemas indígenas de rango, honor, casta y secta.¹³ Sin embargo, este significativo trabajo se ha enfocado sobre las iglesias ortodoxas en India del sur. Con excepción de la interesante, pero algo limitada, contribución de Eaton (1984) y la intervención más prometedora y emocionante de Scott (1992), el encuentro evangélico en los siglos XIX y XX y su compromiso con las culturas coloniales de gobierno siguen siendo áreas de estudio descuidadas. Los estudios sobre la antropología del colonialismo y el cristianismo y del “contacto cultural radical” plantean que el tema origina una amplia gama de asuntos significativos.¹⁴ Resulta claro que hay que incorporar estas cuestiones a los planes de la historiografía y etnografía de Asia del sur.

¹² Henry Whitehead, “The mass movements towards Christianity in the Punjab”, *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453; James Manor, “Testing the barrier between caste and outcaste: the Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur district, 1920-1940”, *Indian Church History Review*, 5, 1971, pp. 27-41; G.A. Oddie, “Christian conversion in the Telugu country, 1869-1900: a case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta”, *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79; Duncan Forrester, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, 1980.

¹³ Bayly, *Saints, Goddesses, and Kings*. La obra de Stirrat fue una excepción temprana: R.L. Stirrat, *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, 1992.

¹⁴ Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, 1973; Thomas Beidelman, *Colonial Evangelism. A Socio-historical Study of an East African Mission at the Grassroots*, Bloomington, 1982; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, 1985; Jean Comaroff y John Comaroff, “Christianity and colonialism in South Africa”, *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, 1979; Gwyn Prins, *The Hidden Hippopotamus. Reappraisals in African History*, Cambridge, 1980; Renato Rosaldo, *Illngot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980; William Roseberry, *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, 1989; Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Ann Arbor,

BREVES INICIOS Y PRIMEROS ENCUENTROS

En 1868, Oscar Lohr, el primer misionero de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, empezó su trabajo misionero en Chhattisgarh, una amplia región lingüística y cultural al sureste de Madhya Pradesh. Fueron los satnamis quienes atrajeron hacia la región al misionero pionero. Los satnamis, tal como habían revelado las pesquisas preliminares de Lohr, eran paganos con una diferencia: eran un grupo monoteísta cuyo “credo” se oponía a la idolatría y a la casta.¹⁵ Para el misionero ésta era una conexión providencial. Era la voluntad del Señor. ¿Acaso se liberaría el rebaño una vez que contemplara al Salvador? Pero los satnamis no aceptaron la llegada del milenio. El grupo rechazó su “destino”. Sin embargo, los misioneros siguieron arando el campo y sembrando las semillas de la fe. La vacilante empresa de la conversión fue creciendo gradualmente mediante los lazos de parentesco y las perspectivas de una vida mejor bajo la economía paternalista de las estaciones misioneras. En el curso de muy pocos decenios más la empresa misionera en la región se expandió. A los miembros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana se unieron misioneros de otras confesiones: los menonitas de la Conferencia General y Norteamericana, los discípulos de Cristo, los metodistas, las Bandas Pentecostales del Mundo, y se produjo un movimiento hacia la labor con otras comunidades. Los conversos continuaron comprendiendo los mandatos misioneros e interpretando las verdades cristianas a través de los filtros de las culturas locales. La “cosecha”, nunca abundante, estaba algo más que un poco curiosa. Los misioneros sem-

1981; Ann Stoler, “Perceptions of protest: defining the dangerous in colonial Sumatra”, *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 642-658; y Stoler, “Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988; Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980; y Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, 1987; Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Collection and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass., 1991; y Thomas, *In Oceania. Visions, Artifacts, Histories*, Durham, 1997; Anne Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, 1993; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, 1995; David Scott, *Formations of Ritual. Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, 1994.

¹⁵ Véase el capítulo 4.

braban. Los misioneros cosechaban. Si hacían progresos, también tenían que volver sobre sus pasos.

En años más recientes, hemos tenido recordatorios forzosos de que el hombre blanco no siempre tuvo la iniciativa en los procesos de encuentro cultural.¹⁶ En 1868, el misionero Oscar Lohr visitó al gurú satnami en su hogar en Bhandar, con ocasión del “festival anual” de la comunidad. El misionero describió en detalle cómo lo sentaron cerca del gurú y le sirvieron un refrigerio. A una “gran masa” de satnamis le hizo la triunfante revelación de que el *satyanam* (verdero nombre) era Jesucristo. Lohr estaba regocijado por la cálida bienvenida. En forma inadvertida, el misionero también se aventuró en el campo de las representaciones etnográficas y la búsqueda de significados indígenas cuando afirmó que los satnamis le habían jalado la barba para demostrarle su gran honor y afecto en su “manera tradicional”.¹⁷ La hipérbole misionera señaló el acontecimiento como de una “significación histórica” monumental.¹⁸ Pero, jalarle la flotante y larga barba a Lohr, ¿fue realmente la representación de un ritual atemporal, misterioso y acostumbrado, o fue simplemente una demostración de la curiosidad satnami? El hecho de que el gurú sirviera un refrigerio, ¿fue una manifestación de hospitalidad hacia el *sahab* blanco, un maestro occidental? ¿O acaso la visita de Lohr a Bhandar el día del *gurupuja*, junto con miles de satnamis, significó involuntariamente su aceptación de un papel subordinado dentro del dominio de la autoridad del gurú? Tres meses más tarde el misionero involuntariamente puso en duda un principio clave de la fe dentro del Satnampanth. La curiosidad de los satnamis no condujo a su conversión al cristianismo, y la hospitalidad de la comunidad fue remplazada por la hostilidad. Las esperanzas milenaristas de Lohr quedaron en ruinas. Los satnamis se cansaron de la empresa misionera.¹⁹

¹⁶ Prins, *Hidden Hippopotamus*; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, 1985; pero véase también Gannanath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, 1992, y Sahlins, *How “Natives” Think*.

¹⁷ *Der Friedensbote*, 79, 20, 1928, pp. 309-315.

¹⁸ Tal es el caso del misionero Nottrott en el manuscrito de la primera historia de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana. El manuscrito fue escrito en 1892; Nottrott lo revisó y lo escribió a máquina en 1936. Ambas copias están en alemán. Nottrott, “Historia mecanografiada de la Misión”, p. 5, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri (de aquí en adelante, ABE).

¹⁹ Éste es un cuento. Hay otras historias. Ellas se elaboran en Dube, “Paternalism and freedom”.

LOS IDIOMAS MISIONEROS Y LAS CULTURAS COLONIALES

¿Cuáles eran los nexos entre el proyecto misionero y el colonialismo? La pregunta también se puede traducir muy fácilmente en una división polémica rígida: las caricaturas rivales del astuto agente del imperialismo versus el apóstol filantrópico de los nativos se vuelven los principales protagonistas de un teatro de sombras competitivas. El debate, como lo señalaron Jean y John Comaroff, se queda confinado al asunto de “¿de qué lado estaba realmente el misionero?” y, por extensión, “¿a qué fines servía?” Un problema histórico complejo se transforma en un burdo asunto de causa y efecto.²⁰ Yo creo que la salida de este callejón estrecho y oprimente de mediaciones en competencia se encuentra en un análisis minucioso de la imbricación mutua de las bases culturales y las implicaciones políticas del proyecto misionero.

Los misioneros evangélicos en Chhattisgarh no intervenían con frecuencia en ese terreno que se designa convencionalmente como “político”, dominio de relaciones de poder institucionalizadas entre el Estado colonial y sus súbditos. Los nexos clave entre el proyecto misionero y el colonialismo se encuentran en otra parte. Para comprender estas conexiones, es obligatorio que descartemos la (mala) entendida concepción profundamente incapacitante que transforma los idiomas de la dominación, empotrados en las culturas coloniales de gobierno, en simples reflejos del ejercicio de la autoridad a través del aparato formal del imperio. A fin de explorar las innumerables vías en las que la constitución del poder colonial—incluyendo la participación misionera en estos terrenos—solía exceder a las instituciones imperiales, planteo aquí tres líneas de búsqueda.

En primer lugar, es importante que examinemos la participación de los misioneros en la conformación de las prácticas discursivas autoritarias que descansan en el corazón de las inscripciones imperiales. Un lugar común bastante pernicioso que manejan los historiadores y teóricos del discurso colonial sostiene que la construcción de las poderosas imágenes del Otro no occidental fue llevada a cabo por una elite colonial conquistadora unificada, con una mentalidad occidental uniforme.²¹ Lo que se ne-

²⁰ Comaroff y Comaroff, “Christianity and colonialism”.

²¹ Más que como un plan explícitamente establecido, tales concepciones aparecen como supuestos implícitos que guían los análisis de lo que se enmarca como un discurso colonial único.

cesita es concentrarse en la compleja ubicación de los escritos de los misioneros dentro del campo de las representaciones coloniales, Por ejemplo, para los misioneros, los conversos, al ser cristianos, eran iguales en el “Reino de Dios”. Al mismo tiempo, los misioneros también ponían repetidamente énfasis en las “parodias satánicas” y las “costumbres salvajes” de esos “hijos del mundo silvestre”.²² Dentro de estas representaciones mutuamente contradictorias, las metáforas almacenadas y las imágenes rutinarias que estructuraban el pensamiento y la escritura misioneros, en formas inherentemente ambivalentes, constituían, reforzaban y también cuestionaban los poderosos idiomas culturales de la dominación colonial.

Y ¿qué decir de la retórica misionera, que solía revelar una aprobación implícita del gobierno británico? Una y otra vez, hasta los treinta de este siglo, los misioneros y el *sarkar bahadur* (gobierno colonial), trabajando en equipo, eran representados como los portadores gemelos de la luz de la “lámpara occidental”.²³ Sin embargo, hay que recalcar una y otra vez que no se puede considerar que este apoyo implicara la existencia de una comunidad sin costuras de intereses coloniales constituida por los hacedores de las políticas metropolitanas, los practicantes provinciales, los administradores locales, los miembros de las fuerzas armadas y los misioneros. A fin de entender la relación entre los misioneros y el régimen colonial, lo que necesitamos es dirigirnos hacia la red enmarañada de relaciones entre los principios de la misiología, la estructura de las creencias protestantes y las políticas de los administradores británicos. En pocas palabras, parece haber habido una conexión entre dos conjuntos de procesos: el compromiso declarado de los misioneros hacia la complementariedad entre la Iglesia y el Estado, el poder espiritual y temporal, y la política de la administración británica posterior al Motín (1857) para efectuar una separación entre la religión y la política, que ayudó a fortalecer críticamente el poder colonial.²⁴

Finalmente, hubo otro conjunto de tensiones en el corazón de la empresa misionera que se abrió paso hacia el campo más amplio de las representaciones coloniales y las inscripciones imperiales. Los misioneros invocaban el precepto de la autodeterminación individual y el espectácu-

lo espiritual de dar testimonio de Cristo para plantear la libertad religiosa del converso. Al mismo tiempo, sin embargo, los misioneros consideraban a estos conversos como niños en lucha por aprehender el pensamiento racional objetivo.²⁵ A los pupilos del proyecto misionero había que guiarlos, nutrirlos y controlarlos dentro de una empresa paternalista.

Así, en los intersticios de estos tres movimientos superpuestos y agobiados por la tensión, los misioneros participaron, voluntaria o involuntariamente, en la construcción de las mitologías coloniales de la supremacía racial, el establecimiento de estructuras de autoridad paternalistas y el refuerzo de la legitimidad del gobierno colonial. Todo esto se produjo sin su entrada formal en las relaciones institucionalizadas de poder centradas en el Estado colonial. Es en el campo de lo cultural, lo ideológico y lo discursivo donde encontramos las manifestaciones clave de las implicaciones políticas y las conexiones coloniales del proyecto misionero.

HEGEMONÍAS CASERAS

Los misioneros, junto con otros miembros de la población blanca de India central, fueron agentes en la creación de las culturas coloniales de gobierno. Estas culturas, ha planteado Ann Stoler, no fueron traducciones directas de la sociedad europea plantada en las colonias sino “configuraciones culturales únicas, creaciones hechas en casa en las que la comida, la ropa, el alojamiento y la moralidad europeos recibieron nuevos significados políticos en el orden social particular del gobierno colonial”.²⁶ Si le prestamos atención minuciosa a las formas culturales nacidas del proyecto misionero e iniciadas por éste, podremos explorar dos procesos simultáneos y superpuestos a los que hay que explicar.

Los misioneros participaron en las nuevas construcciones de la “occidentalidad”, empotradas en estilos de vida distintos, dentro del orden colonial. J.A. Lapp, un historiador menonita, nos ha dejado una descripción detallada y sensible de los estilos de vida misioneros a fines del siglo XIX y principios del XX en Chhattisgarh:

²² Von Tanner, *Im Lande der Hindus; Der Deutsche Missions Freund* (de aquí en adelante, DDM), 1875-1890.

²³ M.M. Paul, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1935; Seybold, *God's Guiding Hand*.

²⁴ Véase en particular a Dirks, *The Hollow Crown*.

²⁵ Informes Anuales de la Misión Chhuttessgurh, 1872-1879, ABE; Fichero Malguzari de Bistrampur [1925-1955], ABE.

²⁶ Stoler, “Rethinking colonial categories”.

Las viviendas de los misioneros, conocidas como *bungalows*, eran casas grandes de un solo piso con seis u ocho cuartos, rodeado por una veranda. Los techos eran altos (4.20 a 5 metros) con un *punkah* para mover el aire. En los días anteriores a la electricidad, los sirvientes hacían funcionar estos abanicos. La mayoría de las estaciones estaba rodeada de muros, lo que le daba a la estación autonomía respecto de las comunidades de los alrededores. Estos muros no permitían que entraran animales salvajes e impedían que los intrusos se metieran sin permiso en el territorio misionero. Los brillantes muros blancos le daban un aire de permanencia al complejo... La vida en la estación de la misión era confortable... Los misioneros creían que su cultura occidental exigía una perspectiva de la comida, la ropa y las casas diferente de la de sus vecinos indios. Sin embargo, para los menonitas de origen rural, su estándar de vida era similar, si no es que mejor, que el de la Norteamérica rural... El doctor Esch [un menonita] le recordaba a sus compañeros misioneros que necesitaban adaptarse a la India: “El agua no es fría; la comida no es como la comida norteamericana; la gente, y en especial los sirvientes, con la que uno tiene que tratar no es honesta; el tiempo no es placentero —ya sea demasiado caliente, demasiado húmedo o demasiado seco; no se puede dormir bien durante la noche— hay que dormir afuera, sea en la veranda o al aire libre”. A cada misionero se le suministraba mobiliario para un comedor, una sala, dos cuartos, un baño y una oficina... Los misioneros traían con ellos su propia ropa, ropa de cama, máquinas de coser, estufas de aceite, herramientas de carpintero y máquinas de escribir... Se tomaban las precauciones especiales habituales para vivir en India: mosquiteros sobre las camas, hervir el agua y lavar cuidadosamente los alimentos... [La vivienda del misionero] la manejaban sirvientes indios bajo la supervisión de la pareja de misioneros. J.A. Ressler [otro misionero menonita] señalaba en 1907 que un personal compuesto por 13 personas era demasiado pequeño para sus necesidades... [Esta familia de misioneros] tenía así un *pandit* (tutor), un cocinero, un *dhobi* (lavadero), una *ayah* (niñera), tres *tonga wallahs* (choferes-jardineros), un vaquero, un *chaprasi* (mensajero), un *punka wallah*, un *kotwal* (vigilante), varios barrenderos y culés. Las estaciones más recientes tenían un surtido similar. La mayoría recibía un pago bastante bajo. Los misioneros solían quejarse del trabajo ineficaz de la servidumbre, pero insistían en tenerla puesto que la vida en la India era más difícil... El misionero por lo general se adaptó al horario indio para las comidas: cuatro por día. Usaba en su mayoría comidas indias, aunque ordenaba comida enlatada y cereales a Calcuta, y car-

ne de res y de cerdo cuando se la podía obtener. El misionero se ejercitaba nadando, jugando tenis o al bádminton. Cada día incluía una siesta en la tarde.²⁷

Todo esto implicó la creación y configuración conscientes de los límites de la “comunidad” de la gente blanca en Chhattisgarh. Al poner énfasis en las similitudes de estilos de vida entre los agentes del imperio de Cristo —el Rey del Mundo— y los servidores imperiales de Su Majestad —la Reina de Inglaterra— estos límites servían simultáneamente para representar mal las diferencias internas entre los europeos y los norteamericanos blancos en India central.

Al mismo tiempo, como parte integral del proyecto evangélico, el misionero estaba igualmente comprometido con empezar a civilizar a los conversos mediante una serie de prácticas clave que giraban en torno a la construcción, las ropas, la escritura y la palabra impresa. Para regresar brevemente al epígrafe de este capítulo, J.W. Shank estaba hablando del papel del misionero como un agente civilizador a todo lo largo y ancho del mundo no occidental, donde su visión estaba profundamente conformada por los escritos de sus compañeros misioneros en India central. Los misioneros de India central, a su vez, veían la transformación del mundo según Shank, como la doctrina que animaba sus trabajos en el salvajismo de Chhattisgarh. De esto dan amplio testimonio los informes de los misioneros enviados desde India central, que aparecieron a fines del siglo XIX y principios del XX en los periódicos cristianos, desde *Der Deutsche Missionsfreund*, *The Sugar creek Budget*, *The Evangelical Herald*, *The Christian Monitor*, hasta *Der Friedensbote*.²⁸ Además, tal como plantearon Jean y John Comaroff para el caso del contexto sudafricano, también en India central la organización espacial de las actividades entre la iglesia, la escuela, el dispensario, las imprentas y los campos en la estación de la misión, gobernada por las divisiones y las anotaciones de tiempo occidentales, formaban parte del intento de los primeros evangelistas por racionalizar a los grupos indígenas por medio de la cuadrícula geométrica de la civilización, un tema al que regresaré en breve.

²⁷ Lapp, *Mennonite Church in India*, pp. 74-75.

²⁸ Estos trabajos y periódicos se pueden consultar en ABE y en Archivos de la Iglesia Menonita, Goshen, Indiana (de aquí en adelante, AIM).

Para recapitular, encontramos aquí dos procesos simultáneos: los misioneros participaban en la constitución de estilos de vida bien determinados en el contexto novedoso de la India central como una medida de la distancia entre la comunidad anglo-europea y las culturas locales; y los misioneros usaban muchos de los mismos signos de la cultura occidental para civilizar a los paganos. Razonablemente, fue en los intersticios de estos movimientos contradictorios donde los misioneros construyeron un sentido de pertenencia a una “comunidad” de la gente blanca en India y reforzaron los esquemas de poder que afianzaban los símbolos y signos familiares del orden cultural del gobierno colonial.

Lo que mejor ilustra estos procesos son las prácticas que se centran en torno a la comida, que implicaban asuntos de género que están engastados en todo el archivo misionero; asuntos que al mismo tiempo enlazan las contradicciones del colonialismo y el cristianismo en la clave cotidiana y la conformación de culturas coloniales de gobierno en los terrenos cotidianos. La preparación y preservación, el servicio y la distribución de comida hechos por las esposas de los misioneros —detalladamente registrados en sus cartas y mencionados en los escritos de los esposos— fueron centrales para la valoración del hogar como el sitio focal del proceso civilizatorio del proyecto misionero.²⁹ Por una parte, este complejo de prácticas centradas en la comida acercó a la metrópoli y a la colonia al servir como un modelo para reproducir la condición de personas cristianas con género entre las comunidades cristianas de la parte central del país, en particular a través de claras demarcaciones de lo “privado” y lo “público”.³⁰ Por otra parte, el idioma relacional de la comida simultáneamente estableció las fronteras de la comunidad de la gente blanca en India central mediante distinciones de raza y clase. Estas diferencias se elaboraron mediante divisiones alimentarias. Durante las festividades ceremoniales que ofrecían los conversos para celebrar una boda o el nacimiento de un niño, los misioneros presidían la ocasión, comían arroz y curry de po-

²⁹ Hay una excesiva cantidad de información en el informe histórico respecto de estos temas. Si bien mis planteamientos en este párrafo se basan en las lecturas de la correspondencia relevante y de los manuscritos en los diferentes archivos y depósitos mencionados en la nota núm. 8 a pie de página de este texto, aquí sólo proporciono unas pocas referencias representativas. Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69; Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 8-16b 69, ABE; Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler — Lina, 1887-1903 (Caja 1), AIM.

³⁰ Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler — J.A. (Caja 2), AIM.

llo usando con frecuencia sus manos e incluso se sentaban en el suelo cuando no había sillas disponibles. A los líderes nativos —maestros de escuela, catequistas, y (más adelante) pastores— entre los conversos indios podía llegarles a servir té cuando visitaban el *bungalow* del misionero. A algunos pocos conversos la familia misionera también podía proporcionarles su primera probada de un helado, lo que con frecuencia provocaba la hilaridad de la gente blanca, pues la temperatura inusitada y la textura del helado confundían a tal punto las papilas gustativas de los indios, que para ellos este manjar exquisito de los *sabehs* (amos blancos) era demasiado fuerte. Pero también es aquí donde las líneas permanecían perfectamente demarcadas. A ningún indio converso se le pedía que se uniera a la familia misionera a degustar los huevos tibios ni los sandwiches de pepino durante los picnic de la familia cristiana, un asunto estrictamente blanco. A la formidable mesa familiar, cubierta de crujiente lino blanco, no se invitaba a ningún pastor indio o anciano de la iglesia para que compartiera el pan con los miembros del hogar misionero, ya fuera la comida pollo asado y pastel de carne o *dal* (lentejas) y arroz.³¹ Esto no era una simple tragedia de modales, aun cuando era difícil manejar los cuchillos y los tenedores, y los eructos indígenas provocaban desaprobación. Las distinciones del proceso civilizatorio iban más al fondo. En realidad nos encontramos frente a una creación más amplia de las hegemonías carseras —que implicaban recetas antiguas e ingredientes novedosos pero también proyectos originales nuevos y elementos tempranos— articuladas mediante cocineros y chuletas, comidas y mermelada, y las artes de la civilización y los signos de la iluminación.

ARTES DE LA CIVILIZACIÓN, SIGNOS DE LA ILUMINACIÓN

La autoridad del misionero estaba minuciosamente entrelazada con las artes de la civilización y los signos de la iluminación iniciados por el proyecto misionero. Pero tampoco éste fue un proyecto unidireccional. Pues fue dentro de la matriz de las culturas locales que se conformó a los mi-

³¹ Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 82-16b MIS 69, ABE. Los contenidos y argumentos de este párrafo se basan igualmente en una serie de entrevistas, conversaciones, y discusiones sostenidas con ex misioneros e hijos de misioneros en la región central de Estados Unidos. Estas personas prefirieron guardar el anonimato.

sioneros como *sahabs* (amos blancos).³² Un mapa temprano de Birsampur, la primera estación misionera, muestra el imponente y cuadrado *bungalow* misionero en el centro. Los otros edificios de la misión eran de la misma manera estructuras rectangulares y cuadradas, lo que daba aún más énfasis a la simetría de los diseños misioneros y a la clara demarcación del área bajo su comando.³³ Una iglesia, construida en 1873, frente a la casa del misionero, completaba el cuadro.³⁴ La precisión geométrica de los edificios de la misión iba acompañada de la cuidadosa atención que el misionero le prestaba a la organización espacial del trabajo. En septiembre de 1870, Oscar Lohr describió los ritmos de su trabajo en el manejo de la estación misionera en Birsampur, poniendo énfasis en la simultaneidad entre una minuciosa atención al tiempo en el trabajo y a la organización espacial del mismo: a las 9 a.m. Lohr dio una clase en la escuela. Después regresó a la casa para un desayuno rápido. A las 10 a.m. el misionero visitó el dispensario, para atender a la gente que estaba enferma. Luego, hasta las 2 p.m. dio clases a los niños y luego dio una clase de catecismo durante una hora. Entre 3 y 4 p.m., Lohr supervisó el trabajo en los campos. Luego de comer en casa, el misionero salió a inspeccionar el huerto.³⁵ Claramente, el diseño de los edificios de la misión y la organización espacial de la disciplina de trabajo estaban imbricados en la definición y refuerzo cotidianos de la autoridad del misionero, el *sahab* que poseía y regulaba los campos, el bosque (ocasional) y la estación de la misión, los cuales estaban colocados a discreción maestra dentro de su bien definido dominio.

El misionero controlaba la producción de la palabra impresa. Esto hay que situarlo en un contexto doble: la importancia que el protestantismo le atribuía al autocompromiso del converso con la Palabra y el Li-

³² Se encuentra un tratamiento más amplio de los temas discutidos a lo largo de los siguientes tres párrafos en Dube, "Paternalism and freedom".

³³ DDM, 9, 7 (julio de 1873), p. 48.

³⁴ DDM, 10, 8 (agosto de 1874), p. 57. Mientras se construía la iglesia, Lohr escribió el 27 de enero de 1872: "Las noticias se han esparcido como el fuego, porque en Chhattisgarh la construcción de una iglesia es como un carnaval... Sin embargo, también tiene alguna significación o importancia. Si se estuviera construyendo un gran templo del dios esto no sería algo que se notaría. Pero una iglesia es algo nuevo... Dicho en otras palabras, la construcción de la iglesia atrae a una enorme masa de gente". DDM, 8, 4 (abril de 1872), p. 26.

³⁵ DDM, 6, 12 (diciembre de 1870), pp. 89-90.

bro como el signo de un verdadero cristiano, y el poder simultáneamente simbólico y sustantivo que tiene el poder escribir dentro de las tradiciones orales. Estos énfasis superpuestos significaban que la capacidad para escribir y engendrar texto impreso servía para garantizar la autoridad del misionero.³⁶ Además, el misionero curaba los cuerpos mediante la medicina occidental. En Chhattisgarh se produjo un gran número de conversiones al cristianismo, luego que las personas se recuperaban de enfermedades prolongadas, gracias al tratamiento exitoso de los misioneros.³⁷ Los relatos contemporáneos plantean que el catalizador de estas conversiones individuales era una percepción de los poderes regenerativos de la medicina de los misioneros y de Cristo Salvador que encarnaban una eficacia mayor que la de los poderes curativos de las deidades hindúes y los especialistas locales.³⁸ En verdad, el conocimiento de la escritura que tenían los misioneros trabajaba conjuntamente con su poder para curar. Así, los libros de horas que producían y las curaciones que conjuraban conformaban su mandato. Por último, el misionero era el modelo en el discurso moral acerca de la decencia, la vergüenza del cuerpo y la modestia física cristianos. La ropa se volvió un signo distintivo de la cristiandad indígena. Los hombres vestían pijamas, camisas e incluso algunos usaban zapatos; las mujeres vestían saris de seis yardas completas y blusas, y las niñas usaban vestidos que habían enviado be-

³⁶ DDM, 6, 4 (abril de 1870), p. 3; DDM, 8, 11 (noviembre de 1872), p. 82; DDM, 13, 2 (febrero de 1877), p. 11; DDM, 10, 10 (octubre de 1874), p. 74; DDM, 11, 2 (febrero de 1875), p. 13; Informe Anual de la Misión Chhutesgurh, 1874-1875, pp. 10-14, ABE. Las cuestiones acerca del poder derivado de la escritura dentro de las comunidades de conversos se examinan en Dube, *Native Witness*.

³⁷ Informes Anuales de la Misión Chhutesgurh, 1874-1879, ABE.

³⁸ En realidad, lo milagroso y lo mágico en la medicina moderna de los misioneros siguió ejerciendo sus encantos durante toda la larga carrera del proyecto misionero. En 1934, el misionero M.P. Albrecht escribió: "Hace meses sucedió algo que está dando resultados de largo alcance. La esposa de uno de los propietarios de la aldea vino en busca de alguna medicina que le permitiera tener eso que es lo más amado para el corazón de una mujer india: un niño. Esto ahora sucedió, y no sólo ella sino también su hermana, que no tuvo niños durante veinte años, tomó algo de la medicina y está ahora rejuvenecida. Como resultado de eso, de lejos y cerca llegan mujeres pidiendo esa medicina maravillosa". M.P. Albrecht, Chandrapur, al Rev. P.A. Menzel, Washington D.C., 5 de abril de 1934, Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69, ABE. Respecto del periodo anterior, véanse los informes para Baitalpur, Birsampur y Parsabhader en DDM, 1875-1895; Seybold, 1971.

nefactores ricos de ultramar.³⁹ Claro que estos atavíos y accesorios no se usaban todo el tiempo. ¿Quizás en el templo y la escuela dominical? Ciertamente. En otros momentos, bastaba con los gestos de decencia y modestia. Los días de los *loin cloths*, *lugdas* (saris cortos), senos al descubierto y niños desnudos habían quedado en el pasado. Los misioneros con sus camisas, sacos, pantalones, sombreros para el sol y trajes —la insignia del *sahib* y del poder de la *mehsaheb*— presidían esta pantomima pública del decoro.⁴⁰ Para los conversos, las ganancias eran a la vez materiales y simbólicas y ellos configuraban una comprensión propia de la autoridad misionera. Por ejemplo, cuando a un satnami converso se le pidió que realizara un trabajo doméstico en la aldea, él contestó, “No, yo me hice cristiano y soy uno de los sahibs; nunca más haré *begar*”.⁴¹ Sin embargo, estos instrumentos sociales clave del proyecto misionero tuvieron consecuencias contradictorias: los conversos llegaron a reconocer estas artes de la civilización como atributos del poder de los misioneros, pero ellos también desplegarían estos signos en su desafío a la autoridad misionera.⁴²

UN CRISTIANISMO INDÍGENA

¿Cuál fue la naturaleza de las comunidades de conversos que se desarrollaron en Chhattisgarh? El patrón de conversiones en la región no siguió el plan maestro milenarista de un movimiento de masas que idearon los

³⁹ En algunos lugares de India, el sari “tradicional” mide 8.20 metros, en otros mide 4.55.

⁴⁰ DDM, 8, 7 (julio de 1872), p. 50; DDM, 8, 11 (noviembre de 1872), p. 85; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 58. Véanse también las fotografías de misioneros y conversos en Lohr, *Bilder aus Chhattisgarh*.

⁴¹ C.P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, primera serie, Nagpur, 1914, p. 57. El *begar* es una forma de trabajo forzado que estaba codificada como “costumbre” por el régimen colonial británico.

⁴² Este ejemplo de un proceso más amplio plantea la necesidad de explorar las vías en las que el “libro” y la “palabra”, las divinidades cristianas y la “sagrada familia”, los santos y los mártires, las notaciones occidentales de tiempo y organización espacial del trabajo, las ropas y los edificios, fueron comprendidos, reconfigurados y puestos a funcionar en las formas de adoración y las prácticas de las comunidades de conversos. Todos éstos son temas que me propongo investigar en un trabajo de mayor alcance sobre el encuentro evangélico en el que estoy trabajando, y que mencioné antes.

misioneros. Ya señalamos que algunas conversiones se producían cuando alguien sobrevivía a prolongadas enfermedades que lo habían llevado al borde de la muerte. Los relatos de los misioneros no dejaban lugar a dudas: eran los poderes curativos del Señor los que compellían a esta gente a convertirse al cristianismo. En realidad, fueron los lazos de parentesco los que se revelaron como decisivos para el crecimiento de las congregaciones cristianas en Chhattisgarh. Las primeras conversiones en Bistrampur, la estación misionera pionera que estableció Oscar Lohr de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, vienen al caso.⁴³ El primer satnami converso en Bistrampur fue Anjori Paulus, quien fue bautizado en enero de 1870. Casi dos años después los padres y abuelos, un tío y una hermana y dos de los hijos de Anjori Paulus fueron bautizados.⁴⁴ Al cabo de otros seis meses, a mediados de 1872, cerca de 30 miembros de la familia “extendida” del converso pionero —que incluía parientes afines y agnaticios— o bien fueron bautizados o bien estaban esperando por el acontecimiento.⁴⁵ En 1883, cuando el número de cristianos en Bistrampur ascendía a 175, casi toda la gente que estaba esperando a ser bautizada era pariente de familias que se habían convertido al cristianismo.⁴⁶ Los patrones fueron similares en todas partes, lo que subraya las claras conexiones entre los principios de parentesco —lazos agnaticios y valores de afinidad— y los mecanismos de ostracismo de casta y secta, por una parte, y el crecimiento de las conversiones, por la otra.⁴⁷ En cuanto

⁴³ Informe de la Misión Chuttesgurh, junio de 1870-julio de 1871, pp. 5-6, ABE.

⁴⁴ El 31 de diciembre de 1871 Lohr escribió: “Hoy conduje doce almas de nuevo a Jesús a través del bautismo: todos ellos satnamis... Entre la gente bautizada estaban el padre y la madre de [Anjori] Paulus, una de sus hermanas y su bebé de ocho días de nacido; también a sus abuelos, su hija y un tío.” Informe de la Misión Chuttesgurh, junio de 1871-julio de 1872, pp. 8-9, ABE.

⁴⁵ DDM, 8, 4 (abril de 1872), pp. 25-26; DDM, 9, 2 (febrero de 1873), p. 10; DDM, 9, 11 (noviembre de 1873), p. 83, ABE.

⁴⁶ El registro bautismal de Bistrampur revela que este proceso de lento crecimiento continuó hasta 1890, cuando el número de conversos se detuvo en 258. Los años de hambruna a fines de siglo vieron un incremento dramático de las conversiones. Pero esto fue seguido muy pronto por lo que los misioneros describieron como un retroceso del cristianismo. Informe de la Misión Chuttesgurh, 1883, p. 17, ABE; Registro bautismal de Bistrampur, 1870-1890, ABE. Las conversiones durante los años de hambruna y sus secuelas se discuten en los informes de los misioneros en DDM, 1898-1907.

⁴⁷ Esto lo corroboran los informes de las estaciones misioneras de Parsabhader y Baitalpur en DDM, 1887-1898.

a los misioneros, éstos veían el proceso como el crecimiento interno del cristianismo. Los lazos de parentesco y los nexos de afinidad eran claramente naturales. También fueron vistos como un choque de los instintos materialistas de los conversos.

La escasez de hombres y dinero de la empresa misionera inicial implicó que los misioneros se vieran obligados a establecer aldeas cristianas.⁴⁸ Los conversos se transformaron en parte de la economía paternalista que se desarrolló en torno al misionero y a la estación misionera. La misión empleaba a los conversos como culíes y sirvientes y cada familia, una vez que mostraba las cualidades necesarias de ahorro, recibía cuatro acres de tierra (aproximadamente una hectárea y media). Los conversos que completaban el curso en las escuelas de entrenamiento dirigidas por los misioneros, eran empleados como catequistas, maestros en las escuelas aldeanas y como lectores de las Escrituras. Los misioneros entrenaban a los conversos como albañiles, herreros y carpinteros y muchos de ellos recibían empleo en la estación de la misión. Las mujeres conversas se ocupaban como sirvientas y un poco más adelante las empleaban como “mujeres-Biblia”, que eran las asistentes de las esposas de los misioneros —y más tarde mujeres misioneras— en la prédica a las mujeres en las aldeas y pueblos. La situación de los conversos en estas estaciones de la misión era mucho mejor que la que habían enfrentado como labradores en sus aldeas. Ellos recibían préstamos a tasas bajas de interés y el misionero, a diferencia de otros malguzares (dueño-proprietario de una aldea) no exigía *begar* (trabajo forzado) sino que les pagaba por el trabajo en obras públicas. El misionero era el malguzar, el dueño-proprietario, de estas aldeas cristianas. El jefe de la estación misionera combinaba los poderes del malguzar y del pastor: el hecho de dar empleo y ayudar a los conversos iba acompañado de un impulso por controlar y disciplinar a los miembros de la congregación.⁴⁹ La división entre el Estado y la Iglesia, el poder temporal y el espiritual, se hizo borrosa y se perdió.

⁴⁸ Este párrafo se basa en los Informes Anuales de la Misión Chuttessgurh, 1870-1871, pp. 5-6; 1871-1872, pp. 4-8; 1874-1875, pp. 8-13; 1876-1877, pp. 8-10; 1878-1880, pp. 6-11, 15-16; 1880-1881, p. 6, 13; 1881-1882, pp. 11-12; 1882-1883, pp. 5-7, 8-10, p. 15, ABE. La impresión la confirman también los informes misioneros de Bistrampur publicados en DDM, 1870-1890, ABE.

⁴⁹ Véanse, por ejemplo, Seybold, *God's Guiding Hand*; Lapp, *Mennonite Church in India*; y Juhnke, *People of Mission*.

Esta subversión de un principio clave de la teología protestante en realidad se acoplaba bien con la sociología política de los conversos, que se basaba en gran medida sobre nociones de nexos indisolubles entre la religión y el poder.⁵⁰ Ciertamente, estas concepciones se fundamentaban en percepciones ampliamente compartidas acerca de la dinámica entre significado y poder en la sociedad rural en Chhattisgarh. Ellas se derivaban del engranaje en las esferas locales de esquemas de autoridad que definían parentescos culturalmente constituidos, principios de poder empotrados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y símbolos de dominación del gobierno colonial.⁵¹ La reelaboración que hacían los conversos de estas matrices de autoridad en las esferas cotidianas de la aldea —junto con sus percepciones del poder que se derivaba del mando que tenía el hombre blanco de los signos occidentales de civilización— los condujo a moldear al misionero como un *raja admi*, una persona de la realeza.⁵²

El misionero, haciendo consultas entre los líderes locales de los conversos, solía definir los reglamentos de la vida de las congregaciones.⁵³ Bajo las nuevas reglas, las congregaciones indígenas conservaban la preocupación por las normas de pureza y contaminación, y se esperaba de ellas que descartaran todas las sustancias y prácticas que la población local hubiera podido ver con desaprobación. Aún más, los principios de la endogamia —aunque bajo la forma de matrimonios con compañeros conversos— se reforzaban mediante la insistencia en las celebraciones rituales para el parentesco extendido, los grupos afines y los miembros de

⁵⁰ Propongo explorar la compleja cuestión de la relación entre la Iglesia y el Estado dentro del protestantismo en mi proyecto más amplio sobre el encuentro evangélico. Como parte del resurgimiento evangélico más considerable del siglo XIX, la separación entre Iglesia y Estado fue un artículo de fe clave dentro de las organizaciones misioneras protestantes en India central.

⁵¹ Para una elaboración más extensa de estos temas véase el capítulo 7, y Dube, *Un-touchable Pasts*.

⁵² El tema se presentaba con demasiada frecuencia en los relatos orales de los conversos que describían la “era del misionero” —refiriéndose ampliamente a fines del decenio de 1910 y a los años veinte—, los que reuní durante mi trabajo de campo en 1994-1995 y 1996. Véanse también las peticiones escritas por los conversos al Distrito Misionero en India y al Consejo Misionero en Estados Unidos en el Archivo Malguzari de Bistrampur, ABE.

⁵³ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* [Reglas especiales de la congregación en Bistrampur], Bistrampur, 1890.

la comunidad, con el objeto de señalar la santidad del matrimonio.⁵⁴ Por último, la constitución del consejo de la Iglesia se elaboró siguiendo las líneas del *jat panchayat* (cuerpo adjudicador de casta) con sus *sayan* (los hombres sabios/viejos) y descansaba sobre los mecanismos de excomunión, que de manera típica “descastaba” a los miembros que transgredían las normas de la comunidad.⁵⁵ Dentro de este contexto, existían sorprendentes continuidades —en particular cuando se veían a través del filtro de las culturas locales— entre estas nuevas regulaciones y las reglas de casta y secta y las instituciones de la vida aldeana. Como un corolario de esto, las reglas e instituciones establecidas para gobernar la vida de las congregaciones indígenas se reorganizaron y adquirieron nuevos significados en las comunidades vueltas a situar.⁵⁶

Algunas de estas continuidades y reelaboraciones se manifiestan en las maneras como los conversos subvertían las regulaciones establecidas por los misioneros. En la ideología protestante, por ejemplo, el matrimonio era un contrato sagrado entre individuos, y el hogar monogámico era la unidad básica para la conducción de una vida cristiana. Para que floreciera la civilización, “la sagrada familia del cosmos cristiano” tenía que triunfar sobre las tinieblas morales, la indolencia y el caos del mundo pagano.⁵⁷ La preocupación de los misioneros por la monogamia y su temor al adulterio, una trampa de Satán, implicaban que los conversos tuvieran prohibida la práctica del *churi* (o los matrimonios secundarios).⁵⁸ Sin

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁵⁵ DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 57; DDM (n.s.), 4, 9 (septiembre de 1886), pp. 68-70; *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, p. 5.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 5-6; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), pp. 57-58; Informe Anual de la Misión Chhutesgurh, 1876-1877, pp. 2-3. Aparte de los informes incluidos en las notas de pie de página, los argumentos de los últimos tres párrafos se basan en la información contenida en varios números de DDM entre 1870 y 1900.

⁵⁷ Comaroff y Comaroff, “Christianity and colonialism”.

⁵⁸ El *churi* ha sido una forma de volver a contraer matrimonio muy utilizada entre las castas más altas —brahmanes, rajputs y banyas— en Chhattisgarh. Bajo la forma *churi* de matrimonio, una mujer casada podía casarse con otro hombre si éste le daba *churis* (pulseras). Si bien el patrón más amplio era similar, las costumbres específicas respecto de los matrimonios *churi* variaban según las castas. En general, el *jat sayan* (ancianos de la casta) o el *panchayat* (cuerpo adjudicador de la casta) discutían los asuntos relacionados con el *churi*: ellos fijaban cierta *behatri* (compensación) que el nuevo marido tenía que pagarle al esposo anterior y a su familia. El nuevo marido también tenía que dar una fiesta para los otros miembros de la casta —el número lo decidían los ancianos de la casta en la

embargo, ésta era una esfera importante en la que los conversos ejercían una iniciativa considerable y desafiaban sistemáticamente la autoridad del misionero, para constituir lo que sus amos llamaban relaciones “adúlteras” de matrimonios secundarios, abandonando una y otra vez al esposo o la esposa anterior, para establecer otra unión.

Aquí los conversos también podían concebir nuevas estrategias. A principios de los años treinta del siglo XX se produjo en la estación misionera de Bisrampur un conflicto entre los conversos y los misioneros, que tuvo aparentemente sus inicios en el adulterio.⁵⁹ Los aldeanos sostenían que Boas Purti había tenido una relación adúltera con Rebeca. Boas Purti, empleado como el *lambardar* (encargado) de los derechos del malguzar (dueño-propietario) de la aldea sostenida por la misión, era un “forastero”. Rebeca era una “virginal niña cristiana” de Bisrampur. Boas Purti había atrapado a Rebeca en su “red de amor” y aquella había quedado embarazada. La culpa de Boas Purti se podía establecer al mirar al niño. Los habitantes de Bisrampur estaban encolerizados. A Boas Purti se le veía como uno más de los numerosos “foráneos” que no pertenecían a la comunidad de Bisrampur, pero que eran empleados en la estación misionera y “violaban el honor de las hermanas cristianas vírgenes.” Los conversos invocaron la amenaza al honor y castidad de las mujeres de la comunidad, para cuestionar la presencia y las prácticas de estos “forasteros”. Ellos ponían en juego la necesidad de mantener los límites de la comunidad ligados a las reglas de casta y secta y el énfasis cristiano sobre el adulterio como pecado, con el fin de protestar contra todas las intrusiones. El honor de las mujeres se transformó, a su vez, en una metáfora que evocaba el orden dentro de la comunidad y en un símbolo que construía sus fronteras. A las mujeres había que protegerlas contra actos de transgresión sexual; el que un “forastero” violara su honor, quebrantaba los límites y desestabilizaba el orden de la comunidad. La mala conducta de Boas Purti hacia Rebeca encerraba la amenaza del “foráneo” e invocaba la perturbación y el desorden dentro de Bisrampur. Los conversos desa-

aldea— que simbolizaba la incorporación de la mujer a su hogar y la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. El esposo anterior, por su parte, tenía que alimentar a gente compañera de casta dentro de la aldea, mediante una fiesta que simbolizaba que la mujer estaba muerta para él. Véanse, de Dube, *Caste and Sect in Village Life*, “Colonial law and village disputes”; y “Telling tales”.

⁵⁹ Este conflicto se trabaja en Dube, “Paternalism and freedom”. Allí se pueden encontrar referencias más detalladas.

fiaron así la lógica misionera al elaborar su comprensión del matrimonio y de la transgresión sexual. Ellos no duplicaban las instituciones y prácticas de un orden social “modernizado” en la imagen de los amos misioneros y tenían sus propios usos para la “verdad” que ofrecían los misioneros. Los misioneros, con frecuencia sin querer, participaron en la creación de un cristianismo indígena.

LAS REFRACCIONES DE LA AUTORIDAD MISIONERA
HECHA POR LOS CONVERSOS

La refracción de los mensajes misioneros que hacían los conversos a través del lente de las categorías indígenas sustentaba sus usos del cristianismo y su cuestionamiento de la autoridad misionera. Aquí nos encontramos con un problema analítico mayor. En lugar de materializar las categorías de “resistencia” y “hegemonía” como concepciones inmaculadas, es importante reconocer sus numerosas versiones como una práctica histórica en contextos culturales particulares, y avalar sus diversas elaboraciones como una acción significativa en los “muchos senderos imaginativos de la práctica humana”.⁶⁰ Al desafiar los supuestos racionales de los misioneros y los impulsos progresistas de los académicos liberales, en el *nitty gritty* de la práctica histórica, las afirmaciones que hacían los conversos de formas novedosas de libertad frente a la autoridad misionera podían estar ligadas inextricablemente a su reconocimiento de lazos tempranos de dependencia del proyecto misionero. Al ir más allá de los deseos paternalistas de los administradores coloniales y de los esquemas lógicos de los científicos sociales, la “imitación” del misionero que hacían los conversos hacía que la visión civilizatoria de una modernidad colonial y variada tropezara con su propio desorden.⁶¹

⁶⁰ Sherry Ortner, “Resistance and the problem of ethnographic refusal”, *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 173-193; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; E.P. Thompson, *Customs in Common*, Nueva York, 1991.

⁶¹ En cuanto a elaboraciones analíticas más amplias de la imitación colonial en las esferas discursivas y como una práctica encarnada, véanse Homi Bhabha, “Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse”, en H. Bhabha, *The Location of Culture*, Nueva York, 1994, y Paul Stoller, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, 1995.

La hegemonía del proyecto misionero actuaba por medio de signos saturados, empapados de dominación, que se abrían camino entre los intersticios de las comunidades de conversos. Aquí estamos hablando de anteojeras que ensombrecían las visiones de los conversos en diferentes direcciones y de nexos que constreñían sus prácticas en varios campos. Pero en la esfera de la vida cotidiana, las comunidades de conversos también reformulaban los signos saturados que definían la hegemonía del proyecto misionero. Ahora estamos hablando de anteojos que aclaraban la visión de los conversos a lo largo de varios senderos y acerca de nexos que permitían sus acciones en áreas diversas. Asimismo, en el remoto teatro que presenta el encuentro misionero en la India central colonial, las formas de resistencia de los conversos dependían de esquemas simbólicos y sustantivos más amplios, pero estos cuestionamientos de la autoridad también siguieron redefiniendo las fronteras de las articulaciones entre el significado y el poder en el pasado de los embrollos coloniales.⁶²

Estos procesos eran inseparables. Bajo nuestro propio riesgo olvidamos que el poder a la vez constriñe y permite. Pasamos por alto a costa nuestra que estas contenciones y engendramientos se alimentan mutuamente.⁶³ Las fantasías que han circulado desde hace mucho tiempo acerca de visiones políticas inalteradas y de prácticas culturales libres de actores sociales —el material que constituye los verdaderos “agentes autónomos” en las ficciones de una amplia variedad de discursos contemporáneos de las políticas actuales de *empowerment* e identidad—

⁶² Esta breve discusión acerca de la hegemonía (y la resistencia) reúne la obra de varios pensadores. Permítaseme destacar aquí el impacto sobre mi pensamiento acerca de estos asuntos de los escritos de Asad, *Genealogies of Religion*; M. Bakhtin [V.N. Volosinov], *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., 1986; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*; Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, 1997; Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Nueva York, 1988; Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Londres, 1971; y Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, 1985; Thompson, *Customs in Common*; y Raymond Williams, “Base and superstructure in marxist cultural analysis”, *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16. Las elaboraciones en torno a estos temas han conformado, de maneras diversas, mucho de lo que he escrito. Los asuntos de hegemonía y resistencia los examino de manera concentrada en Dube, *Untouchable Pasts* y en *Stitches on Time*.

⁶³ Véanse, por ejemplo, de Foucault, *Politics, Philosophy, Culture* y “Governmentality”.

son invenciones de imaginerías ingenuas que materializan el accionar humano presentándolo como la actividad deliberada de actores puramente individuales y exorcizando las condiciones de poder que hacen posible la acción social. Al mismo tiempo, la noción de un poder puro que domina procesos sin sujetos es una herramienta igualmente incapacitante, un signo de nuestros tiempos de aburrimiento epistemológico y agotamiento ético. Teniendo como trasfondo los hechizos persistentes de estas fábulas contemporáneas que presentan materializaciones incessantes del agente e inflaciones crecientes de poder, permítaseme resumir mi narración de la historia de los encuentros cotidianos de los embrollos evangélicos.

Hemos señalado que en los años treinta siglo XX, los conversos de la estación misionera de Bisrampur entraron en conflicto con los misioneros.⁶⁴ Bisrampur había desarrollado una institución paternalista. Ya desde fines de los veinte, los misioneros buscaban poner fin a la dependencia de los conversos de la economía de la estación misionera en un intento por promover una congregación dependiente de sí misma e imbuida de las ideas y principios de la caridad y la hermandad cristianas. Ellos separaban claramente las funciones del malguzar y del pastor y decretaban que los miembros de la iglesia de Bisrampur debían pagar por su pastor, mantener el templo, contribuir con las obras públicas y donar para las causas cristianas. Los misioneros también aumentaron sus controles para impedir que los conversos pusieran a pastar el ganado en el bosque propiedad de la misión y recogieran allí leña y hierba. Por último, los misioneros siguieron contratando cristianos que no pertenecían a Bisrampur como empleados de la estación misionera.

Frente a estas medidas, la iniciativa de los conversos se centraba en una penetrante división entre “nosotros” *versus* “ellos”, “comunidad” *versus* “foráneos”. La comunidad estaba constituida en torno a los conversos de Bisrampur; todos los empleados que no pertenecían a la estación de la misión eran “foráneos”. La “comunidad” protestó contra la intrusión creciente de estos “foráneos” en los asuntos internos de Bisrampur. Además, los esfuerzos de los misioneros por dismantelar los lazos de dependencia de los conversos y hacer que la congregación fuera autode-

⁶⁴ En Dube, “Paternalism and freedom”, se encuentra una extensa revisión de este caso. Aquí presento sus aspectos principales, con modificaciones para propósitos de este trabajo.

pendiente se enmarañó con su defensa de estos “foráneos”. Se produjo una ruptura de la economía normativa —el patrón de expectativas y obligaciones— de la comunidad cristiana de Bisrampur. La figura del misionero se transformó del benevolente *ma-bap* (maestro, literalmente padre-madre) del pasado en un tiránico malguzar que estaba conchabado con los “foráneos” —en realidad que se había pasado a sus filas—, los instruos ilegítimos e indefendibles. Por último, los conversos defendían los lazos paternalistas que los habían ligado a los misioneros mediante de complejos nexos de dependencia y control: la deferencia hacia los misioneros era en parte autopreservación y en parte la extracción calculada de tierra, empleo y caridad. Esta defensa estaba estrechamente ligada a la afirmación de los conversos de su autodependencia —un constituyente importante de la retórica misionera— y su establecimiento como una congregación e iglesia independientes y paralelas, con un pastor honorario que enviaba informes a la casa central de la misión en Estados Unidos, conducía los servicios de los domingos, bautizaba a los nuevos miembros y se encargaba de los asuntos de la congregación. Los conversos se apoderaron de los signos cristianos de la civilización y de los elementos de la retórica misionera y los reelaboraron en su práctica: su cuestionamiento de los misioneros —con su acento en la verdad y legalidad, fe y civilización— se construyó en un idioma y lenguaje del cristianismo evangélico. El drama tuvo corta duración, pero la controversia persistió.⁶⁵ Hubo, por supuesto, otros actores en obras diferentes con guiones controvertibles diferentes.

La alteración de la iniciativa de los misioneros se representó de maneras siempre novedosas en las ideas, la presentación de argumentos y las prácticas de los catequistas “nativos” y los trabajadores de la misión. Tomaré aquí el ejemplo de los diarios detallados de los catequistas para clarificar estos procesos. Los diarios eran informes que los catequistas escribían para los misioneros, donde registraban sus viajes de cada día a las aldeas y los bazares. Existen en forma manuscrita y abarcan aproximadamente el periodo desde 1908 hasta 1914. A primera vista, las formas de argumentar de los catequistas parecen caracterizarse por conclusiones tajantes, poco más que reiteraciones sin fin de las aseveraciones eternas en las que se sustenta la “verdad” cristiana:

⁶⁵ Los detalles del drama principal y los enfrentamientos posteriores están contenidos en Dube, “Paternalism and freedom” y en *Stitches on Time*.

En B. los hindúes plantearon esta pregunta: ustedes los cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todos, ¿por qué entonces no atrae a todos los hindúes y a todas las castas a su secta y les da la salvación? Mi respuesta: suponga que entre sus hijos mayores algunos son unos malhechores y asesinan a alguien en su libertad de la autoridad paterna, ¿por qué no los trae de regreso al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hace buenos? Su respuesta: porque ellos quieren permanecer con su libertad, tal como hacemos nosotros. Yo señalo: así Dios nos deja en nuestra loca libertad; así como sus muchachos no quieren caminar por sus mejores caminos, así usted no caminará en la vía de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.⁶⁶

Cada vez, a cada paso, los dedicados trabajadores de la misión rebatían un argumento de sus adversarios religioso-ideológicos en nombre y mediante la “verdad” de Cristo.

Sin embargo, los diarios también nos conducen hacia tres grupos de asuntos interrelacionados. Primero, permiten explorar cómo los nativos realizan las prácticas itinerantes de proselitismo, una discusión de la prédica de Cristo mientras ésta se abría sendero y serpenteaba por los ritmos cotidianos de la vida, el trabajo, el ocio en la sociedad aldeana en Chhatisgarh. Encontramos a los catequistas hablando con los labradores mientras éstos hacen baldosas y descansan luego de su trabajo en los campos, discutiendo puntos de fe con gente estacionada cerca de vendedores de dulces, discutiendo con dueños de tiendas en los centros de comercio aldeanos y con malguzares en las aldeas y entreteniendo a viejas y niños curiosos con sus *bhajans* (canciones devocionales) sobre Cristo. Las imágenes son vívidas y conmovedoras. Plantean nuevas preguntas respecto de una historia y etnografía de los encuentros cotidianos de una cristiandad indígena.

Aún más, la manera de argumentar de los catequistas —los qué y los cómo de lo que decían— cuando se enfrentaban a interrogantes y argu-

mentos familiares e ingeniosos, revela reordenamientos —que llegan a veces a ser articulaciones alternativas— de doctrinas cristianas que estaban estrechamente ligados a sus novedosas construcciones de las divinidades, creencias y rituales del hinduismo y el islamismo. He aquí algunas pocas páginas de los diarios que también revelan el tono de la escritura de los catequistas:

Lunes 24. Khaira. Kondu Gond. Cuando estaba predicando vi un cabrito que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué a él [a Kondu] el objeto del sacrificio en tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo que encarnaría y daría su sangre por toda la humanidad... seis [personas] presentes.⁶⁷

Sábado 22. Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús también es un verdadero profeta y que todos los musulmanes deben honrarlo grandemente pero que es inferior a Mahoma, pues éste fue el último profeta. Para hacer más claro el asunto le expliqué que si un hombre está vestido de blanco y ese hombre tiene manchas negras en su ropa que no puede esconder ante los demás, y otro hombre también está vestido de blanco pero no tiene manchas en su ropa, ¿cuál luce mejor? y él dijo que el hombre que no presenta manchas en su atavío. Esto es muy cierto de Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es pecador y busca el perdón de Dios, por su parte Jesús no tenía pecado y el Corán sostiene que él era un profeta sin pecado. Le dije que era mejor ser un seguidor de un profeta sin pecado que de un profeta pecador, entonces él guardó silencio. Dos [personas] presentes.⁶⁸

Hoy fui a la aldea K. entre la gente hindú. Ellos dijeron: “¿Son nuestros dioses Ram y Ganesh menos que tu Jesucristo? Les dije que sí; que habiendo venido al mundo como ustedes y yo, ellos también son pecadores ante Cristo. En el último día veremos que al igual que ustedes y yo, ellos

⁶⁶ “From the diary of a catechist”, documento mecanografiado, clasificado por el misionero M.P. Davis que proporciona una selección de informes de un catequista (no nombrado) para el periodo comprendido entre septiembre de 1911 y abril de 1912, p. 1. M.P. Davis Papers, ABE. Este breve documento lo preparé junto con un diario mucho más grande —de otro catequista— que abarca el periodo comprendido entre 1908 y 1911, como parte de Dube, *Native Witness*.

⁶⁷ Anotación del 24 de enero de 1908, del diario de día de un catequista (no nombrado), manuscrito, pp. 83-85, ABE. Este diario es el más exhaustivo y cubre el periodo comprendido entre enero de 1908 y octubre de 1911. Constituye las bases principales de Dube, *Native Witness*.

⁶⁸ Anotación del 22 de enero de 1908, Dube, *Native Witness*.

también estarán ante él para el juicio y no sólo lo harán Ganesh y Ram sino que todos sus santos estarán ante el Dios viviente Jesús, sin el cual no hay forma de arrepentirse... [en la siguiente visita a la aldea] un mal hombre preguntó: dices que nuestro Ramchandra ha muerto y que tu Jesús está vivo, vamos a ver a tu Jesús viviente. Yo dije, lee la palabra de Dios y sabrás.⁶⁹

A medida que este catequista se desplazaba por las aldeas tuvo una serie de encuentros de toda índole: alguna gente “hacía chistes acerca de cosas muy malas [posiblemente comentarios libidinosos y terrenales sobre la noción de la inmaculada concepción] que no podría escribir”; otros le dijeron a él y a los demás que “Jesús es sólo un tipo de encarnación inglesa”; y el catequista declinó una invitación para asistir a un festival en la aldea: “No podía asistir a cosas tan perversas, pues Dios detesta la adoración a los ídolos, por lo tanto la hambruna está ahora asolando”. El catequista se fue.

En B un hombre dijo: ven y únete a nosotros, sé un seguidor de Kabir, él puede salvarte de todo tipo de enfermedad. Cuando le pedí que me contara la vida de Kabir y Ram se quedó en silencio, porque él sabe que algunas de sus acciones son demasiado malas como para contarlas... Camino a casa un malguzar me preguntó: ¿tu Jesús te enseña a matar animales? Yo dije: primero dime por qué algunos hombres de tu casta matan animales, entonces te contestaré. Él dijo que ellos tendrían su recompensa. Uno dijo: tu Jesús se hizo amigo de un ladrón, y murió. Yo contesté: ¿dio tu Ram su vida por otros?⁷⁰

Por último, estos pasajes ponen en evidencia que en los diarios un modo particular de escribir —seguro de la “verdad”, inseguro del lenguaje, que se cierra sobre sí mismo— revela los destellos de un mundo fluido del discurso popular religioso, en el que los significados de una nueva fe se debatían y ponían en duda mediante una reiteración y reinterpretación de lo familiar y lo viejo.

⁶⁹ “From the diary of an Indian catechist”, y Dube, *Native Witness*.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 2.

ENREDOS POSTERIORES

El juego entre lo viejo y lo nuevo era un componente crítico de la interfase cultural entre la oralidad y la escritura —con frecuencia modos interpenetrados pero distintos de ordenar el mundo— que yacía en el corazón del encuentro evangélico.⁷¹ Los misioneros y los conversos participaban en un juego de textualidades diferentes, de narraciones orales y textos escritos, que reordenaban los mitos y forjaban historias. Los conversos trabajaban sobre sus mitos para fraguar conexiones entre gurús y dioses misioneros y Cristo dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaban y reordenaban los mitos para construir historias alternativas, pasados en disputa.

Los satnami convertidos al cristianismo reordenaron los mitos del Satnampanth. El elemento clave fue el lugar de los misioneros y Cristo en las enseñanzas de Ghasidas, el primer gurú del Satnampanth. En los escritos de los administradores coloniales de fines de los sesenta del siglo XIX, se observa que éstos consideraban haber encontrado que los supuestos básicos del Satnampanth —una secta monoteísta opuesta a la casta y la idolatría— se asemejaban al cristianismo.⁷² El entusiasmo de Oscar Lohr ante la perspectiva de trabajar entre esa gente pronto dio lugar a la desilusión y la cautela. Los primeros informes de campo del misionero no tenían nada que decir acerca de los nexos entre el cristianismo y el Satnampanth. Un poco más tarde, en 1894, Von Tanner —quien permaneció en Bistrampur— mencionó en su libro *Im Lande der Hindus*

⁷¹ Para una discusión acerca de la oralidad y la escritura véanse Walter Ong, “Marantha: death and life in the text of the Book”, *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 1977, pp. 419-449; y Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Nueva York, 1982; Juan Ossio, “Myth and history: the seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala”, en Ravindra K. Jain (comp.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia, 1977, pp. 51-93; Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990; Jonathan Schaeffer, “The use and misuse of Giambattista Vico: rhetoric, orality, and theories of discourse”, en H. Aram Veiser (ed.), *The New Historicism*, Londres, 1989; Ajay Skaria, “Writing, orality and power in the Dangs, western India, 1800s-1920s”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1996. Véase también Dube, *Untouchable Pasts*.

⁷² En 1866 el informe del Comité Etnológico primero había planteado al pasar que la enseñanza de Ghasidas podría haberse derivado de fuentes occidentales más elevadas. *Informe del Comité Etnológico, 1866-67*, Nagpur, 1867, p. 103.

Oder Kulturschilderungen aus Indien, que Ghasidas había sido influido por misioneros cristianos con los que se había encontrado durante sus viajes: el gurú satnami había profetizado que su seguidor sería un “gurú blanco” que liberaría a los satnamis. Von Tanner sostenía que los satnamis habían identificado a Oscar Lohr como ese “gurú blanco”, pero que luego se habían negado a aceptar sus enseñanzas debido a sus creencias en un grosero sistema religioso, “una parodia satánica” de las enseñanzas cristianas, que se había desarrollado después de la muerte de Ghasidas (1894, pp. 35-36).

¿Fue esto pura invención del misionero? O acaso ¿contribuyeron los satnamis conversos al cristianismo a la confección de este mito? En los mitos satnami, la iniciación de Ghasidas al Satnampanth se había producido sólo después de su encuentro con *Satnampurush*. Este Satnampurush era *shwet*, blanco, lo que implicaba cualidades de verdad y pureza (Dube, 1992, pp. 135-136). ¿Tomaron los conversos este atributo “blanco” de Satnampurush y lo asimilaron al misionero *sabeb* (maestro) *pendra/gora* (blanco)? ¿o fueron los misioneros quienes establecieron los nexos? En otro lugar trabajé acerca de la mezcla de estos dos procesos.⁷³ Así, los conversos se fundamentaron en los mitos del Satnampanth para fraguar conexiones entre los misioneros, Ghasidas y Oscar Lohr dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaron y reordenaron los mitos para configurarlos en una historia alternativa de los satnamis.

Los dos procesos no sólo se retroalimentaron sino que también fueron reelaborados más adelante. En los años treinta del siglo XX, los recursos conjuntos de los conversos y los misioneros desembocaron en un relato autorizado del Satnampanth que se situaba en el eje de la lógica inexorable de la verdad de Cristo.⁷⁴ Ésta fue la última tentativa de los misioneros por asegurar una metamorfosis y conversión masiva de los satnamis a través de dar testimonio del Salvador. La ligera expresión, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas*, portaba el compromiso con las formas e idiomas del discurso religioso popular, imbricado en las tradiciones orales, que le había dado fuerza creativa al evangelismo. Para resumir los planteamientos que ya desarrollé extensamente en otra parte,⁷⁵ el texto forjó una relación compleja entre la palabra ha-

⁷³ Dube, *Untouchable Pasts*.

⁷⁴ Paul, *Satyanamipanth aur Ghasisaji Girodvasi*.

⁷⁵ Para más detalles, véase Dube, *Untouchable Pasts*.

blada y la escrita y entre los mitos satnami, los cuentos de los conversos y la historia misionera. La narración espació el tiempo, abandonó la cronología y ordenó el pasado en términos de principios genealógicos de tradiciones religiosas populares. Sus trucos retóricos para autenticar la narración y asumir una voz con autoridad, estaban estrechamente ligados a modos de lectura y aprehensión enraizados en una matriz oral. Al mismo tiempo, el registro de mitos, creencias y leyendas dentro del texto sirvió para fijar y sistematizar sus significados, lo que también les confirió autenticidad. El sendero del satnami Ghasidas realmente condujo al Satyanam Yishu (Jesucristo). El texto no pudo asegurar que la historia del pasado satnami se metamorfoseara en una “verdad” cristiana bajo la forma de miles de satnamis dando testimonio de Cristo; éste pudo servir para encuadrar la autoconciencia de los conversos satnamis.⁷⁶

La relación social compleja entre la palabra escrita y la hablada se extendió hacia el encuentro cultural entre diferentes modos de lectura de los textos. Yo he planteado las preguntas acerca del poder simbólico de la escritura dentro de las tradiciones orales y las posibles vías en las que las comunidades de conversos percibieron las escrituras y se apropiaron de ellas. Vale la pena preguntarse si el regalo de la escritura que los misioneros le dieron a los conversos, permitió a éstos construir una lectura de la Biblia en la que el énfasis protestante sobre el compromiso del converso con la “palabra” —y la internalización de ésta— entraban en una tensión creativa con una noción opuesta, enraizada en los esquemas indígenas, de los textos como algo mágico, instrumental, “cuya lectura tenía un propósito fuera de ellos mismos porque eran eficaces”.⁷⁷ Ciertamente, los pocos embrollos narrativos y textuales que analicé aquí indican procesos bastante amplios de retención, subversión y conformación de significados que yacen en el corazón de la relación entre la oralidad y la escritura, y entre diferentes modos de lectura de textos, ambos empotrados dentro del encuentro evangélico.

⁷⁶ Dube, *Untouchable Pasts*.

⁷⁷ A.K. Ramanujan, “Toward a counter-system: women’s tales”, en Arjun Appadurai, Frank Korom y Margaret Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, 1991, pp. 33-55.

UNA CODA TEÓRICA

Concluyo este capítulo indicando cómo una etnografía histórica del encuentro evangélico en India central puede elaborar un rango más amplio de temas analíticos, que implican un diálogo mutuo, pero crítico, entre cuestiones teóricas clave en la antropología y la historia de las esferas cotidianas. Estudios recientes sobre el colonialismo y el cristianismo revelan énfasis diferentes. Algunas obras importantes se han enfocado sobre la construcción de las culturas coloniales de gobierno;⁷⁸ otros escritos han examinado la relación entre el poder colonial y la dominación con las prácticas lingüísticas y discursivas.⁷⁹ Por último, hay estudios críticos que han discutido el lugar de los significados implícitos de las prácticas cotidianas y los símbolos y metáforas de la civilización occidental, en la articulación del cristianismo en los contextos coloniales.⁸⁰ Mi enfoque sobre la ubicación ambigua y con frecuencia contradictoria de los misioneros y del proyecto misionero en la conformación del orden cultural del gobierno colonial en Chhattisgarh, reúne estos énfasis diversos pero superpuestos y los pone a funcionar en una nueva esfera social e histórica.

Un reconocimiento del pasado compartido de los embrollos evangélicos revela un juego de amplio rango de percepciones distintas y apropiaciones múltiples en el dominio de lo cotidiano. Esto implicó las energías conjuntas de los misioneros y los conversos, los recursos aunados de los colonizadores y los colonizados. Encontramos aquí la configuración de significados de “conversión”, la constitución de identidades novedosas y la construcción de variedades de “cristianismos indígenas”.⁸¹ Explo-

⁷⁸ Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, 1987; Dane Kennedy, *Islands of White. Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*, Durham, 1987; Stoler, “Rethinking colonial categories”; y Brackette Williams, *Stains on my Name, War in my Veins*.

⁷⁹ Stoler, “Perceptions of protest”; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power*, Cambridge, 1986; y Fabian, *Time and the Work of Anthropology*, Chur, 1991; Mitchell, *Colonizing Egypt*; Lata Mani, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, 1998; John Noyes, *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German South West Africa*, Chur, 1992; Scott, *Formations of Ritual*; y Thomas, *In Oceania*.

⁸⁰ Jean Comaroff, *Body of Power*; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vols. 1 y 2; y Mignolo, *Darker Side of Renaissance*.

⁸¹ Nash, *We Eat the Mines*; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*; Comaroff, *Body of Power*; Comaroff y Comaroff, “Christianity and colonialism”; y Thomas, *Entangled Objects*.

ramos también el encuentro cultural entre la oralidad y la escritura, la interfase entre modos diferentes de lectura(s) de textos y la compleja relación entre mito e historia.⁸² Un rango de pasados superpuestos se oculta tras la construcción de tradiciones, la confección de modernidades y los usos de la historia como un recurso negociable y que se puede retrabajar.⁸³ No es de extrañar que esto fuera acompañado por una formación simultánea de objetos antropológicos y la constitución de verdades de los sujetos colonizados.⁸⁴ Los misioneros podían perder la iniciativa, sus empeños domesticados por las percepciones nativas.⁸⁵ La mediación de los conversos y los grupos indígenas pudo estar intrínsecamente ligada a relaciones de dominación, sus prácticas e idiomas de controversia supeditados a símbolos de poder y a la refracción de los mensajes de autoridad a través del filtro de las categorías locales.⁸⁶ Verdaderamente, el encuentro evangélico en Chhattisgarh tiene amplias implicaciones.

Por último, el prisma del cristianismo en Chhattisgarh nos permite reexaminar teorías muy influyentes sobre la religión y el poder en Asia del sur. Los antropólogos y los historiadores tienden a concebir la casta y la secta como oposiciones binarias. Éste es el legado de un modelo dominante que se basa en el entendimiento que tiene de la renuncia y el ascetismo el cabeza de familia brahmán.⁸⁷ Esto pasa por al-

⁸² Ossio, “Myth and history”; Ong, *Orality and Writing*; Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*; Schaeffer, “Use and misuse of Giambattista Vico”; Prakash, *Bonded Histories*; Ramanujan, “Toward a system of counter-tales”; y Mignolo, *Darker Side of Renaissance*.

⁸³ Ossio, “Myth and history”; Gananath Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, 1983; Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, 1988; Dube, “Myths, symbols and community”; Robert Borofsky, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, 1987; Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991.

⁸⁴ Borofsky, *Making History*; Scott, *Formations of Ritual*; Rosaldo, *Illongot Headhunting*; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*; Comaroff, *Body of Power*; Thomas, *Entangled Objects*; Dube, *Untouchable Pasts*; y Dube, *Stitches on Time*.

⁸⁵ Prins, *Hidden Hippopotamus*.

⁸⁶ Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI*, Delhi, 1982-1989; James Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, 1985; y Dube, *Untouchable Pasts*.

⁸⁷ Dumont, “World renunciation in Indian religions”.

to las perspectivas del asceta y de la casta de los no nacidos dos veces y deja poco lugar para los límites permeables entre el cabeza de familia y el renunciante y la interpenetración, en la práctica, de los principios de la casta y la secta.⁸⁸ Dentro de las congregaciones indígenas, un enfoque sobre las continuidades entre las reglas de casta y secta y los mecanismos de ostracismo e incorporación y una exploración de los nexos entre preocupaciones por la pureza y la contaminación y los principios del parentesco, el matrimonio y el mantenimiento de límites, ayuda a reformular la relación entre las dos categorías. Asimismo, un postulado de enorme influencia acerca de la naturaleza de la sociedad de castas en Asia del sur sitúa al poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenoménico;⁸⁹ ejercicios más recientes se abren hacia la posibilidad de discutir la dominación, pero tienden a situar el poder casi exclusivamente en constructos de parentesco ritual y culturalmente constituido y de casta dominante.⁹⁰ Al mismo tiempo, la perspectiva de los grupos que materializaban un estatus ritual bajo y su exclusión de la red de relaciones con las castas de servicio, plantea que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de significados asentados en el poder— funcionó en tándem con un parentesco y una casta dominantes cultural, ritual e ideológicamente constituidos para asegurar la subordinación de la casta baja y de las comunidades de intocables.⁹¹ Un reconocimiento de los nexos entre estos ejes de dominación dentro de la sociedad de castas y los símbolos y metáforas del poder colonial tiene una significación considerable para las discusiones acerca de la articulación entre el cristianismo y la casta, debido a la aplastante presencia de grupos de intocables y castas bajas entre los cristianos conversos en Chhattisgarh. Éstos son dos ejemplos. Hay muchos más en el cuadro. No estoy seguro de cómo habrían respondido los misioneros y sus pupilos en la Chhattisgarh colonial si les hubieran dicho que un estudio del encuentro evangélico trabajaría con los conceptos de la condición de persona, la identidad, el ritual y el cuerpo en Asia del sur, y trataría de ampliarlos. ¿Se hubieran reído o sacudido la

cabeza sin comprender nada? A la pregunta no se le puede dejar descansar. Está preñada de otro asunto. La mezcla entre júbilo, tinieblas, mofa y malentendido parece ser mucho más una prerrogativa del presente: el pasado es un gancho para que el aquí y ahora cuelgue sus chistes mortales.

⁸⁸ Burghart, “Renunciation in the religious traditions of South Asia”; capítulo 4 de este libro.

⁸⁹ Dumont, *Homo Hierarchicus*.

⁹⁰ Dirks, *Hollow Crown*; Raheja, *Poison in the Gift*; Quigley, *Interpretation of Caste*.

⁹¹ Dube, *Untouchable Past*.

6. COSTURAS AL TIEMPO

En años recientes,¹ etnografías críticas e historias imaginativas han destacado cada vez más que las formas de la conciencia histórica varían en su grado de elaboración simbólica, su facultad de ocupar contextos múltiples y su capacidad de representar las imaginaciones del pueblo.² Como corolario, también ha habido un agudo reconocimiento —por lo menos entre las filas de los historiadores de cierta coloración y etnógrafos de cierta estirpe— de que la historia no sólo existe como “sucesos que están ahí afuera”, sino que igualmente constituye un poderoso recurso negociable y refundible unido al juego de los procesos de poder, variamente expresados dentro de lenguajes de dominación e idiomas de subversión.³ En este texto, trato de elaborar y extender estos dos énfasis, traslapados pero distintos. Sirviéndome de los pasados de grupos subordinados de la India central durante la colonia, intentaré profundizar en la oposición entre sociedades simples y religiosas enraizadas en los mitos y los dinámicos órdenes occidentales basados en la historia, explorar las pluralidades en los contornos y concepciones de los pasados subalternos y examinar los procesos de la interacción entre oralidad y escritura en la elaboración de tradiciones, la fabricación de modernidades y el labrado de historias.

¹ Presenté diferentes versiones de este capítulo en conferencias y seminarios en Delhi, Madison (Wisconsin), Viña del Mar (Chile) y Washington, D.C. Agradezco a los participantes de estos encuentros sus valiosos comentarios, y a Ishita Banerjee Dube y a David Lorenzen sus lecturas críticas. El texto parte de, y reflexiona, sobre materiales y análisis de mi trabajo sobre religión y poder en India central durante el periodo colonial, en particular, *Untouchable Pasts*.

² La declaración clásica sobre esto es la de Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980.

³ Hay dos ejemplos —de una etnografía y una historia—, de una lista mucho más amplia, que se pueden ver en Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991; y Greg Dening, *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power, and Theatre on the Bounty*, Cambridge, 1992.

Los pasados refutados y las historias contenciosas examinadas en este capítulo se centran en los satnamis, una extensa comunidad intocable y herética de Chhattisgarh, amplia región lingüística y cultural de la India central. Los satnamis poseen un elaborado repertorio de mitos, parte de las tradiciones orales del grupo que siempre están en movimiento. Estos mitos cuestionaron y desafiaron el tenor del poder ritual y la autoridad colonial en la región; pero también volvieron a trazar el mapa de las concepciones culturales de género y orden dentro de esta comunidad internamente diferenciada. Lo que estaba en juego aquí eran poderosas articulaciones del pasado, una conciencia histórica específica, la cual simultáneamente subrayaba la identidad y solidaridad de grupo y dibujaba las fronteras simbólicas de esta comunidad. En el siglo XX, diferentes esfuerzos para transformar a los satnamis convirtieron su historia en un territorio contencioso, un ámbito en disputa. Misioneros evangélicos, brahmanes reformistas y las tentativas de los satnamis aprovecharon los mitos orales de esta comunidad para construir historias escritas alternativas, relatos autorizados y autoritarios que competían entre sí. Estos pasos asiduamente escenificados y estas maniobras ensayadas con rigor, basados en un reconocimiento de la importancia de su pasado para los miembros del Satnampanth, involucraban una interfase e interpenetración entre el habla y las escrituras, la oralidad y la escritura, los mitos satnamis y las historias hindúes, y los cuentos de los conversos y los relatos de los misioneros. Dentro de estos textos, las historias se ordenaron de nuevo y las identidades se volvieron a definir, pero las narraciones también fracasaron en la concreción de su(s) fin(es) en el pasado.

Elaboraré mis argumentos en cuatro pasos sucesivos, comenzando por una breve presentación de los satnamis y sus varias historias para preparar el escenario de los relatos que siguen. Enseguida, en la parte más extensa de este ensayo, delinearé las maneras como los mitos satnamis elaboran los ordenamientos de estos grupos de sus pasados, concentrándome en cómo la acción del género puso fin a las historias heroicas de esta comunidad. En tercer lugar, me ocuparé de la construcción de pasados contendientes de los satnamis que recalcan de manera crítica la existencia de la historia —toda la historia— como un recurso negociable y refundible. Por último, una breve conclusión analítica atará los diferentes cabos de este texto.

PASADOS EN SU LUGAR

Hacia 1820, un peón de granja llamado Ghasidas inició una nueva secta principalmente entre los chamars de Chhattisgarh. Ghasidas nació en el seno de una familia de peones de granja chamars a fines del siglo XVIII al noreste del distrito de Raipur. Los chamars constituían un sector importante —poco menos de la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo intocable trabajaban sus propias tierras o eran aparceros y peones de granja; pero la asociación ritual de esta comunidad al cuero, piel y carroña significaba que de manera colectiva cargaba con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada. Las estrechas conexiones entre las jerarquías divinas, sociales y rituales ubicaban a los chamars en los márgenes del orden de castas y los excluían de las formas hindúes de culto que se practicaban en los templos. Se cree que Ghasidas echó a los ídolos de los dioses y diosas del panteón hindú como si fueran un montón de basura. El rechazo a estas deidades y a la autoridad de los especialistas brahmanes de lo sagrado, a los templos y formas de la *puja* (adoración) hindú que se practicaban en ellos se acompañó de un llamado a creer sólo en un dios sin forma, *satnam* (nombre verdadero). La nueva secta se llamó Satnampanth y sus miembros, satnamis.

No debía haber distinciones de casta entre los chamars y unos cuantos cientos de miembros provenientes de otras castas dentro del Satnampanth. Los satnamis debían abstenerse de consumir carne, licor, tabaco, ciertos vegetales y legumbres rojas. Con Ghasidas empezó una *parampara* (tradición) de gurúes que sería hereditaria. Para mediados del siglo XIX, los satnamis habían dado forma a una jerarquía organizativa y desarrollado un conjunto de mitos, rituales y prácticas que se asociaron en general con los gurúes y que desafiaron el tenor del poder ritual, de la dominación de las castas altas y de la autoridad colonial. A lo largo de los últimos 150 años, los satnamis se las han arreglado con las cambiantes relaciones de poder en la región, han negociado los distintos esfuerzos para reglamentar a este grupo internamente diferenciado, refundido símbolos de autoridad para cuestionar y desafiar su subordinación y refundir los esquemas de dominación dentro de la comunidad. Así, los satnamis han combinado las características de una casta con las de una secta. El grupo sigue teniendo una presencia significativa en Chhattisgarh.⁴

⁴ Una historia etnográfica de los satnamis en los últimos dos siglos está construida

Durante mi trabajo de campo con los satnamis, varias historias narradas por miembros de esta comunidad ocuparon un primer plano. Menciono estos diferentes pasados a la luz de la crucial observación de Renato Rosaldo sobre la variabilidad de las formas de conciencia histórica, las diferencias críticas en las elaboraciones, penetraciones y eficacia simbólicas de las concepciones del pasado a través de las culturas.⁵ Creo que es importante que se haga una extensión de los énfasis de Rosaldo —de una manera bastante más limitada— hacia las formas de conciencia histórica de una comunidad. Aquí se trata menos de los matices de registro del tiempo y más de cómo estas concepciones, engastadas en cuentos y narraciones orales, se organizan de formas diversas en la discusión de los diferentes aspectos del pasado de este grupo. Así, mientras el problema de la autenticidad era central para todos los relatos de los satnamis, dicha autenticidad llegó a configurarse de varias maneras. Esto también fue cierto en lo relativo a otros dispositivos para manejar el pasado y la manera como diferentes dimensiones de la historia se articulaban en el presente.

Los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* (la edad de los terratenientes) que recogí durante varios meses trataban de las últimas etapas del periodo colonial. En otro lugar he mostrado que estos detallados testimonios orales necesitan ser leídos a contrapelo de las influyentes formas de entender la naturaleza del poder en el orden de castas.⁶ Lo que me interesa aquí es el hecho de que estas narraciones orales proporcionaron una forma de entender de base bastante amplia que permitió a los satnamis moldear los duros tiempos que enfrentaban. La premisa de la autenticidad de dichas narraciones radicaba en un principio de presencia, la importancia del hecho de que un satnami realmente hubiera visto y vivido los tiempos de los terratenientes. Al mismo tiempo,

en Dube, *Untouchable Pasts* y en otros ensayos míos, algunos de los cuales se citan más adelante.

⁵ Rosaldo, *Illongot Headhunting*.

⁶ En pocas palabras, en estos testimonios destaca que el poder en el orden de castas se derivaba de un engranaje de los principios de la jerarquía ritual de pureza y contaminación *con* una realeza ritual y culturalmente constituida en las arenas locales. De hecho, pureza y contaminación, y realeza y casta dominantes no eran principios opuestos, sino ejes de dominación bastante entrelazados que funcionaban junto con los símbolos y metáforas del poder tomados de los pasos dados por el gobierno colonial para constituir la dominación dentro del orden de castas. Dube, *Untouchable Pasts*.

la interacción entre un pasado vivido y una tradición heredada y transmitida oralmente formó el telón de fondo de su escenificación en el presente. El perfil de los relatos era bastante conocido gracias a ser contados generación tras generación, y servía para organizar la memoria del grupo como una comunidad circunscrita. La solidaridad de la voz colectiva llevaba la batuta ante las voces individuales.

En contraste, los detallados testimonios orales —a diferencia de las memorias más fragmentadas— relativos a la participación del grupo en el campo de la política institucional en la primera mitad del siglo XX, quedaban concentrados en un número bastante más reducido de satnamis. Relataban este pasado habiéndolo oído de los miembros más ancianos de sus familias, quienes en general se habían asociado a esfuerzos de organización política. Estos relatos tendían a autenticarse mediante alusiones frecuentes a figuras y sucesos tomados del ámbito de la alta historia de la política institucional, aun cuando se organizaban de maneras que reiteraban antiguos acentos y constituían nuevos significados. Estas variaciones en el grado de elaboración simbólica de las concepciones satnamis del pasado y las diferencias en su capacidad de plasmar las mentes y los estados de ánimo de la comunidad se vuelven todavía más claras cuando consideramos los mitos de este grupo. La naturaleza auténtica de los mitos de los satnamis acerca de los primeros dos gurúes se articula en su condición de narraciones sagradas: su repetición en cuentos, canciones y danzas durante ocasiones repletas de resonancias rituales y en momentos más mundanos siempre estaba cargada de atributos religiosos debido a que la presencia de la divinidad de los dos gurúes daba forma a la manera de contar estos relatos en diversos contextos. Sólo tras la sustitución de la historia heroica de los primeros dos gurúes por un relato que presentaba los sucesivos fracasos de sus descendientes, los mitos se volvieron un campo de conocimiento relativamente más especializado, una genealogía que documentaba las penalidades de la comunidad y que por ello no podía repetirse a la manera de las narraciones que celebraban su triunfo. Es una ironía que de esta cosecha de fracasos nazca la extraordinaria capacidad de los mitos de los satnamis de representar su imaginación.⁷ Pasemos ahora a estos mitos.

⁷ Para un examen más detenido de estos temas véanse Dube, “Myths, symbols and community”; y Saurabh Dube, “Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de géne-

HISTORIAS CONTENDIENTES

Es un lugar común decir que el mito se opone a la historia. A contrape- lo de esta aplastante verdad de perogrullo —sancionada por los tercos ideólogos de la modernidad tanto como por los intransigentes defenso- res de la tradición— el repertorio de los mitos satnamis, parte de las vi- gorosas tradiciones orales de esta comunidad, relata un cuento íntegro, relatos que elaboran la construcción cultural del grupo de su pasado y en- carnan sus representaciones de la historia. Destacan aquí cuatro aspectos. En primer lugar, las repeticiones por parte de los satnamis de los mitos en contextos múltiples —un cuento de verano y uno de invierno, cuentos para niños y disquisiciones de ancianos, y la ejecución de estas narracio- nes orales en bodas y rituales— ordenaron el pasado del Satnampanth. En segundo, el orden y estructura internos de los mitos revelan la cons- titución simbólica del Satnampanth. Los símbolos específicos dentro de los mitos sirvieron para constituir las fronteras del Satnampanth. En ter- cero, Ghasidas y Balakdas, padre e hijo (las supremas figuras míticas del Satnampanth), tuvieron un papel decisivo en la elaboración de estos mo- vimientos. Los dos gurúes lograron resoluciones y negociaron figuras de autoridad que poblaron el orden cósmico y social para definir la fronte- ra e instrumentar la construcción del Satnampanth. Los tres movimien- tos sirvieron para reafirmar la identidad de los satnamis, reforzar su soli- daridad y cuestionar las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, la centralidad ritual de reyes y castas dominantes y la autoridad colonial en Chhattisgarh. Pero la muerte de Balakdas —llegó ahora al último aspecto— marcó el fin de las osadas nar- raciones de los mitos satnamis, las cuales fueron remplazadas en ese mo-

ro: la Satnami Mahasabha de Chhattisgarh, 1925-1950”, en S. Dube (ed.), *Pasados posco- loniales*, México, 1999; y Dube, *Untouchable Pasts*. Algunos académicos escogerán carac- terizar los mitos examinados en este capítulo como “leyendas”, a medio camino entre el “mito” y la “historia”. A partir de folcloristas como Alan Dundes, esta visión ha sido de- sarrollada, por ejemplo, por David Lorenzen en su análisis de las leyendas de Kabir, basa- do en una oposición más amplia entre mito e historia. En este capítulo (y más allá de él) trato de cuestionar esta oposición. Por ello, elijo seguir una forma de entender antropo- lógico-histórica distinta, más nueva, de la categoría de “mito”, y caracterizar los relatos sat- namis de su pasado como elaboraciones de una tradición mítica. David Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parachai*, Albany, 1991; Gananath Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, 1983; y Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, 1988.

mento por relatos más fragmentarios. En los gurúes posteriores, la debi- lidad sustituyó al ánimo resuelto y perdieron el control de la verdad de *satnam*. La mediación de las maquinaciones y el deseo femeninos condu- jo a disputas. La silla de los gurúes se dividió. La indomada sexualidad fe- menina hizo patentes los principios del desorden. La participación del género puso fin a la historia heroica de los mitos del Satnampanth. Para ilustrar estos procesos, permítaseme abordar tres momentos diferentes —viñetas variadas, por así decirlo— de estos pasados míticos, que repre- sentan las primeras luchas de Ghasidas, la muerte de su hijo Balakdas y el triunfo definitivo de las mujeres dentro de la familia del gurú.

Poco tiempo después de los comienzos del Satnampanth, cuya his- toria aparece dentro de los mitos satnamis como una interacción com- plexa entre Ghasidas y Satnampurush (la encarnación de satnam), el gu- rú fundador tuvo encuentros con otros importantes actores del orden cósmico y social. De hecho, el establecimiento de la autoridad de Gha- sidas exigía de él desplazar estas figuras rivales de autoridad. Ahora bien, Gananath Obeyesekere ha mostrado que la manera clásica de lograr tal desplazamiento dentro de una tradición mítica se da en la forma de una figura mítica que eclipsa totalmente a las otras figuras míticas.⁸ Tal fue el destino de los dioses y diosas de aldea que fueron arrojados a la basura por Ghasidas y los satnamis. Al mismo tiempo, en los mitos de los sat- namis los gurúes también consiguieron desplazamientos al demarcar su propia esfera de autoridad. Este ejercicio sirvió para constituir la fronte- ra del Satnampanth. Este proceso se revela en los encuentros de Ghasi- das con un rajá tribal gond, con el *angrez sarkar* (gobierno británico) y su relación con Danteshwari *devi*, la diosa tribal cuya propiciación re- quería sacrificios humanos.⁹

⁸ Obeyesekere, *Pattini*, pp. 292-293.

⁹ Mi análisis de los mitos satnamis se basa en buena medida en un manuscrito hin- di, escrito en devanagari, llamado *Guru Ghasidasji ki Vanshavalí* [en lo sucesivo *Van- shavalí*]. El *Vanshavalí* consiste de mitos satnamis que fueron escritos por Baba Ramchan- dra, un antiguo dirigente de un movimiento campesino radical en las áreas rurales del norte de India que vivió con los satnamis en la segunda mitad de los años veinte del siglo XX. La primera parte del *Vanshavalí* (la más extensa) se encuentra en 5, II, Discursos y es- critos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi. Encontré la segunda parte del manuscrito en 2B, III, Documentos de Baba Ramchandra, *ibid*. El texto está incompleto, para un examen de él, su autoría y su relación con las tra- diciones orales de los satnamis, véase Dube, “Myths, symbols, and community”, y *Un- touchable Pasts*.

El primero de estos encuentros tuvo lugar poco después del establecimiento del Satnampanth. El rajá gond de Sonakhan (una finca autónoma al norte de Raipur) recibió noticias de que un chamar que llevaba el nombre de Ghasidas estaba juntando dinero y cocos en su reino. El rajá le dijo a Ghasidas que quería la mitad del dinero y de los cocos para sí. Ghasidas le contestó que sólo tenía hojas de betel y cocos pero dinero no, y aceptó darle una parte de las hojas de betel y de los cocos si el rey así lo deseaba. El rey tomó la mitad de los cocos y entonces dijo: “Debo dinero; ayúdame a pagar la deuda de 50 000 rupias o si no mataré al prestamista”. Cuando el rey cumplió su amenaza, Ghasidas supo que *pap* (el pecado) había llegado a ese lugar y que lo mejor para él era irse. El día de *maghipuno* (la noche de luna llena del mes de *magh*, febrero-marzo) el rey envió soldados a casa de Ghasidas. Algunos de los seguidores de Ghasidas se contaban entre los soldados. Se dieron cuenta de que la casa que habían rodeado era la de Ghasidas, y que si procedían a capturarlo sería un grave insulto al Satnampanth. Empezaron a cantar *bhajans* (canciones devotas). Todos los soldados se convirtieron en devotos de Ghasidas, abrieron la puerta de la casa y prepararon la huida de Ghasidas. Ghasidas llegó a una aldea; los aldeanos empezaron a celebrar *maghipuno*; el rey de Sonakhan atacó; Ghasidas huyó de nuevo. Esto sucedió repetidamente cada vez que Ghasidas iba de una aldea a otra.¹⁰

Queda claro que cada celebración de la festividad de *maghipuno* conducía a ataques por parte del rajá y sus soldados. *Maghipuno*, establecido como una fecha sagrada en la liturgia satnami por Ghasidas, señaló la frontera del Satnampanth a medida que la comunidad sufría los ataques por su clara celebración del poder de Ghasidas. Los numerosos ataques a Ghasidas en varios lugares el día de *maghipuno* posiblemente forman una rememoración colectiva de la hostilidad enfrentada por los satnamis.

También hay que considerar, sin embargo, una importante trama argumental secundaria de esta historia: la relación entre Ghasidas y el rey de Sonakhan. La respuesta de Ghasidas a la petición de dinero y cocos del rey sirvió para trazar sus respectivas esferas de autoridad. Ghasidas dijo que sólo tenía hojas de betel y cocos pero dinero no. Las hojas de betel y los cocos —ofrecidos al gurú por sus discípulos y un instrumento importante en los rituales y prácticas del Satnampanth— eran abarcadores iconos de la autoridad de Ghasidas. De manera similar, Ghasidas no descartó la auto-

ridad del rey y pronto se mostró dispuesto a compartir parte de las hojas de betel y los cocos. La dificultad estaba en que el rey fue injusto y se había hecho merecedor del *pap* (el pecado). Los soldados, instrumentos de la injusta autoridad del rey, fueron conquistados por la autoridad justa y moral de Ghasidas. De cualquier manera, Ghasidas ya había tomado la decisión de irse. Los soldados entonces le proporcionan la oportunidad de escapar de un lugar contaminado por el pecado. El paso de Ghasidas de aldea en aldea, en cada una de las cuales se celebraba el *maghipuno*, era una declaración de su autoridad y de la expansión del Satnampanth.

El segundo encuentro clave de Ghasidas, el que tuvo con el *angrez sarkar*, igualmente estaba preñado de la interacción entre significado y poder:

Ghasidas había construido una casa en Bhandar que tuvo que abandonar por los ataques del rajá de Sonakhan. Tras el establecimiento del dominio británico, regresó a Bhandar. Ghasidas llevaba viviendo ahí 10 años cuando el *angrez raja* (rey inglés) supo del gurú. Soldados que cumplían órdenes de Agnew *sahab* y Mulki *sahab* llegaron de Raipur. Ghasidas fue llamado a la capital. Ghasidas fue a Raipur sentado en un *doli* [palanquín].¹¹

En un paso típico, Ghasidas se había apropiado el *doli*, reservado por las castas altas para su uso exclusivo, significante de alta condición y rango social en la jerarquía de castas.¹² El acto de apropiación fue una expropiación de lo dominante. Los expropiadores de casta alta habían sido despojados de su monopolio sobre un símbolo que era parte integrante de su dominación. Ghasidas respondió adecuadamente al llamado del *sahab*.

Al poco tiempo,

Ghasidas llegó a Raipur.¹³ Su autoridad en la capital fue imponente. Decenas de miles de satnamis llegaron allí. Como resultado, Ghasidas tuvo que sentarse en un *chaupai* [una pequeña plataforma o cabañita de madera], en lo alto de un árbol, desde donde podía ser visible para todos. El *chaprasai*

¹¹ *Ibid.*, fol. 8.

¹² Ranajit Guha ha examinado los medios de transporte como símbolos de dominación de las castas altas y su apropiación como un acto de inversión. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983, pp. 66-68.

¹³ Los dos párrafos siguientes se basan en *Vanshavalí*, fols. 9-10.

¹⁰ *Vanshavalí*, fols. 7-8.

[peón] pregonó la noticia de la llegada de Ghasidas. El *sahab* exigió la inmediata presencia de Ghasidas, pero lo que éste hizo fue esperar.

Ver y ser visto por Ghasidas era *darshan*, un espectáculo, que llegaba al corazón de miles de devotos satnamis. La sustancia de la autoridad de Ghasidas, en la sede del poder del *angrez raja*, se transmitía por medio de la vista.¹⁴ Además, atender a la exigencia de un superior es un aspecto de la subordinación. Ghasidas obedeció al *sahab*, pero deliberadamente se tomó su tiempo, llegando con toda dignidad al caer la noche. Apenas sorprende, así, que el *sahab* sometiera a Ghasidas a todo tipo de pruebas:

El *sahab* mandó que el peón le diera a Ghasidas un *lota* [una pequeña vasija] de *sharbat* [bebida dulce] que tenía veneno. Ghasidas se la tomó. Regresó a su *aasan* [silla] en el árbol. Cuando había pasado la noche las autoridades coloniales enviaron al peón para ver si Ghasidas vivía o no. Se les informó que estaba vivo. Ghasidas había pasado la prueba. El *sahab* llamó a Ghasidas otra vez, y tanto el *sahab* como la *memsahab* le mostraron *salaam* [lo saludaron]. Ghasidas dijo *satnam* y puso sus dos manos sobre sus cabezas.

La autoridad de Ghasidas en cuanto gurú fue reconocida por el *angrez sahib*. Pero el *sahab* todavía lo seguía considerando un gurú *kachha* (débil) que debía pasar más pruebas. Escribió el nombre de Danteshwari, la diosa tribal comedora de hombres, en un papel. La orden del *sahab* no sólo se expresaba en la escritura, quedaba formada por ésta. De hecho, la forma escrita llevaba la marca de la orden del *sahab* y era precisamente lo que la constituía, lo cual era una forma concreta de la autoridad colonial.¹⁵

Ghasidas fue enviado con un *chaprasi* [peón] ante Danteshwari *devi* en el territorio de un jefe tribal de Bastar. Fue un viaje que duró ocho días hasta el santuario de la *devi*. Tras ser llevado allí, Ghasidas fue puesto dentro del

¹⁴ El sitio donde tiene lugar el *darshan* de un gurú, un proceso de dos direcciones que constituye un espectáculo, ocupa una posición central dentro de las tradiciones *bhakti* y *sant*. Véase un interesante examen de la transmisión de la autoridad del gurú mediante la vista, en Lawrence Babb, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Delhi, 1987, pp. 78-79.

¹⁵ Acerca de la escritura como una forma de poder en el contexto del periodo colonial indio, véase, por ejemplo, Ranajit Guha, *Elementary Aspects*, pp. 51-55.

templo de la *devi* y las puertas fueron cerradas con llave. La *devi* emergió del agua. Las puertas del templo se abrieron.

El encuentro de Danteshwari y Ghasidas demarcó las separadas pero complementarias esferas de autoridad y los diferentes espacios habitados por estas dos figuras míticas. Danteshwari vivía en el agua y Ghasidas en la tierra. La diosa se dirigió a Ghasidas usando el título de *bade*. En Chhattisgarh es una fórmula de cortesía reservada para el *kurra sasur*, el hermano mayor del esposo, relación que se caracteriza por una evitación mutua. En la red de parentesco del orden cósmico satnami la relación de Ghasidas y Danteshwari los unía al evitarse mutuamente.

Danteshwari le preguntó, “¿Por qué has venido aquí?” Ghasidas respondió que estaba allí por obedecer las órdenes del rey e insistió en que Danteshwari se lo comiera. La diosa contestó que comía de todos los *jatis* [castas o comunidades] excepto el de los satnamis y le pidió a Ghasidas que divulgara el nombre de *satnam*. Ghasidas prometió que no traicionaría a Danteshwari ni la tentaría permitiendo que se comiera *mas* [carne] o se tomara *madira* [licor], alimentos que la diosa devoraba, en el Satnampanth. La diosa ordenó además a Ghasidas que si propagaba el consumo del coco, del *pakka bhojan* [comida cocinada en aceite clarificado] y *chauka* —alimentos que connotaban pureza— entre sus devotos nunca molestaría a las criaturas en su *teerth* [lugar de peregrinación].

Lo que hizo a Danteshwari apoyar el esfuerzo de Ghasidas fue la pureza del Satnampanth, es decir, la abstinencia de carne y licor. El espacio ocupado por el Satnampanth era un *teerth*, lugar sagrado. El refuerzo de la frontera de este espacio, mediante una purificación continua del cuerpo, mantenía la distancia entre Danteshwari y Ghasidas. En los mitos satnamis, el mantenimiento de la distancia era la aceptación mutua tanto por parte de Danteshwari como de Ghasidas de la autoridad del otro y de la relación de evitarse mutuamente que unía a la *devi* y al gurú. Una vez más, Ghasidas había negociado y desplazado el designio de un actor clave dentro del orden cósmico y social al demarcar su propia esfera de autoridad. En los tres casos, esto sirvió para establecer el Satnampanth.

En los mitos del Satnampanth, la cautela inicial de Ghasidas al demarcar las fronteras de la secta fue remplazada por las medidas más directas de su hijo Balakdas para vencer a figuras rivales de autoridad, a

medida que la secta adquiriría una base organizativa e institucional más firme en la segunda mitad del siglo XIX. En esto el influjo del Satnampanth y la solidaridad de los satnamis quedan representados en las jornadas de *ramat* (gira del gurú) de Balakdas, que se plasman como afortunadas conquistas, triunfos sobre figuras rivales de autoridad. Las formas del poder de este gurú son claras. El espectacular séquito de Balakdas consistía, por un lado, de dos gladiadores míticos, que manejaban espadas y armas de fuego con igual destreza, acompañados de otros 4 000 guerreros, y por el otro lado, de unos 1 000 *sants* (hombres santos) del Satnampanth. El propio gurú iba montado en un elefante decorado, con una lanza, un rifle y una espada: pero Balakdas también llevaba ceñido al pecho el cordón sagrado y una marca de ceniza bendita en la frente. Durante sus viajes, moldeados en los mitos como parecidos a los *daura* (giras oficiales) de reyes y administradores coloniales, Balakdas dejó la marca de su autoridad por encima de los rajás de los estados feudatarios y los dirigentes de las órdenes ascéticas rivales, en particular los bairagis y los kabirpanthis. De hecho, el poder ritual y moral esgrimido por Balakdas, una ley encarnada en él mismo, también articulaba una legalidad alternativa. La autoridad religiosa del gurú satnami era justa y verdadera, pero estaba engastada dentro de la interioridad de la fe. El gobierno colonial era injusto y falaz (y corrupto e ignorante), pero había que obedecer sus órdenes. El valor y temeridad de Balakdas llevaba la marca del conquistador. Así, apenas sorprende que Balakdas haya muerto joven.

Fue una combinación de desorden y traición lo que ocasionó la muerte de Balakdas. Durante su gira Balakdas llegó al distrito de Bilaspur. El rajá de Bilaspur quería matar a Balakdas. Balakdas empeoró las cosas al acampar en el pueblo de Amara Bandha, el cual era el corazón del territorio enemigo. Los chatrias rajputs celebraron una reunión y aprobaron una resolución por escrito: “El *shikar* [la presa] ha llegado a nuestra casa. No hay tiempo que perder. Debe morir esta noche”. La noche era de mal agüero, fría y oscura. La luna llena del mes de *pws* (diciembre-enero) fue eclipsada por una capa de nubes y una lluvia torrencial. Los ojos derechos de Sarha y Judai, los dos legendarios guerreros satnamis, temblaban. La constelación de estrellas anunciaba una batalla esa noche. Balakdas y su séquito iban a tomar la comida vespertina en la casa del charmar Kariya. Kariya había recibido dinero de los chatrias y estaba de su lado. Un satnami había traicionado al Satnampanth.

Balakdas tentó al destino. Decidió no ir a comer y despidió a su grupo. Sólo había un satnami con Balakdas en su tienda. Los hindúes atacaron. Pudieron identificar a Balakdas porque estaba sentado en una silla y llevaba puestos adornos de oro. El primer golpe de espada cayó en la silla. El segundo cobró la vida de Kodu Bahiya. Bajo una luz tenue, proveniente de un fuego que ardía afuera, los hindúes creyeron que habían matado a Balakdas. Sin embargo el terror de esa noche aún no acababa. Sarha y Judai regresaron de la cena. Pensaron que los enemigos eran sus compañeros. Los guerreros fueron asesinados. Los hindúes ya regresaban, convencidos de que habían cumplido su cometido, cuando oyeron a los acompañantes del gurú gritar: “Balakdasji, ¿vienes acá?” Los hindúes se pusieron a buscar a Balakdas. La negra noche de pronto se iluminó con el resplandor de un relámpago. Los hindúes vieron a Balakdas con sus adornos de oro; le preguntaron quien era; el gurú no mintió. Estalló una gran batalla. Balakdas perdió la vida en medio del caos. Caballos y elefantes abandonaron sus lugares y huyeron en estampida, la gente corría en gran desorden y peleaba y mataba sin reconocer amigos o enemigos. Con su muerte, Balakdas también daba vida a una creencia del Satnampanth: los satnamis pueden sufrir derrotas sólo cuando están divididos.¹⁶

La muerte de Balakdas marcó un cambio en la relación del gurú con las mujeres dentro de la familia.¹⁷ En los mitos satnamis, la sexualidad de

¹⁶ *Vanshavalí*, fols. 31-4. Éste es el momento en el que la primera parte del *Vanshavalí* termina; la segunda parte está escrita en hojas de un tamaño menor y los folios tienen una nueva numeración.

¹⁷ Los mitos acerca de los gurúes posteriores que presento a continuación constituyen un campo de conocimiento más especializado que el de los mitos sobre Ghasidas y Balakdas. Algunos de mis informantes, en especial los que pertenecían a las familias de los satnamis ritualmente importantes (o los que de alguna otra manera tenían lazos de afinidad con la familia del gurú) se sabían los relatos acerca de los gurúes posteriores de una forma rudimentaria, pero los detalles que narraban nunca estuvieron a la altura del *Vanshavalí*. Estos informantes a menudo mencionaron que la gente de las generaciones de sus abuelos o padres fallecidos, a veces hacía muchos años, se sabía mucho mejor los mitos acerca de los gurúes posteriores objeto de mi estudio —en general se señalaba a individuos en particular mencionando sus nombres en mi presencia. Aquí hay algo más amplio. Como ya mencioné, las epopeyas míticas que ensayan relatos de triunfos e historias heroicas de Ghasidas y Balakdas tenían una capacidad mucho mayor de plasmar la imaginación de los satnamis que los relatos más fragmentarios que contaban los fracasos de los gurúes posteriores. El análisis que sigue se basa en 2B, III, Documentos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi.

la mujer forma el foco más importante, el tropo clave, en la construcción de la figura de la gurú *mata*, esposa del gurú. Mucho más que las madres y hermanas, son las esposas, eternas intrusas desde la perspectiva de los varones dentro de un sistema de parentesco patrilineal, las que son las actrices principales. La sexualidad daba a las mujeres una condición de agente (*agency*). Para un gurú, tener el control significaba dominar la sexualidad de su esposa y privarla así de su condición de agente. Donde los primeros gurúes habían triunfado, los siguientes fracasaron.

¿Cómo debemos interpretar este panorama? Para apoderarse de la narración, las imágenes en juego son decididamente vívidas y profundamente perturbadoras. Lo que nos impresiona de manera inmediata, aunque sólo sea tras una mirada superficial por estos mitos, es la singular manera como los bosquejos traslapados de la madre y la esposa y la vida en común y el matrimonio quedan antes que nada borrados y enseguida se recogen continuamente en otro lienzo. En éste, se plasma un retrato sumamente matizado y más que singularizado de la sexualidad subversiva (cuando no está domesticada) de las esposas de los gurúes. Al mismo tiempo, este conjunto de imágenes e ideas extraordinariamente cargado de las consecuencias del género también tiene un aura de naturalidad que emana de ellas, construida en tonos que les imparten un carácter de inevitabilidad. Esto a su vez achata el filo de la condenación moral. Es dentro de los intersticios de estos dos movimientos simultáneos que hallamos las construcciones de la sexualidad subversiva de las *matas* y su uso como un recurso estratégico. Los primeros gurúes, *sui gen(d)eris*, habían traído a sus esposas de la oreja, pero con Amardas, tercer hijo de Ghasidas, la situación se invirtió y los gurúes quedaron a merced de la sexualidad de las *matas* del Satnampanth.

Este patrón se ilustra en el carácter abigarrado de la *mata* Partappurin (quien, con el correr del tiempo, se casó sucesivamente con los tres hijos de Ghasidas).

Ghasidas arregló el matrimonio de su hijo mayor, Amardas, con la hija del *malguzar* [propietario de aldea] de Partappur en el distrito de Bilaspur. Durante su primera noche juntos, cuando *mata* Partappurin fue a acostarse con Amardas, lo encontró meditando, sentado en la postura de flor de loto del yoga. Partappurin se retiró no sin decir que regresaría pronto. El deseo de Partappurin quedó sin ser satisfecho. Cierta tarde en que Amardas estaba en la cama, Partappurin lo tomó por sorpresa y en un impulso

lascivo comenzó a frotarle los pies. Amardas estuvo a la altura de la situación y sacó fuerzas de sus reservas internas para espantar a esta esposa con la iluminación del yoga. Partappurin se fue corriendo y gritando a todo pulmón. Amardas fue tras ella, lanza en mano, pisándole los talones. El gurú siguió a la *mata* de aldea en aldea. Antes de que la alcanzara, Amardas llegó a la aldea de Chattua. Los aldeanos adoraron a Amardas y lo invitaron a bailar la *panthi naach*, Amardas, embebido en la *panthi*, murió en Chattua.

Es significativo que *mata* Partappurin sea la hija del *malguzar*, el propietario de aldea de Partappur. Los matrimonios de la familia del gurú aseguraban las “alianzas” de parentesco con familias de importantes terratenientes satnamis y miembros clave de la jerarquía organizativa del Satnampanth. Estas alianzas creaban varios tipos de capital en redes más amplias de la “economía de las prácticas” del sistema de parentesco de los satnamis. No obstante, en Chhattisgarh, como en otros muchos contextos, los lazos de parentesco, en particular en grados de afinidad, son armas de doble filo. Por una parte, los lazos de unión son base de apoyo mutuo y fuente de diferentes tipos de capital. Por la otra, estos lazos siempre están cargados de riesgos, preñados de amenazas de desunión y traición, un peligro constante para familias, grupos y comunidades.¹⁸ Además, es necesario levantar el mapa de estos lazos en las tensas relaciones de los agnados de la mujer con su linaje natal. De hecho, desde la perspectiva de una mujer, esta tensión y estos lazos se traducen en una persistente ambigüedad. Aquí encontramos el escenario listo para una representación matizada, típicamente masculinista, de los atributos de las *matas* de los gurúes. Así, el mismo nombre de *mata* Partappurin invocaba su casa natal, ajena; su padre, siendo el *malguzar* de Partappur era como una figura rival de los gurúes dentro de las configuraciones locales de realeza; y, por último, al no ser domesticada, la sexualidad de Partappurin estaba desbocada, más que capacitada para dominar a sus esposos, los gurúes satnamis.

¹⁸ Véase Saurabh Dube, “Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements, and legalities in village disputes, late colonial central India”, *Sapina. Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, 9, 3, 1996; y Saurabh Dube, “Colonial law and village disputes: two cases from Chhattisgarh”, en N. Jayaram y S. Saberwal (eds.), *Social Conflict*, Delhi, 1996.

Amardas suprimió sus instintos sexuales y contrarrestó el deseo de Partappurin mediante la abstinencia sexual y la meditación. Al mismo tiempo, fueron la lujuria y el deseo insatisfechos de Partappurin los que interrumpieron la meditación de Amardas y lo condujeron hacia la muerte en Chattua. Este pasado fue ordenado por la sexualidad de Partappurin. Balakdas, segundo hijo de Ghasidas, no podía ser destruido de esa manera por problemas de abstinencia sexual. Eterno héroe masculino, tenía control absoluto de sus tratos con Partappurin, con quien se casó tras la muerte de su primera esposa. La obediencia de Partappurin a Balakdas fue total. Entre los miembros de la familia del gurú, fue la primera en confeccionar cordones sagrados cuando Balakdas se dedicó a distribuir el *janeu* entre los satnamis. La *mata* se regocijó por la decisión de Balakdas de casarse con Radha, la joven que había seducido a Balakdas pero que después quedó bajo el mando del gurú. Y entonces Balakdas murió prematuramente.

Partappurin se transformó tras la muerte de Balakdas. Ahora la obediencia implícita fue remplazada por la afirmación de una sexualidad dominante, y la *mata* adquirió el aspecto de una *devi* por la intervención del deseo. El tiempo y el lugar prepararon el escenario para el encuentro entre *mata* Partappurin y Agardas. Habiendo realizado los últimos ritos para Balakdas, las *matas* presentaron sus respetos y adoraron al fallecido gurú. Era precisamente pasada la medianoche. Agardas se había ido a dormir en el lugar del banquete. *Mata* Partappurin atacó con presteza, en el primer momento oportuno, después que Agardas se convirtió en el nuevo ocupante de la *gaddi*. Partappurin le dijo a Agardas: “Hazme *keli* [el amor] o si no te dejaré hecho cenizas”. A lo que Agardas contestó: “Lo que sea que digas estoy dispuesto a hacerlo, pero no me mates”. A todas luces, el gurú había sido sorprendido descuidado y desprevenido. En cualquier caso, no podía hacer nada. Partappurin, ataviada de forma apropiada para la ocasión e impulsada por su deseo de Agardas, se había transformado en una figura de otro *lok* (mundo). El gurú reconoció que no había salida. La forma de Partappurin tenía ocho manos y estaba cargada de los aspectos de “muchas clases de personajes”. El relato destaca la total sumisión de Agardas para con *mata* Partappurin: suplicó ante ella con las manos dobladas, aceptó satisfacer su deseo de manera que le perdonara la vida, y no bien expresó la orden cuando él ya se había casado con ella, con lo que se convirtió en su *patrani* (reina).

Está claro que los actos legendarios de los primeros gurúes, plasmados en una escala grandiosa y de proporciones épicas, no continuaron entre los gurúes posteriores del Satnampanth. La transformación de la figura del gurú se realizó mediante la fuerza motriz de la sexualidad de mujeres que se incorporaron al linaje de Ghasidas por medio del matrimonio. La sexualidad daba a Partappurin una condición de agente y, de hecho, la dotaba del aspecto de una *devi*. En consecuencia Partappurin pronto ocupó una posición dominante dentro del Satnampanth. Las relaciones entre el gurú y la *mata* dentro del Satnampanth quedaron en un orden distinto y se transformaron. El cambio estaba en el fondo de una alteración en la construcción de la figura del gurú. Tras la muerte de Balakdas, la “historia heroica” del Satnampanth fue remplazada por una narración más fragmentaria que representaba las tensiones y divisiones entre los gurúes.

GENEALOGÍAS CONTENCIOSAS

Durante los últimos años de las décadas de los veinte y treinta del siglo XX los diferentes esfuerzos por transformar a los satnamis y volver a definir su identidad convirtieron el pasado de este grupo en un terreno en disputa. Hubo una explotación de la historia como un recurso negociable y refundible mediante relatos contendientes del pasado, los cuales trataban de articular el presente. Lo que entraba en juego aquí eran procesos de constitución de verdades, forja de tradiciones, creación de mitos e institucionalización de pasados en la construcción de historias distintivas de los satnamis. Para ilustrar estos procesos, me centro ahora en la elaboración de dos de estas historias, y pondré en tela de juicio los principios subyacentes de fabricación de una tercera narración de carácter rival.

A principios de los años veinte, ciertos satnamis influyentes se reunieron con un nacionalista brahmán de la localidad, profundamente influido por las actividades de la Arya Samaj, y uno de los dirigentes de la Asociación de Clases Oprimidas de las Provincias Centrales, para establecer una organización llamada la Satnami Mahasabha. Pronto la Mahasabha encontraría un aliado formidable en Baba Ramchandra, un ex dirigente del movimiento campesino Awadh Kisan Sabha en las áreas rurales de las Provincias Centrales; asimismo, reclutó el apoyo de Agardas, un gurú del Satnampanth. El objetivo de esta organización era “re-

formar” a los satnamis y participar en la política organizativa y constitucional dentro de la región y en las Provincias Centrales. Las actividades de la Satnami Mahasabha condujo a la participación de la comunidad satnami en la elaboración de una modernidad colonial contradictoria y abigarrada.¹⁹

En el contexto más amplio de las actividades de la Satnami Mahasabha, Baba Ramchandra dio a los satnamis el don de lo que él consideraba un pasado canónico. Esto era una parte del intento más amplio del brahmán de Maharashtra de regular y reformar a la comunidad. Fue al calor del juego de lenguajes de autoridad y de la elaboración de agendas generadas y de género que Baba Ramchandra, con el seudónimo de Santdas Sant, escribió la *Satnam Sagar*, la cual afirmaba ser una *itihās* (historia) del grupo.²⁰ El texto fue dedicado al “Mentor de la Verdadera Religión”, Saheb Agamdasji Maharaj, preceptor universal de los satnamis. Reproducía una fotografía de este gurú satnami. Agamdas aparece con su pecho desnudo excepto por un *janeu* (cordón sagrado) y un *kant-*hi** (collar de cuentas de madera), y usando un sencillo *dhōti* (prenda de vestir ceñida en la cintura) blanco. Aquí el gurú está sentado ante dos libros, que parecen ser textos sagrados hindúes, colocados al lado de una *patra* (vasija) que contiene *gangajal* (agua bendita del río Ganges) y otros implementos de la *puja* (adoración) hindú. En la representación de la autoridad de este gurú, las elaboradas comitivas y prerrogativas de la realeza fueron remplazadas por la insignia del *purohit* (brahmán). El siguiente paso fue dar forma al texto como el *Gita* de los satnamis. En dos estrofas del *Bhagavad Gita*, Krishna explica a Arjuna que adopta una encarnación cada vez que el pecado medra para proteger a los puros, destruir a los malos y restaurar el orden y la fe del mundo.²¹ La *Satnam Sagar*, al igual que el *Gita*, está construida como un diálogo entre el maestro y su discípulo.

El maestro aparece en el papel de un asceta vaishnava que ha dominado el deseo. El discípulo, buscador de la verdad, está insatisfecho por la gente egoísta y vacía que habita en el mundo y en general por la futi-

lidad de la vida. Halla a su maestro en un tranquilo bosque cerca del pueblo de Girod, que está en el corazón de la “casa de la verdadera felicidad, una bella tierra que lleva el nombre de Kosala del Sur”.²² Si la referencia a Girod como la morada del maestro fue una concesión a la veneración de este pueblo por parte de los satnamis por ser el lugar de nacimiento de Ghasidas, el diálogo entre el *gosain* (maestro asceta) y el *satkhoji* (buscador de la verdad) puso al revés el patrón de creencias de los satnamis. Baba Ramchandra repite las ideas y categorías de la filosofía “clásica” hindú. El relato comienza por una descripción de la naturaleza de dios y de la vida. La elaboración de dios como satnam —el cual carece de forma, es indiviso y homogéneo— se enraiza en creencias advaitas o de los *Vedas*. Toda la vida se basa en la naturaleza, la cual se compone de tres ingredientes: *sata* (bondad), *raja* (pasión) y *tama* (oscuridad). Tiene ocho divisiones: el principio de la esencia primordial (el ego), el sonido, el tacto, la refulgencia, el gusto, el olor, la mente y el florecimiento. Esta descripción bastante esotérica de la naturaleza se deriva de nociones vedas o puránicas y de la filosofía sankhya.²³ El texto también inicia a los satnamis en las nociones puránicas del tiempo. En un pasaje denso y largo, se les habla acerca de los años celestiales y de los años humanos, de diluvios parciales y extensos, destrucción y creación y del tiempo según Brahma.²⁴

¿Y qué habrían de hacer los satnamis al vivir a través del flujo y reflujo de la vida, salpicado de diluvios parciales y extensos? La respuesta estaba en seguir a los *Vedas*.²⁵ Con la mediación de la figura del maestro asceta, Baba Ramchandra daba voz a temas familiares. El camino de los *Vedas*, como enseñaba el texto a los satnamis, les mandaba no comer carne ni beber licor. Hombres y mujeres tenían que asumir y cumplir el voto de la no violencia. El cuerpo y los sentidos tenían que permanecer puros. La unión sexual entre un hombre y una mujer, esposo y esposa, tenía que orientarse a la procreación, y el control del *vyabhichar* (comportamiento sexual incorrecto) exigía de cada hombre que tratara a la esposa del prójimo como a su propia madre. Pedía a los satnamis

¹⁹ Para detalles de las actividades y trayectorias de la Satnami Mahasabha, véase Dube, “Lenguajes de autoridad” y *Untouchable Pasts*.

²⁰ Santdas Sant (Baba Ramchandra), (*Sankshipt* [abreviada]) *Satnam Sagar, Bhag I Itihās*, Raipur, 1929; Dube, *Untouchable Pasts*.

²¹ *Satnam Sagar*, pp. 1-2.

²² *Ibid.*, pp. 5-6.

²³ *Ibid.*, pp. 7-9. Agradezco a la profesora Sumati Mutatkar y a la profesora Leela Dube el haberme señalado los orígenes de estos conceptos.

²⁴ *Ibid.*, pp. 9-13.

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

que inculcaran modestia, calma, paciencia, gentileza y sencillez. Estas virtudes permitían a los hombres enfrentar las críticas, manejar la adversidad y permanecer ajenos a las preocupaciones mundanas. El conocimiento, las palabras y las acciones verdaderas conducían al que transitaba por el camino de la verdad a la morada de las almas liberadas. Ésta era la senda del *karma yoga*, el camino que indicaba cumplir los deberes de la propia condición sin esperar resultados.²⁶ Desde luego, no había nada nuevo en esta construcción del asceta-jefe de familia que se derivaba tanto del hinduismo brahmánico como de los acentos de las formaciones sectarias populares. Algunos de los temas de hecho hacían eco de las preocupaciones del Satnampanth. Al mismo tiempo, el texto destacaba que el orden normativo estaba codificado en los *Vedas*, los cuales eran “la esencia de todas las religiones y sectas, la voz pura de la verdadera religión”.²⁷ Para los satnamis, creer en la *satya dharma* (verdadera fe) y en satnam —ya construido en términos de los principios del vedismo— era apegarse a los *Vedas*, los cuales eran portadores de la palabra de dios.

Así pues, ¿cómo fue que la *Satnam Sagar* logró manejar el problema de la baja condición ritual de los satnamis? El texto ofrecía una solución al manipular la noción según la cual la premisa de la casta no era el nacimiento, sino una conducta recta de vida. En *satya yuga* (época de la verdad) todos caminaban por el camino de la verdad y la honradez, y en consecuencia no había divisiones entre los seres humanos.²⁸ En *treta* y *dwapar*, las épocas subsecuentes, hordas de hombres egoístas habían impuesto diferencias entre los seres humanos. Rama y Krishna habían descendido a la tierra y habían restaurado el orden y la fe del mundo.²⁹ Con el advenimiento de *kali yuga*, la última época de la maldad, los hombres se habían vuelto violentos, lujuriosos e iracundos. Como resultado, las diferencias y divisiones volvieron a imponerse entre los seres humanos. La lucha contra estas costumbres malévolas y el impulso hacia establecer el camino de la verdad apuntalaban los esfuerzos de Buda, Shankaracharya y Ravidas.³⁰ El texto hacía énfasis en que las divisiones de casta eran

artificiales y que la esencia de la verdadera fe yacía en seguir un modo recto de vida.

¿Y en cuanto a los gurúes de los satnamis? La *Satnam Sagar* invocaba selectivamente los mitos del Satnampanth para situar a los gurúes dentro de la tradición de los santos hindúes. Ghasidas aparecía como el sucesor de Buda, Shankaracharya y Ravidas.³¹ Mientras el relato presentaba brevemente ciertos aspectos de la vida familiar del gurú, los milagros y encuentros de Ghasidas que tenían un papel prominente en los mitos satnamis quedaron fuera del escenario. Ghasidas había tenido que esperar hasta la vejez para ser confirmado en su condición de hombre santo. Sólo cuando *gosain* Ghasidas había cumplido sus obligaciones como jefe de familia, el *jagdish* (Señor del Mundo) se apareció ante él. Ghasidas, abrumado por la vivencia, se convirtió en un renunciante y empezó a meditar bajo un árbol en las afueras del pueblo de Girod.³² Al año, recibió la visita de un león que le pidió comida. Ghasidas le ofreció su cuerpo. El león reveló que era una encarnación de dios y le pidió a Ghasidas que detuviera la muerte y la violencia en el mundo.³³ El mito satnami sufrió una transformación fundamental. El león había adquirido los atributos de Narahari o Narsingh, la cuarta encarnación del dios Vishnú, y la resistencia ofrecida por Ghasidas a Satnampurush fue remplazada por una sumisión voluntaria y obediencia completa al Señor del Mundo. Ghasidas siguió las instrucciones de su maestro y reveló el verdadero camino de abstinencia y no violencia a los satnamis.³⁴ Los mitos satnamis también se refundieron en la construcción de la figura de Balakdas, donde los atributos reales del gurú fueron sustituidos por el aspecto de mendicante.³⁵ Los votos de Balakdas, a su vez, fueron cumplidos por Agaradas, Agarmandas y Agamdas.³⁶ La *Satnam Sagar* incorporó a Ghasidas y a Balakdas a una tradición mítica compuesta de una amalgama mixta de creencias brahmánicas y de casta alta. Los gurúes satnamis se presentaron como salvadores de la fe hindú.

¿Cómo leyeron y entendieron los satnamis la *Satnam Sagar* de Baba Ramchandra? Poca es la evidencia que tenemos. La complejidad del len-

²⁶ *Ibid.*, pp. 14-16.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 18-23.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

³² *Ibid.*, pp. 24-25.

³³ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁵ *Ibid.*, p. 26-27.

³⁶ *Ibid.*, p. 27-29.

guaje y las ideas extrañas habrían distanciado la narración del universo religioso de los satnamis. En cualquier caso, el grupo realizó una refracción de la voz intervencionista de su benefactor de casta alta al apropiarse selectivamente de ciertas prácticas hindúes. Los satnamis recuerdan que a partir de fines de los años veinte, los textos religiosos hindúes llegaron a formar parte de los modos de culto dentro de la comunidad. “Ya con la Satnami Mahasabha, toda India y Chhattisgarh, nuestro pueblo, empezaron a leer el *Ramayana*, el *Gita* y el *Satyanarayan ki Katha*”.³⁷ No sabemos si hubo un paso correspondiente para hacerse de los servicios del *purohit* brahmán. Los relatos orales de los satnamis interpretan la ausencia del *purohit* como el persistente rechazo por parte de los satnamis de estos funcionarios religiosos. “Éramos autosuficientes. No, no había lugar para el cobarde mentiroso del *pandit* brahmán”.³⁸ Los satnamis que tenían algún grado de alfabetización se pusieron a narrar el *Satyanarayan ki Katha*, leer el *Gita* y recitar estrofas de los *Ramacharitanas*. La repetición de estos textos se situaba cada vez más al lado de los *kathas* (relatos) de los gurús durante los rituales del ciclo vital entre los satnamis.³⁹ La apropiación por parte de los satnamis de los textos sagrados del hinduismo se podía extender a su desafío a los brahmanes. Cierta hombre de 50 años se deleitaba con la ironía: “Nuestro *samaj* se aprendió el *Purana* y los *shastras*. Cuando unos brahmanes vinieron de Benares los *pandits* satnamis los derrotaron en el *shastraarth* [debate sobre el significado e interpretación de los *shastras*].”⁴⁰ La refundición operada por la Satnami Mahasabha de su relación con las principales tradiciones hindúes, promovidas intensamente por la *Satnam Sagar*, se acompañó así de un desafío lanzado por los miembros de la comunidad satnami a la autoridad de los brahmanes.

No obstante, esta carta fundacional que Baba Ramchandra escribió para los satnamis logró integrarse a la genealogía del grupo que trazó la Shri Path Pradarshak Sabha, una iniciativa organizativa de los satnamis de los años treinta, que rivalizaba con la Satnami Mahasabha. El pasado

en verdad ocupaba un lugar preponderante en la constitución de los esfuerzos de la Shri Path Pradarshak Sabha, la cual al principio coqueteaba con los principios del cristianismo y más tarde se dedicó a la tarea de despojar a los satnamis del estigma de ser *harijans* (intocables). Al principio, M.D. Singh, ex catequista de la Misión Evangélica Americana (nuevo nombre de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana) en la India central, citaba varios sucesos históricos recientes, tomaba historias de los mitos satnamis y trababa una relación con los ardidés de la oralidad para autenticar su discurso y presentarse a sí mismo como el portador de la palabra de satnam, nociones del pasado que he tratado en detalle en otro lugar.⁴¹ Aquí me adelanto un paso y su momento inmediato siguiente, cuando los esfuerzos de la Sabha para hacer que el gobierno clasificara a los satnamis como hindúes, más que *harijans*, la orilló a construir una genealogía del grupo. La presentación de Ghasidas en el papel del sucesor de Buda y Ravidas, una discusión acerca de la costumbre de comer carne de res en India y una invocación de la retórica de los movimientos no brahmanes, se hicieron presentes en este drama. Pero el lugar central fue para un giro radical que la Sabha dio a las leyes de Manu en su construcción de los orígenes y del pasado de los satnamis. Esta historia socavó los esquemas de clasificación de casta, que se apoyaban en los principios de hipergamia e hipogamia, y refundió el simbolismo de la “simiente” y el “campo”, el cual mantiene las fronteras de la casta en las regiones del sur de Asia donde predomina el carácter patrilineal hindú.

El impulso de la Shri Path Pradarshak Sabha orientado a hacer que los satnamis, en lugar de ser puestos en la categoría de *harijans*, fueran clasificados junto a los hindúes de castas más altas, se apoyaba en su reivindicación de los orígenes del grupo. La iniciativa se dirigía a la comunidad en estos términos:

Hoy queremos decirles cuál es el lugar que ocupan en los textos sagrados, y la categoría a la que pertenecen. Como está escrito, *Karavara Nishadatu Charmakarab prasyute* (véase el *Manusmriti* X-36) o el Chamar Karavar nació de una mujer vedhi procreado por Nishad. Ahora bien, Nishad es hijo de un brahmán (Manu, X-8) y una vedhi es el producto de un padre vaishya y de una madre brahmana (Manu, X-11-17). Así que piensen [en] quiénes son. De una manera tanto la simiente como el campo son buenos, por

³⁷ Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990.

³⁸ Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 11 de abril de 1990.

³⁹ Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990; Vijay Guru, Bhopal, junio de 1987, y Girod, 2 de marzo de 1990. Varios satnamis también hicieron esta observación cuando hablé con ellos de cuestiones de *chauka* y de los textos sagrados hindúes dentro del Satnampanth.

⁴⁰ Testimonio oral de Santokhi, Koni, 12 de abril de 1990.

⁴¹ Dube, *Untouchable Pasts*.

qué entonces el nombre del fruto resultante es diferente al de la simiente. Acaso es apropiada la regla de la diferencia. Surge de la [verdadera] ley que el fruto no debe ser diferente de la simiente, pero esto no es lo que rige en la realidad.⁴²

Esta reivindicación de los orígenes de casta alta de este grupo, también reiterada por la Sabha en su llamado al gobierno de las Provincias Centrales, sacaba partido de las leyes de Manu para ponerlas a su favor.⁴³

La verdadera cita probatoria de este relato tomada del *Manu Samhita* no se apartaba del texto original.⁴⁴ Karavara, el trabajador del cuero, en verdad había nacido de la unión de un varón nishada y de una mujer vaideha: nishada era el producto de una unión *anuloma* (hipergámica) de un padre brahmán y de una madre sudra, y vaidehaka era progenie de un matrimonio *pratiloma* (hipogámico) de un hombre vaísya y de una mujer brahmana. Pero el código compilado por Manu escondía algo más. Tambiah ha afirmado que “las permutaciones y derivaciones de nuevas castas mediante uniones mixtas [de varnas (castas)] y la asignación de posiciones sociales a las mismas sobre la base de los principios de *anuloma* y *pratiloma* [...] ejemplifican un modo de derivación formal de un complejo sistema de clasificación”.⁴⁵ En esta matriz, el matrimonio *anuloma* de un brahmán con una mujer cuya casta estaba tres grados por debajo de la suya, resultó en el nacimiento de Nishada, en el que el hijo quedó “distintivamente degradado” y censurado. Aquí la unión de los padres, aunque en la dirección correcta, era explícitamente una violación de la ley ya que cruzaba la barrera del brahmán nacido dos veces y la sudra que sólo había nacido una vez: el vástago, por ello, “se dice que tiene los de-

beres de los sudras”, a saber, pescar. Vaidehaka, a su vez, era la progenie de una unión *pratiloma*, la cual, al ir “a contrapelo” caía en “el orden inverso de las castas”, y por esta razón se censuraba severamente y condenaba moralmente. Manu ponía a los vaidehaka, guardianes del harén, en la tercera categoría contando desde arriba en el orden jerárquico que caracterizaba su lista de seis *pratilomas*, donde los hijos de estas uniones eran declarados excluidos de la comunidad de los arios: el “carácter distintivo de estas progenies *pratiloma* es que son destinados a un número infinito de ocupaciones bajas practicadas en general hoy día por ciertas castas impuras, la mayor parte de las cuales pertenece a la categoría llamada harijans”. Ahora bien, según las leyes de Manu, la condición de Karavara como resultado de la unión entre el producto de una *anuloma* condenada (nishada) y el de una *pratiloma* despreciada (vaidehaka) reproducía e incrementaba la degradación inicial constituida por estos matrimonios.⁴⁶ Y todo el esquema se mantenía unido mediante la concepción de la “simiente” y la “tierra” —las cuales eran proporcionadas, respectivamente, por el hombre y la mujer— en la elaboración simbólica de la reproducción social y biológica. Los límites a la aceptabilidad de “la buena simiente” que se deposita en “mala tierra” estaban establecidos por el grado de diferencia en su calidad, y “mala simiente” que impregnaba “buena tierra” era un escándalo moral.⁴⁷

La Shri Path Pradarshak Sabha introdujo un giro radical e innovador a este relato más amplio. La Sabha afirmaba que los satnamis poseían una condición ritual alta porque eran descendientes de cepa brahmana. El charmakara original, Karavara, había nacido de una unión en la que su padre y madre, la “simiente” y la “tierra”, eran ambas puras. Esta invocación de la pureza esencial de la simiente y el campo en el momento del origen del grupo cuestionaba su condición asignada de intocables bajos. La nueva historia hacía caso omiso de las reglas que controlaban la creación de jerarquías de casta originadas por uniones mixtas de varnas y también refundía los principios que sostenían el simbolismo de la “simiente” y la “tierra” que se involucraban en el mantenimiento de las

⁴² Shri Path Pradarshak Sabha, “*Satnamiyon se do do baaten*” [Breves palabras a los satnamis], hoja suelta impresa, s.f., Archivo sobre los satnamis, Documentos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri.

⁴³ Carta de M.D. Singh, secretario, Shri Path Pradarshak Sabha, Tumgaon al secretario de la Asamblea Legislativa, CP, 12 de diciembre de 1936, Gobierno de las Provincias Centrales, Departamento de Administración General, núm. 24-52, 1938, Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal.

⁴⁴ Parece que cierto Pandit Ramcharan proporcionó a la Sabha las referencias a las leyes de Manu. Agradezco al profesor Arindam Chakravarty su traducción del sánscrito de los pasajes relevantes del *Manu Samhita*. No los citaré en este texto.

⁴⁵ S.J. Tambiah, “From varna to caste through mixed unions”, en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, 1974, p. 199.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 199-206.

⁴⁷ Véase aquí a Leela Dube, “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, 1986.

fronteras de casta y la creación de nuevos *jatis*. En cambio, las leyes de Manu se enfrentaban a una nueva legalidad en la cual el fruto no podía ser diferente de la simiente. En este esquema, la pureza de los miembros de la pareja original que procreaba una casta se volvía inherente y decisiva para establecer la condición en el presente. Dicho esquema relegaba hacia los márgenes a las reglas de la hipergamia e hipogamia y las volvía inútiles. Está claro que el pasado moldeado por la Shri Path Pradarshak Sabha destruía el esquema de clasificación de las castas, el cual estaba animado por los principios de *anuloma* y *pratiloma*, y meticulosamente codificado en el *Manu Samhita*. También investía el simbolismo de “la simiente y la tierra”, el cual está estrechamente ligado a la reproducción del orden de castas patrilineal de los hindúes del sur de Asia, de nuevos significados. La clasificación de los satnamis como harijans era patentemente errónea e injusta.

El gobierno de las Provincias Centrales no se dejó convencer por esta elocuencia lógica. La iniciativa fracasó de manera irrevocable a fines de los años treinta.⁴⁸ Más de cincuenta años después, durante mi trabajo de campo, un satnami conocido mío que vagamente recordaba los lazos de su abuelo materno con la Shri Path Pradarshak Sabha había reiterado insistentemente que los brahmanes eran descendientes de una prostituta. ¿Acaso esto era una radical refundición oral de aquel viejo texto escrito que invocaba a Nishada y Vaidehaka? ¿Una refundición oral en la que Nishada quedaba fuera de la escena, la mujer vaideha (como miembro de una casta que era guardiana del harén) se convertía en una prostituta, y los satnamis eran remplazados por brahmanes en el papel de sus descendientes? ¿Estamos, aunque sea vagamente, ante una de las muchas consecuencias involuntarias de la historia construida por la Sabha, en este caso escenificada en 1990? En los años treinta había otro pasado que aguardaba a los satnamis.

La última incursión en los terrenos del pasado de los satnamis se liga estrechamente al plan maestro milenarista de creación de movimientos de masas de los misioneros. El trabajo inicial de los misioneros inaugurado por la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en Chhattisgarh se centró en los satnamis. A medida que creció la empresa misionera —con un aumento en la cantidad de organizaciones misioneras y una expansión de los esfuerzos de los evangélicos—, hubo una actividad co-

rrespondiente para trabajar con otros grupos sociales. Los satnamis habían destruido y frustrado con persistencia las esperanzas de los misioneros: pero siguieron siendo un tentador prospecto para proyectos de conversión en masa.⁴⁹ En 1935 cierto misionero proporcionó a los satnamis el texto *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*. La escritura de esta historia estaba estrechamente unida al esfuerzo evangélico de M.M. Paul, misionero indio, por iniciar un “movimiento de masas” entre los satnamis.⁵⁰ Este tratado forjaba una compleja relación entre el habla y la escritura, entre la escritura de los misioneros y las tradiciones orales de los satnamis que se habían convertido al cristianismo. Los mitos acerca de los gurúes se refundieron para desplegar y escenificar la verdad de Cristo, pero sólo mediante una reivindicación de los ardidés de la oralidad dentro de formas autoritarias de escritura.⁵¹

El intento del texto de M.M. Paul por asegurar una metamorfosis del relato del pasado de los satnamis en una “verdad” cristiana que se tradujera en miles de satnamis que confesaran la fe de Cristo no se logró. Los satnamis no vieron su imagen reflejada en el espejo que les mostraba el texto de M.M. Paul. Al mismo tiempo, la relación forjada por el texto del misionero entre la palabra hablada y la escrita pudo servir para dar forma a la autoconciencia de los conversos satnamis. En enero de 1989, asistí a un *chauka* (ritual) satnami en una aldea llamada Nabadakhapri. Khilawan, la persona que me había invitado, me señaló dos casas justo en las afueras de la aldea y dijo que malas personas vivían allí. Agregó que fueron parientes algún tiempo, pero ahora habían abandonado la casta. La mañana siguiente fui ahí y conocí al jefe de familia de una de las casas. Bhukwa era un satnami converso que trabajaba como jorna-

⁴⁹ Véase un examen detallado de los esfuerzos, encuentros y experiencias de los evangélicos en la India central durante el periodo colonial en Saurabh Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1995; Saurabh Dube, “Travelling light: missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties”, en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres y Nueva Jersey, 1999; y Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, libro de próxima publicación.

⁵⁰ M.M. Paul, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1936.

⁵¹ La complejidad y matices de este relato misionero significan que, más que un resumen adicional, es recomendable para el lector que consulte su detenido examen en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 193-204.

⁴⁸ Véanse detalles sobre esto en Dube, *Untouchable Pasts*.

lero. Me dijo que los otros satnamis no conocían la verdadera historia de Ghasidas. Sentí curiosidad. Bhukwa era un buen contador de cuentos. Su relato se apegaba bastante a la narración de M.M. Paul. Cuando le pregunté donde había escuchado este relato Bhukwa se mostró molesto. “Ésta es la pura verdad”, dijo, y como prueba definitiva añadió que se trataba de *likhit itibas*, historia escrita. Resultó que su tío, un carpintero, sabía leer y solía leer en voz alta de un libro que contaba el verdadero relato de Ghasidas. Bhukwa no pudo mostrarme el libro porque sus primos se habían mudado de aldea. “Si no”, dijo moviendo la cabeza de un lado a otro, “hubieras podido leer la historia real. No habría sido necesario que hablara, no habrías necesitado escribir”.

FINES DE LA HISTORIA

Aunque la declaración de Bhukwa aparentemente cancela la historia, también subraya que la interacción entre el significado y el poder en la construcción de los pasados de los satnamis es en buena medida parte del aquí y ahora. Hoy día, en medio de intervenciones dominantes, basadas en el poder del Estado indio poscolonial que influye en la construcción de la historia y en la constitución de lo sagrado entre los satnamis, miembros de esta comunidad siguen dando forma a nuevos significados de sus pasados y posteridades, temas que ya he examinado en detalle en otro lugar.⁵² Aquí me limitaré a delinear las implicaciones analíticas de los diferentes cabos que he atado en este texto mediante una breve conclusión.

Mi énfasis en comprender el mito como una forma de conciencia histórica, el pasado como un recurso negociable y refundible y como un terreno en disputa, y las variaciones en las concepciones culturales del pasado de una comunidad ha involucrado una crítica implícita de las construcciones trilladas y dominantes de la historia. Esta crítica, necesariamente, se elabora desde el interior de esta disciplina. La historia durante mucho tiempo ha sido preeminentemente un signo de lo moderno. Las diferentes tradiciones de la teoría social, la historia y la etnografía clásicas en general han sido cómplices (de diferentes maneras y en grados varios) al tratar de separar a las sociedades simples y religiosas, arraigadas

en el ritual y el mito, de los complejos y seculares órdenes occidentales con la razón y la historia. El legado persiste incluso cuando se ha dado un creciente reconocimiento no sólo de la elaboración continua de las tradiciones y del carácter profundamente ideológico de la modernidad, sino también la existencia de muchas modernidades históricamente específicas. En este contexto, el cuestionamiento de una noción singular de la historia adquiere su importancia. El llamado aquí no es a una crítica de la modernidad que sólo busque revelar sus falacias: la cautivadora imagen de un jardín encantado y sagrado del cual los seres humanos han sido expulsados, el inmenso costo del progreso racional y el “desencanto del mundo”. Aspira a algo más. En una de las últimas películas del realizador ruso Andrei Tarkovski, *El sacrificio*, una persona contempla de una manera más o menos soñadora un viejo mapa y, posiblemente con un dejo de nostalgia, se refiere a cómo el mundo se veía tan diferente “entonces”: pero todo lo que aparece en la composición de esta toma sugiere la futilidad de mirar el pasado y regresar a él, la imposibilidad de rehuir las historias humanas y las garras del aquí y ahora mediante el simple truco de volver nuestras espaldas a todo lo que ha participado en la construcción del presente. Acorde con este testimonio cinematográfico, mi relato ha tratado de desafiar los dualismos superficiales y reconocer la abigarrada naturaleza de la vida social, donde los mundos de los satnamis eran complejas fusiones de las categorías convencionalmente opuestas de la modernidad y lo mágico, la historia y el mito, la racionalidad y el ritual. Cuestionar así una noción singular de la historia es también simultáneamente argumentar en contra de las abotagadas y omnímodas tipologías cuyas oposiciones y teleologías se reproducen a sí mismas al oscurecer muchos caminos imaginativos de la práctica humana. Una celebración irreflexiva e idealización lírica de un pueblo o una comunidad —que no logre reconocer las contradicciones y el lado oculto de los mundos culturales y que, por ello, en realidad se burla de sus temas— apenas cabe aquí. De forma muy modesta, este ensayo ha tratado de captar algunas de estas energías enredadas y las economías de su escenificación.

⁵² Saurabh Dube, “Entangled endeavours: ethnographic histories and untouchable pasts”, *Comparative Studies of South Asia, Middle East, and Africa*, 18, 1, 1998.

7. LEY COLONIAL Y LEGALIDADES POPULARES

Los relatos de los pasados más remotos se originan en historias recientes. Hace algunos veranos, en la deslucida y polvorienta tierra de Chhattisgarh en India central, me veía a mí mismo como un joven optimista que hurgaba en la oficina local de archivos judiciales de la ciudad de Raipur. Buscaba documentos que detallasen la resolución de conflictos entre arrendatarios de castas bajas y los arrendadores de castas altas de la región de Chhattisgarh en los últimos años del siglo XIX. Era una idea ingenua y no podía ser de otro modo: los archivos habían sido destruidos hacía casi cien años. Pero justo cuando toda esperanza parecía perdida conocí a Sattar. Sattar era un musulmán de Maharashtra que se había establecido en Raipur. Trabajaba como mensajero en la oficina de archivos. Y Sattar era un borracho. Para las once de la mañana ya estaba alegremente intoxicado; para la una de la tarde, razonablemente —y a veces no razonablemente— ebrio y tres horas después estaba perdido para el mundo. Lo había visto antes, cuando entré por primera vez a la oficina de archivos, y después cuando solicitaba en vano permiso para echar un vistazo a los incontables archivos amarillentos y grisáceos que yacían en innumerables y tristes pilas, y finalmente cuando mi ánimo decayó, completa, total, irrevocablemente. En cada ocasión Sattar, instalado estratégicamente en un rellano cercano, profería la misma sarta de sonidos, en apariencia sardónicos, un suspiro al que seguía un silencio y entonces un lacónico lamento: “*¿Aur ka karee?*” [¿Qué otra cosa se puede hacer?]. Presté poca atención a este hombre triste y divertido. ¿Acaso un dedicado investigador tiene tiempo para un alcohólico sin nombre? Todo esto cambiaría una calurosa tarde de viernes, cuando estaba parado cerca de la oficina de archivos esperando un autobús, un *pousse-pousse*, cualquier cosa que me llevara lejos de los destrozados deseos que quedaban hechos pedacitos, esparcidos bajo mis pies y por dondequiera que mirara. Sattar se acercó, tambaleándose un poco, e inclinándose hacia mí me susurró de manera confidencial: “Hay archivos, archivos y archivos adentro, sobre violación,

asesinato, violación”. El clímax de la escena se consumó y Sattar se encogió ensimismado, suspiró, calló e inevitablemente exclamó: “¿*Aur ka ka rees?*”. Pero mi cacería había empezado. Las numerosas y complicadas negociaciones con Bade Babu, el ligeramente cínico brahmán, alto sacerdote de la oficina de archivos, que obtuvo para mí el acceso y luego el permiso para fotocopiar los archivos durante varios meses, es una historia dentro de esta historia, más apropiada para otra ocasión.

Sattar me condujo a lo que es una mina de oro para el historiador social: miles y miles de páginas de material sobre conflictos y los procedimientos de los litigios, a menudo acerca de mutilaciones y asesinatos entre miembros de familias y clanes, castas y diferentes grupos sociales, en el Chhattisgarh de los primeros años del siglo XX. Los archivos, que de ordinario debieron ser destruidos varias décadas antes, de no ser por trabas administrativas, han desembocado en un vasto proyecto: un estudio de la confluencia e interpenetración mutua de los conceptos “moderno-coloniales”, “indígena-populares”, de crimen, criminalidad y legalidad; de propiedad, autoridad y moralidad, y, de hecho, de formas encontradas de entender la persona. Los archivos contienen historias de las aldeas, relatos de transgresiones y enemistades, de lazos familiares y vecinales, género y edad, autoridad y honor, casta y fronteras, y de brujería e infanticidio, el legajo de una compleja interacción e imbricación recíproca de normas cotidianas, deseos familiares y legalidades foráneas.

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

LECTURA Y ARCHIVOS

De la masa de documentos destacan los relatos de dos litigios de los años veinte y treinta en diferentes aldeas del distrito de Bilaspur de la región de Chhattisgarh en India central. Los litigios se ubican en el ámbito de lo familiar y de la vida cotidiana de la aldea y fueron tipificados, elaborados y adaptados como casos en el campo del poder judicial de distrito colonial. En el primer litigio, los arrendatarios de tierras de diferentes

castas de una aldea se unieron para oponerse a una familia de *malguzares* (propietarios de aldea). En el otro litigio las partes eran un arrendatario intocable y una influyente familia de cinco hermanos dhimar, que controlaban una considerable extensión de tierras de arriendo. Una descripción de estos litigios permite, al mismo tiempo, rastrear el juego de conceptos encontrados acerca de los derechos propios y adquiridos, la legalidad y la justicia en la vida de las aldeas, y examinar los procesos de negociación locales y los usos y costumbres de la ley del Estado.

El cuerpo de materiales de los litigios está contenido en lo que Simon Schama ha llamado (con un poco de condescendencia) archivos de incriminación; en este caso, los casos de los juzgados del distrito de Bilaspur. Los casos están constituidos por el cargo bajo el cual el o los acusados fueron llevados a juicio por el magistrado de Consignaciones ante los juzgados, el examen de los acusados frente al magistrado, una lista y descripción de las pruebas instrumentales y las diferentes pruebas documentales —lo que incluye una copia de la primera acta levantada de la falta y un mapa que muestra el escenario de dicha falta elaborado por el *patwari* [registrador] de la aldea— que se usaron en los procesos, las declaraciones de los testigos de la parte acusadora y de la defensa, el examen de los acusados y, por último, el fallo del juzgado.

A partir de este material reconstruyo estas dos historias de la vida cotidiana. El ejercicio está cargado de dificultades. Los casos trataron los sucesos y las características del litigio según la palabra que usaron para designarlos: “crimen”. Un litigio se constituía en un caso dentro del sistema judicial colonial al privilegiar un acto físico (o un conjunto de acciones) que hubiese tenido serias consecuencias. Por ejemplo, un golpe dado con un hacha que culminara en una muerte. El acto se erigía en el suceso clave que definía el crimen y ocupaba el centro de la escena; los otros episodios y elementos de la comedia constituían el telón de fondo de este suceso decisivo.

El proceso se resolvía mediante las estrategias discursivas de la ley. Las declaraciones de los testigos de la parte acusadora se ordenaban de una manera que no coincidía con la secuencia real de los sucesos: se organizaban en una que ponía de relieve el acto central del crimen. Las declaraciones de los testigos empezaban por la descripción de los asesinatos, las injurias, o el *dacoity* [asalto a mano armada cometido por no menos de cinco bandoleros, llamados originalmente *dacoits*; en general, robo o bandolerismo], y en seguida regresaban sobre sus pasos a los primeros su-

cesos y a las redes de relaciones para completar los antecedentes. Las preguntas hechas durante el interrogatorio de los acusados se orientaban a explicar el crimen en sí. La relación magistral del juez se alimentaba de los diferentes testimonios para construir una declaración sumaria de la prehistoria del crimen antes de tipificar el acto final —sus circunstancias inmediatas, la intención en su seno y la manera como se había llevado a cabo— con el fin de determinar, mediante los varios requerimientos de pruebas y evidencias judiciales y una “consolidación de su razón [la del juez]”, la naturaleza del crimen. Había muchas cosas que entraban en la constitución de la culpa y la inocencia.

También es posible, sin embargo, forzar una entrada en los casos y recuperar lo que los litigios nos dicen acerca del juego de relaciones variadas y diferencialmente estructuradas dentro de la vida de la aldea. Semejante tarea requiere un cambio de perspectiva: el acto criminal final deja de disfrutar de una posición privilegiada; queda puesto ahora lado a lado con otros elementos y sucesos del litigio como parte de una compleja historia. Las fuentes permiten realizar tal cambio. Las declaraciones de los testigos, como señalamos, regresaban sobre sus pasos para completar los antecedentes del crimen. Lo que los testigos construían, en particular durante los careos, era una estampa rica y vívida de las relaciones, de los patrones de solidaridad y enemistad, y de los acontecimientos de la aldea que se habían convertido en litigios.

De hecho, se puede argumentar que había una discrepancia, una falta de ajuste, entre la limitada serie de hechos requerida por el juicio y la prolija información encontrada en las declaraciones. Al trabajar en este espacio, extrayendo los pequeños detalles y poniendo atención a las repeticiones dentro de los relatos de los testigos, podemos seguir el juego entre los intereses de las ordenadas legalidades y los procesos de significación dentro de las relaciones en la aldea. Además, por una curiosa lógica, el interrogatorio de los acusados es útil. Los acusados buscaban establecer la enemistad como la razón por la que habían sido incriminados falsamente por la parte acusadora y con frecuencia admitían que la historia del litigio era causa y prueba a la vez de tal enemistad. De nuevo, esto hace posible un repaso de los relatos sobre lo familiar y la vida cotidiana de la aldea. De hecho, tal lectura de la evidencia revela también una historia más amplia, la del encuentro entre el “Estado oficial” y la “comunidad popular”, encuentro legal y cultural. Pero sólo después de un repaso de mis versiones de los dos litigios de aldea podré ofrecer unas

observaciones provisionales sobre el ejercicio del poder mediante el discurso y prácticas judiciales del Estado colonial. Mi interés principal consiste en contar parte de una historia más larga, no obstante que me doy cuenta de los límites de este intento.

PRIMER LITIGIO: ESTADO, NACIONALISMO,
Y CONFLICTO EN LAS ARENAS COTIDIANAS

El reparto de tierras de arriendo del distrito de Bilaspur hecho entre 1927 y 1932 tuvo como consecuencia la creación de dos facciones o “partidos” en la aldea de Murlidih:¹ el “partido arrendatario” y “el partido malguzar”. Los arrendatarios pertenecían a diferentes castas existentes en la aldea; los malguzares, de casta chanahoo, eran miembros de una sola familia. El conflicto se centraba en reclamos rivales sobre la *gochar* (tierra baldía de la aldea) y la *barcha* (tierra adyacente al estanque de la aldea dedicada al cultivo de caña de azúcar), sobre el pago de arriendos e intereses y en el asunto del pago de deudas y de trabajos forzados. Por último, estaba la intromisión de la noción de *swaraj* (libertad), reelaborada y reinterpretada por los arrendatarios. Lo que resultó de todo esto fue una prolongada batalla de estrategias y maniobras. En el curso de este larguísimo conflicto nueve miembros del “partido arrendatario” —ocho rawats y un satnami— fueron acusados de robar un *chura* de plata (adorno que se usaba arriba de la muñeca) y un *bali* de oro (adorno usado en la oreja) a los malguzares Govinda y Jagatram. Cuando estos últimos trataron de recuperar los adornos pagando cierta cantidad, el dinero fue aceptado pero las alhajas no fueron devueltas. Los arrendatarios también obligaron a los malguzares a darles un recibo por el *dhan* (arroz sin descascarar). Ésta era la versión de la parte acusadora. La defensa afirmaba que los acusados no habían tomado adorno alguno o dinero. El juicio en el tribunal del juez de Juzgados Adicionales de Raipur, se concentraba en los hechos del *dacoity*; la tensión entre los malguzares y los arrendatarios constituía el antecedente o el fondo de este suceso central.

¹ La reconstrucción de este litigio se basa en el caso “El Rey Emperador vs. Rendhia y otras seis personas”, Juicio del Juzgado núm. 22 de 1932, Sala de Archivos Distritales y Judiciales del Juzgado de Raipur, Madhya Pradesh. A continuación se utilizarán las siguientes abreviaturas: TPA: testigo de la parte acusadora; DTPA: declaración de testigos de la parte acusadora; J: veredicto del juez; IA: interrogatorio de los acusados.

Sin embargo, podemos poner el acento en el otro extremo. El robo del *bali* y del *chura*, el acto que contribuyó a erigir el litigio en un “caso”, es una puerta de entrada para reconstruir la manera como se resolvió un pleito entre los malguzares y los arrendatarios en el contexto de la vida de la aldea de Murlidih.

¿Qué sabemos acerca de la aldea y de la familia de los malguzares chanahoo? Los rawats eran el grueso de la población de Murlidih; otros grupos eran los telis, gandas, bairagis y satnamis. Casi todos los arrendatarios de Murlidih tenían pequeñas extensiones de tierra: siete de los 10 miembros del “partido arrendatario”, protagonistas del juicio, tenían extensiones de tierras que iban de 1.5 acres [0.607 ha] hasta 3.75 acres [1.518 ha]; el rawat Koli tenía 6.74 acres [2.73 ha] y Baijnathdass 8.95 acres (3.624 ha); el ganda Bidga no tenía tierra.² Otros detalles acerca de los miembros del “partido arrendatario” se aprecian en el siguiente cuadro:

Cuadro. Detalles del “partido arrendatario”

Nombre	Casta	Edad aproximada	Ocupación	Calidad en el juicio
Rendhia	rawat	40 años	tabaquero	acusado
Orjhatia	rawat	30 años	agricultor	acusado
Sakharam	satnami	30 años	agricultor	acusado
Bhukua	rawat	45 años	agricultor	acusado
Balli	rawat	45 años	agricultor	acusado
Shivprasad	rawat	40 años	agricultor	acusado
Koli	rawat	60 años	agricultor	acusado
Mohan	teli	32 años	lagarero	alguacil
Baijnathdass	bairagi	50 años	agricultor	alguacil
Bidga	ganda	42 años	agricultor	TPA núm.10

La familia chanahoo, propietarios de aldea de Murlidih, tenía dos ramas. Una vivía en Murlidih y la otra en la vecina Karbadih. La propiedad de ambas aldeas era compartida por las dos familias, pero cada rama trabajaba sus tierras por separado (véase el diagrama siguiente).

² Murlidih, Bandobast núm. 613, Patwari Halka núm. 249, Grupo Jajjipur, Janjgir Tahsil, 1929-30, Sala de Archivos de la Colecturía, Bilaspur.

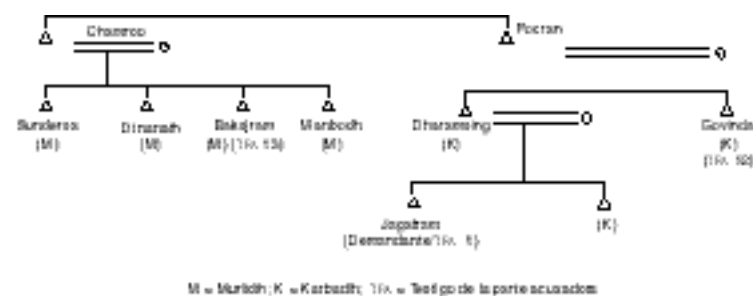


Diagrama. Familia de los malguzares chanahoo.

La creación de los dos “partidos” tenía su origen en el reparto de tierras de arriendo realizado entre 1927 y 1932. El malguzar Govinda declaró: “desde el último reparto los problemas entre los malguzares y los arrendatarios se han multiplicado” (DTPA núm. 2). El reparto se anunció en las dos aldeas en 1931. En los meses de agosto y septiembre de 1931 los malguzares y los arrendatarios se habían dividido en dos partidos o facciones. Los puntos de mayor tensión, puestos de relieve por las operaciones del reparto, fueron la *gochar* (terrenos baldíos de la aldea), que se usaba para pastoreo, y la *barcha*, dedicada al cultivo de la caña de azúcar en la aldea.

¿Qué tenía que decir al respecto la autoridad del reparto?:

En el Khalsa de este distrito, áreas definidas de las tierras baldías de la aldea se han reservado exclusivamente para pastar el ganado de la misma. Reservar tierra para pastoreo es un asunto extremadamente controvertido, pero en vista del hecho de que gran parte de la tierra reservada es prácticamente incultivable y que la opinión general favorecía tal acción, el gobierno aceptó su continuación. Pero con el fin de conservar cierto grado de flexibilidad, se ordenó que se diera poder suficiente al Comisionado delegado para permitir tales cambios durante la vigencia del reparto, según sea deseable de acuerdo con las circunstancias locales.³

La situación de los campos de caña de azúcar era un poco diferente:

³ Informe sobre el Reajuste de las Rentas de Terrenos de los Khalsa en el Distrito de Bilaspur, 1927-1932, Nagpur, 1933, p. 32.

Los campos de caña son o bien terrenos dispersos situados en la propiedad de agricultores individuales, o bien tierras comunales que se conocen localmente como *barcha*, las cuales son reclamadas permanentemente en tal calidad y situadas de tal manera que se facilite el riego con el agua de alguno de los tanques de la aldea. La tenencia de las *barcha* puede estar a cargo de los malguzares... conjuntamente con los arrendatarios, en cuyo caso cada cual dispone, cada año, de su parcela y también conserva la cosecha producto del cultivo de rotación del año siguiente; o puede corresponder completamente a la granja privada de los malguzar[es]... donde los derechos de los arrendatarios se limitan a permitirles su uso para sembrar caña sólo un año sí y otro no, mientras el dueño toma la totalidad de la cosecha del cultivo de rotación. *En las aldeas donde las barcha han sido divididas en franjas y la tenencia es permanentemente asignada por separado, las franjas han sido numeradas y registradas individualmente según a quien pertenezcan.*⁴

La aldea de Murlidih comprobó que “cierto grado de flexibilidad” había sido dejado a disposición del gobierno en lo que respecta a las tierras *gochar*. “Los arrendatarios de la aldea solían pedirnos a nosotros los malguzares que se les diera la tierra *pakka gochar* para sembrar... Dijeron que pagarían el arriendo” (DTPA núm. 1, Jagat). Está claro que la tierra *gochar* de Murlidih no era “prácticamente incultivable”. Sin duda fue por apearse a las circunstancias locales que el gobierno permitió un cambio. Toda la tierra *gochar* de Murlidih fue cedida a y se convirtió en la propiedad exclusiva de los malguzares (j). Sin embargo, como veremos, la medida se oponía al “consenso de opinión” de los arrendatarios.

En cuanto a la *barcha*, parece ser que Murlidih no era una de las aldeas en las que “se había dividido en franjas y la tenencia era por separado”. Allí, antes del reparto, sólo los malguzares solían ocupar las tierras *barcha*. Era su “granja privada”. Pero después del reparto la tierra *barcha* de la aldea fue “medida, numerada y registrada por separado”; las franjas de tierra fueron cedidas a los arrendatarios —conjuntamente con los malguzares— de Murlidih para sembrar caña (j). “A los arrendatarios se les han dado derechos para la caña de azúcar y la tierra *padti [gochar]* es cedida a los malguzares por los oficiales del arriendo” (DTPA núm. 6, Baijnathdass).⁵

⁴ *Ibid.*

⁵ Baijnathdass era uno de los dos alguaciles en el juicio (véase el cuadro). Shahid

Las decisiones de la autoridad del reparto sobre la *gochar* y la *barcha* en Murlidih significaron, pues, un cambio de las costumbres previas de la aldea. La *gochar*, sobre la que todos los aldeanos tenían derechos de pastoreo, se volvió propiedad de los malguzares. La *barcha* que había sido propiedad exclusiva de éstos se distribuyó entonces entre ellos y los arrendatarios. Además, los cambios se caracterizaron por una cierta ambigüedad. Había una discrepancia entre lo que el informe del reparto decía acerca de las tierras *gochar* y *barcha* y lo que había sucedido realmente en Murlidih. De hecho, el abandono de la costumbre de la aldea, y esta ambigüedad creó el espacio para los reclamos rivales y en disputa de las dos facciones dentro de la aldea.

Los reclamos en disputa de los arrendatarios y los malguzares sobre la *gochar* se ven claramente en la declaración del malguzar Jagatram: “Los arrendatarios de la aldea solían pedirnos a nosotros los malguzares que se les diera la tierra *pakka gochar* para sembrar, de lo contrario no nos permitirían cultivarla. Dijeron que pagarían el arriendo y que si la tierra no era entregada quedaría en barbecho. Este año los arrendatarios seguían empeñados en esta idea” (DTPA núm. 1). Los malguzares se negaron a ceder. “Se hicieron solicitudes a los Juzgados de Arriendo, pero los arrendatarios perdieron” (j). Este resultado debió ser una decepción, un golpe. El reclamo de los arrendatarios estaba respaldado por cierta legitimidad: si la *gochar*, la propiedad comunal de los aldeanos en el pasado

Amin ha hecho un examen de la posición crítica del alguacil principal, Mir Shikari, en los juicios de Chauri Chaura. Los testimonios de Mohan y Baijnathdass, los dos alguaciles en el Juicio del Juzgado núm. 22 de 1932, no revelan los altamente ordenados principios de construcción que, según Amin, caracterizaban el testimonio de Mir Shikari. Mohan y Baijnathdass no se convirtieron en agentes de la contrainsurgencia; de hecho, se pueden oír los vacilantes y confusos ecos de una voz rebelde en sus declaraciones. Es significativo que los “ejercicios de compensación” del juez en Raipur rara vez recurrieron al testimonio de los dos alguaciles. El discurso judicial no podía erigir siempre y por completo el testimonio de un alguacil en “materia de juicio”: el testimonio de un alguacil, aun cuando básicamente apoyase el caso de la parte acusadora, podía ser dejado con espacio suficiente para debilitar el relato principal en otros aspectos. Podía poner en duda su principio de construcción mediante el discurso judicial. Veremos ejemplos de ello en las declaraciones de los alguaciles en el caso que nos ocupa. Shahid Amin, “Aprover’s testimony, judicial discourse: the case of Chauri Chaura”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1987; Upendra Baxi, “The state’s emissary: the place of law in Subaltern Studies”, en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992.

inmediato, iba a ser cultivada, entonces los arrendatarios deberían tener derecho a cultivar pues estaban dispuestos a pagar el arriendo; simultáneamente, si no se les daba el derecho de hacerlo, no permitirían cultivar a los malguzares y las tierras quedarían en barbecho.

Además de esto estaba el problema de la *barcha*. Los arrendatarios habían obtenido derechos sobre ella después del reparto. Los malguzares, empero, no estaban dispuestos a deshacerse de lo que había sido parte de sus tierras antes del mismo: “Los malguzares tampoco estaban dando los campos de caña de azúcar a los arrendatarios para labrar” (DTPA núm. 6, Baijnathdass). Algunos de los arrendatarios intuían que los malguzares habían perdido sus derechos sobre ambas tierras (*gochar* y *barcha*), lo cual era un testimonio de la comprensión diferenciada de los cambios introducidos por el reparto: “Desde el reparto se decidió que todos los arrendatarios tengan derecho a cultivar caña en las tierras reservadas para ello y también en las tierras *gochar*. La propiedad exclusiva de los malguzares es denegada por el reparto” (DTPA núm. 5, Mohan).

Los problemas de la *gochar* y de la *barcha* se vincularon a otros dos asuntos disputados en Murlidih: el pago del arriendo e intereses a los malguzares y el *bhet begar* o la costumbre de hacer los arrendatarios trabajar sin paga para sus malguzares —costumbre codificada por el régimen colonial. El problema del arriendo tenía muchos antecedentes. Dharamsingh, el malguzares que vivía en Karbadih, se había unido a Sundersa de Murlidih. Ambos se habían repartido los arrendatarios entre ellos y les cobraban el arriendo por separado. Este arreglo duró un año. Después, los arrendatarios rehusaron pagar el arriendo durante tres años. Para cuando la tensión generada por las tierras *barcha* y *gochar* de la aldea se volvió algo serio, los malguzares estaban pidiendo el arriendo más intereses, pero el “partido arrendatario”, como era de esperarse, no estaba de humor para pagar. “Sundersa y Dharamsingh se dividieron a los arrendatarios en privado y un año les cobraron la renta en secreto a sus respectivos arrendatarios. Durante los tres años siguientes ninguno recibió sus rentas y entonces tras esto exigieron los pagos atrasados con intereses. Los arrendatarios no aceptaron pagar los intereses y también por esta razón hay dos facciones o partidos, uno arrendatario y otro malguzar” (DTPA núm. 5, Mohan).

De la misma manera, el reparto de 1927-1932 había eliminado la institución que era el *bhet begar*.

Muy poco queda ahora de la idea patriarcal en las relaciones entre arrendadores y arrendatarios, y no hay razón para que esta reliquia de las costumbres medievales entre en el acta de derechos, especialmente cuando hay tanta oposición contra el trabajo forzado en todo el mundo.⁶

Dijo Govinda: “En el pasado reparto fue suspendido el *bhet begar* y los arrendatarios ahora se niegan a prestarlo y [esto] los ha movido a rebelarse contra sus malguzares” (DTPA núm. 2). Este malguzar, por supuesto, se lamentaba de la desaparición definitiva de los lazos “paternalistas”. Los arrendatarios fueron liberados de una carga y de un importante estigma de su subordinación a los malguzares. “Este año no hicimos *bhet begar*” (DTPA núm. 5, Mohan). Los frentes de batalla quedaban claramente definidos.

La iniciativa de los arrendatarios comenzó por el acostumbrado boicot social en la vida de la aldea, *nai dhobi bandh*, en el que importantes servicios hechos por las castas sirvientes, en particular el barbero y el lavandero (*dhobi*), se suspendieron. “Los arrendatarios impidieron laborar a nuestros sirvientes y también al barbero y a los *dhobis*. Esto fue en Kuar (septiembre-octubre) pasado” (DTPA núm. 13, Balakram). El boicot fue casi total. Los malguzares eran evitados. Había un veto, que se hacía válido con juramentos hechos en nombre de los familiares, opuesto a cualquier contacto verbal con los malguzares: “Los arrendatarios también han pedido a [otros] arrendatarios que no les hablen [a los malguzares] y han hecho jurarlo en nombre de familiares” (DTPA núm. 13, Balakram). Estaba claro que el boicot social era una forma de censura, la cual se expresaba también de otras maneras. Los arrendatarios embadurnaban las puertas de los malguzares con excremento humano y arrojaban la sustancia contaminante dentro de sus propiedades. Las casas de los malguzares fueron lapidadas, sus plantas de chile arrancadas y los muros de sus propiedades derribados. Estas acciones estaban dirigidas a impedir que los malguzares se presentaran abiertamente en la aldea. Balakram, el malguzar que vivía en Murlidih, lamentándose, dijo: “Teníamos que mantener nuestras puertas cerradas. Entrábamos por la puerta de atrás... Nos quedábamos en la casa todo el día” (DTPA núm. 13).

⁶ Informe sobre el Reajuste de las Rentas de Terrenos de los Khalsa en el Distrito de Bilaspur, Nagpur, 1933, p. 32.

Los arrendatarios de Murlidih habían dado comienzo a una ofensiva en grande. Lograr un boicot social completo contra los malguzares —quienes habitualmente llevaban la voz cantante en cuanto a los asuntos de censura y castas sirvientes en la vida cotidiana de la aldea⁷— significaba establecer un centro de autoridad opuesto y alternativo. La empresa de los arrendatarios estaba animada por la importante metáfora del *swaraj* [libertad, independencia, autonomía]. El ganda Budga lo expresó con claridad: “Yo era del partido arrendatario de *Swaraj*. A los únicos que no se les permitía entrar era a los malguzares” (DTPA núm. 10). El juego insistente con la metáfora en las declaraciones de los testigos subraya que los arrendatarios creían que el *swaraj* había llegado realmente a Murlidih. El litigio entre los arrendatarios y los malguzares de hecho se inscribía en una figura mayor. Casi en toda el área de la estación Jaijipur había tensiones entre los malguzares y los arrendatarios. Niaz Ahmad, el inspector de circuito de la policía, declaró: “En muchos otros pueblos de la mencionada estación hay disputas entre los arrendatarios y los malguzares”. El oficial de policía se había enterado del problema en Murlidih cuando hacía una gira “para indagar acerca de los pleitos” en toda el área (DTPA núm. 14).

En el primer ataque del movimiento indio de Desobediencia Civil en 1930-1931 hubo numerosos *satyagrahas* [seguidores del movimiento de Gandhi de no violencia y resistencia pasiva] en los bosques del vecino distrito de Raipur. La organización del Congreso estaba activa en los pueblos del distrito de Bilaspur. Era la articulación de difundidas nociones de desafío a la autoridad (así como de su destitución) con tensiones arraigadas en los procesos del reparto lo que definía la oposición de los arrendatarios a los malguzares en el área de la estación Jaijipur. Los arrendatarios de Murlidih se amparaban en la idea de *swaraj* en esta matriz. En los últimos años hemos tenido impresionantes recordatorios de la necesidad de entender el *swaraj* como un signo intrínsecamente polisémico capaz de generar y sostener percepciones múltiples. *Swaraj* se entendía y elaboraba de diversas formas y llegó a estar implicado diferencialmente en los usos de varios grupos sociales.⁸

⁷ Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, 1993.

⁸ Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22”, en

El teli Mohan lo explicó así: “*Swaraj* en nuestra aldea quiere decir que a cualquiera que pueda conservar cualquier cosa que haya obtenido debe permitírsele conservarla como si fuera suya” (DTPA núm. 5). ¿Acaso la declaración del oscuro lagarero tenía alguna conexión posible con la observación de Gramsci sobre las populares vulgarizaciones de la ley natural: “el conjunto de opiniones y creencias respecto de los derechos ‘propios’ de uno que circulan sin interrupción entre las masas populares y se renuevan continuamente bajo la presión de las condiciones reales de vida”?⁹ Al mismo tiempo, la definición de *swaraj* del teli Mohan era sólo una de las que había en Murlidih. El *swaraj* abría varias posibilidades y era reciclado en la práctica por el “partido arrendatario” de Murlidih: animaba un centro de autoridad alternativo que llevaba a cabo una vigorosa campaña de censura.

De la declaración del malguzar Jagatram podemos sacar una muestra del cambio de la naturaleza de la empresa de los arrendatarios. “Los pleitos sobre las tierras *gochar* y otras empezaron desde la época del reparto. Los arrendatarios empezaron a dañar nuestras cosechas sólo desde Kartik [octubre-noviembre] pasado. Antes del Kartik, o sea antes de que tomaran las alhajas, los arrendatarios dañaban nuestras cosechas metiendo su ganado a los campos, y luego recogían la cosecha ellos mismos” (DTPA núm. 1). El teli Mohan añadió lo siguiente: “Andábamos diciendo que el *swaraj* había llegado a nuestra aldea y mientras Govinda y Jagatram... iban a ver los campos, los llamábamos y los hacíamos pagar. Esto empezó desde Kartik pasado” (DTPA núm. 5). El mes de Kartik fue cuando se dio el cambio. Se pasó de sólo dañar la propiedad de los malguzares a arriesgarse a reclamar la posesión de la misma: los arrendatarios no permitían a los malguzares cosechar su siembra, sino que se quedaban con ella.

El cambio también se caracterizó por una protesta contra obligaciones que amparaban deudas contraídas con los malguzares:

Ranjit Guha (eds.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1984; véase también, Gyanendra Pandey, “Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-22”, en Ranjit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982; y Saurabh Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh”, *Modern Asian Studies*, 29, 1, 1995.

⁹ Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, 1985, p. 193.

Los arrendatarios tuvieron una reunión entonces a la que asistieron todos los acusados. A nosotros, los cuatro hermanos, nos llamaron... Sundersa preguntó por qué habían sido llamados. Los acusados Sukharam, Bhaluwa y Rendhia dijeron entonces que debíamos romper todas las obligaciones de deudas y que se llegaría a un arreglo. Pedimos cuatro días para pensarlo. Al punto, Orjhatia dijo que se fueran y que los malguzares no romperían las obligaciones. Los arrendatarios se fueron uno por uno y entonces nosotros los hermanos regresamos. Empezaron a arrojar tierra de la noche [¿excremento?] dentro de los límites de la granja y tuvimos que caminar sobre ella... los arrendatarios empezaron a molestarnos cada vez más. (DTPA núm. 13, Balakram).

Los cuatro hermanos a los que se refiere Balakram eran los cuatro habitantes malguzar de Murlidih. Los arrendatarios de Murlidih, de hecho, no acudían a prestamistas fuera de su aldea. Eran las obligaciones de deudas debidas a los malguzares de la aldea lo que los arrendatarios habían querido destruir. Este sentido de “territorialidad” de los arrendatarios nos lleva también al suceso central del juicio.

Empezaré por la versión de la parte acusadora. El 20 de noviembre de 1931, Rendhia, Orjhatia, Bhukua, Balli, Shivprasad, Koli, Sakharam y Baijnathdass (véase el cuadro) estaban sentados cerca de la casa del rawat Koli. “Estábamos diciendo que el *swaraj* había llegado a nuestra aldea y los haremos pagar [sic]” (DTPA núm. 5, Mohan). Jagatram y Govinda regresaban después de haber estado unas horas en el campo suyo que estaba en la aldea. Habían recogido la siembra de sus campos el día anterior. Cuando los dos malguzares pasaron frente a la casa del rawat Koli fueron llamados por los arrendatarios. “Fuimos y nos dijeron que nos sentáramos” (DTPA núm. 2, Govinda). Rendhia y Bhulwa dijeron que Govinda y Jagatram debían pagar 10 y 15 rupias respectivamente si querían cosechar sus siembras. “Nos levantamos para irnos y dijimos que por qué debíamos pagar” (DTPA núm. 1, Jagatram). “Los acusados dijeron entonces que deberíamos pagar o de lo contrario nuestros padres pagarían y que eso no era lo correcto” (DTPA núm. 2, Govinda). Acto seguido, los dos malguzares de Karbadih fueron rodeados al grito de “*pakdo, pakdo*” [atrápenlos, atrápenlos]: “A mí me agarró Orjhatia y mi tío Govinda fue tomado de la mano. Todos dijeron “*chhino, chhino*” [tómenlos, tómenlos]. Orjhatia quitó entonces un *chura* de plata de mis manos... Rendhia tomó un *bali* de la ore-

ja de mi tío” (DTPA núm. 1, Jagatram). A Jagatram y Govinda se les prohibió entrar a Murlidih; acudieron al *kotwar* (vigilante) de su aldea pero no fueron a la policía. Los amenazaron con matarlos si hablaban sobre el asunto. “No quise dar la queja por temor a mi vida” (DTPA núm. 1, Jagatram).

Una semana después, Jagatram y Govinda fueron a Murlidih. Pagaron ocho rupias al satnami Sakharam y pidieron sus alhajas. Se quedó con el dinero pero no regresó el *chura* y el *bali*. Por este tiempo, los arrendatarios también obligaron a los dos malguzares a darles un recibo. El recibo decía que los malguzares habían recibido lo que les tocaba de arroz sin descascarar de las tierras que les pertenecían y que habían dado a los arrendatarios para cultivar. Estas tres acciones de los arrendatarios implicaban un juego territorial. Jagatram y Govinda eran malguzares fuereños respecto de Murlidih: “Como Jagatram y Govinda eran malguzares fuereños decidimos tomarles su dinero. Los demás vivían en mi aldea” (DTPA núm. 5, Mohan). Todos estos sucesos salieron a la luz cuando los malguzares hicieron un informe para el inspector de circuito Niaz Ahmad el 1 de febrero de 1932, cuando fue a la aldea por segunda vez en un mes.

Para defenderse los acusados negaron que estas tres cosas hubieran pasado. Todos ellos usaron coartadas y argumentaron que el *chura* y el *bali* que habían sido tomados por la policía de manos de Orjhatia y Rendhia pertenecían a los dos rawats. Dijeron que los malguzares pretendían incriminarlos falsamente por mera *adawat* (enemistad), la cual se originaba en el pleito por las tierras *barcha* y *gochar* y en la negativa por parte de los arrendatarios de pagar el arriendo de tres años. La reafirmación de la enemistad, repetida por todos los acusados durante su interrogatorio, es significativa para reconstruir el pleito.

En el fallo, dado el 7 de mayo de 1932, el juez de Juzgados Adicionales argumentó que “el caso de la parte acusadora consiste sólo del testimonio de testigos oculares y por ello todo se reduce a creerles o no”. El juez pasó entonces a dar crédito a los testigos de la parte acusadora “a la luz de las probabilidades”. La defensa de los acusados era “débil”, los testigos “interesados”, y el caso de la parte acusadora permanecía “sin rebatir”. Al mismo tiempo, el juicio calificó el suceso central: “Éste no es un caso de bandolerismo (*dacoity*) en el sentido estricto de la palabra, pero es más o menos técnicamente *dacoity*. Lo que parece ser que realmente querían los arrendatarios era forzar a los malguzares a someterse a su do-

minio”. Los siete acusados fueron sentenciados, cada uno, a siete meses de prisión rigurosa.

Si creemos la versión de la parte acusadora, los tres actos centrales del *dacoity* no eran casos excepcionales. Formaban parte de un patrón. El “partido arrendatario”, cargado de las nuevas posibilidades abiertas por el *swaraj*, habían empezado a hacer reclamos sobre propiedades de la aldea. Los “acusados” habían tomado el *chura* y el *bali*, el dinero y el recibo de los malguzares basados en lo que desde su punto de vista era algo que se les debía legítimamente y a lo que tenían derecho. Está claro que no hay que creer la versión de la parte acusadora. Como los arrendatarios arguyeron en su defensa, es muy posible que los estuvieran implicando con cargos falsos. En lugar de ponerme la máscara del detective, quisiera sugerir que incluso el creer la defensa de los acusados en el sentido de que el *dacoity* nunca tuvo lugar, no cambiaría el argumento básico de la comedia del enfrentamiento entre los malguzares y los arrendatarios. Estos últimos argumentaron que los estaban acusando falsamente en razón de la enemistad que tenían con los malguzares. Esta enemistad —o sea la creación y la existencia de dos “partidos”— hundía sus raíces en las tensiones y los pleitos sobre las tierras *barcha* y *gochar*, la negativa de pago del arriendo y de trabajar sin paga, y todos los acusados la admitieron en el interrogatorio durante el juicio. A uno de los principales acusados se le hizo una pregunta muy a propósito sobre la forma como los arrendatarios solían molestar a los malguzares. Admitió que habían arrojado excremento a la casa de los malguzares, pero restó importancia al hecho: “*Thoda sa maila dere mein ek din phenk diya tha*” [Un día aventaron un poquito de mierda dentro de la propiedad] (IA, Rendhia). Los siete miembros del “partido arrendatario” de hecho trataron, al reconocer sus pleitos con los malguzares, de usar esto como argumento en su defensa. Es la naturaleza de estos pleitos y su resolución lo que nos interesa. Los sucesos de *dacoity* nos proporcionaron un punto de entrada para reconstruir una lucha iniciada por los arrendatarios de una oscura aldea del distrito de Bilaspur. Por el momento, ese punto de entrada tendrá que ser el de salida. Mi versión del litigio entre los arrendatarios y los malguzares de Murlidih termina con la consignación de los seis rawats y del único satnami a siete meses de prisión rigurosa.

SEGUNDO LITIGIO: PROPIEDAD Y PERSONA

El 8 de noviembre de 1938, Santram, un arrendatario satnami que solía emigrar periódicamente a las minas de carbón, entabló un pleito con cinco hermanos dhimar de la aldea de Kapisda.¹⁰ El pleito era la culminación de un problema con larga historia que había empezado casi 10 años antes y que giraba en torno a una deuda, su pago y las consecuentes tensiones sobre la propiedad de la tierra.¹¹ El 8 de noviembre de 1938 por la mañana, Motiram, uno de los hermanos dhimar, había provocado a Santram. Santram, en su declaración a la policía, admitió haber contestado encolerizado. El intercambio de palabras se volvió abusivo y se convirtió en una pelea en la que Santram se había liado a golpes con Panchram y Patiram hasta que los separaron. El honor y el respeto de sí mismo de Santram estaban en juego. Había golpeado a Motiram con un *lathi* [cachiporra de bambú reforzada con hierro]. Motiram murió esa tarde.

Kapisda estaba poblada por dhimars en su mayor parte. Los satnamis ocupaban un segundo lugar, por muy poca diferencia, en cuanto a castas se refiere. Al mismo tiempo, los dhimars eran la casta terrateniente o arrendadora que poseía más tierras de Kapisda; los satnamis eran labradores bastante más pobres. En 1930-1931, Santram y sus hermanos poseían 20 lotes de tierra —los más grandes eran de 1.25 acres [0.506

¹⁰ La reconstrucción de este litigio se basa en “El Rey Emperador *vs.* Santram”, Juicio del Juzgado núm. 1 de 1939, Sala de Archivos Distritales y Judiciales de Raipur, Madhya Pradesh.

¹¹ Hay que señalar que no se trata aquí de derechos absolutos e inalienables a la propiedad privada de la tierra. Según los arreglos de tenencia y propiedad en el Chhattisgarh agrario, la aldea se entendía como propiedad del o de los propietarios de aldea únicamente con fines prácticos, pues eran ellos quienes pagaban el arriendo tasado a la aldea por las agencias del Estado colonial. Los derechos absolutos de los propietarios de aldea, empero, sólo se aplicaban a su propia granja privada. En cuanto a los demás agricultores —a excepción de un pequeño número de “arrendatarios de ocupación absoluta”— eran “dueños” de su tierra y podían venderla e hipotecarla, excepto según ciertas reglas y en condiciones particulares. No obstante, tenían que pagar el arriendo al propietario de aldea y no un impuesto al estado. Hay que tener esto presente al seguir este litigio. Más detalles acerca de los arreglos de tenencia y propiedad en Chhattisgarh están consignados en Saurabh Dube, “Religion, identity and authority among the satnamis of colonial central India”, tesis doctoral, University of Cambridge, 1992; y Dube, *Caste and Sect in Village Life*, pp. 25-35.

ha] y 1.18 acres [0.477 ha] y el resto era de menos de un acre [0.405 ha]— los que en conjunto sumaban 8.12 acres [3.288 ha]. Sólo había tres familias satnami que poseían extensiones de tierra mayores que las de Santram y sus hermanos. En cambio, los hermanos dhimar poseían 25.74 acres [10.424 ha] y se contaban entre los más acaudalados agricultores de la aldea.¹²

La versión de la parte acusadora sostenía que Santram había pedido prestadas 100 rupias a Sahasram, un cultivador y prestamista *kostha*, en 1929.¹³ Bisram, el hermano de los dhimares Motiram, Patiram y Panchram, y el *patwari* de la aldea eran sus fiadores. Cuando la deuda no fue pagada Sahasram entabló una demanda, logró un decreto y obtuvo su dinero de Bisram pues Santram no podía pagar. Sahasram entregó el recibo a nombre de Bisram el 29 de octubre de 1934. Santram, para cumplir sus obligaciones con Bisram, le vendió los derechos de tenencia de sus cinco parcelas mediante un contrato de venta sin registro el 28 de julio de 1933. En ese mismo año Bisram y sus cuatro hermanos cultivaron los campos y cosecharon la siembra. En 1934 Santram cosechó lo que Bisram sembró. Bisram y sus hermanos pusieron una demanda para obtener las propiedades; se aprobó una resolución a su favor en la demanda civil núm. 163A de 1935; la propiedad de los terrenos se entregó a través del juzgado a los hermanos dhimar el 7 de noviembre de 1937. Los campos fueron labrados y sembrados en Asad (junio-julio) de 1938 por Bisram y sus hermanos y cosecharon la siembra de tres lotes no obstante una protesta presentada por Santram. La cosecha de un lote fue recogida por Santram, y Patiram hizo un informe en la estación de Jajai-pur. Faltaba cosechar la siembra del último lote, pero Santram no la recogió porque no estaba todavía madura.

La versión de Santram de la larga historia de esta disputa y del litigio era diferente (IA). Santram admitió haber pedido dinero prestado a Sahasram en 1929. Sin embargo, Bisram no sólo era el fiador. Santram y Bisram habían pedido prestado juntos 100 rupias —50 cada quien— a Sahasram. El documento sellado oficial dice que fueron 200 rupias. En 1930, Santram había dado 30 rupias a Bisram para que se

las diera a Sahasram, pero Bisram se embolsó el dinero. En 1931, Sahasram puso una demanda contra Bisram y Santram. En 1932 Santram le dio a Bisram 78 rupias que tampoco llegaron hasta Sahasram. En 1933, Sahasram y Bisram jugaron sucio e hicieron firmar a Santram un contrato de venta sin registro cuando Santram en realidad quería firmar un contrato de hipoteca. Santram informó de esto a la policía y el *thanedar* (subinspector) le dio órdenes para que sembrara los lotes. En 1933, 1934 y 1935 Santram recogió la cosecha. En noviembre de 1935 Bisram inició una demanda contra Santram. Santram se había ido a los *koalari* o minas de carbón para ganar su sustento. Ignoraba el resultado de la demanda. En 1936 nadie cultivó las tierras. Santram regresó en 1937. Le dijo a Bisram que si quería cultivar las tierras tendría que pagar el arriendo al propietario de aldea. Pero Bisram no lo hizo así. En cambio, Santram pagó la renta y sembró los campos. En 1938 Santram también pagó el arriendo, pero los hermanos de Bisram no lo dejaron sembrar y se pelearon con él. Santram seguía considerando esas tierras como suyas. Los hermanos dhimar trabajaban la tierra por la mañana y Santram las regaba por la tarde. En Savan (julio-agosto) de 1938, una vez más Santram fue a las minas de carbón. Cuando regresó, al acercarse el tiempo de la cosecha, les dijo a los hermanos dhimar que deberían arreglarse las cosas con Bisram. Sin embargo, primero recogieron la cosecha de tres campos y luego la de uno más. Santram cosechó la siembra de la mitad del único lote que los hermanos no habían tocado el 6 de noviembre de 1938. El 8 de noviembre Bisram y sus hermanos enviaron un mensaje a Santram en el que le decían que habían cosechado lo que quedaba en dicho campo. Santram había ido a atender un asunto y se encontró a Motiram y a sus hermanos cuando regresaba.

Motiram estaba sentado frente a la casa del malguzar Shyamllal con el *prasad* [¿nombre de casta?] Kawal, el marar [¿*idem*?] Santram y Ramprasad. Santram, el “acusado”, venía del lado occidental y pasó enfrente de la casa de Shyamllal. Motiram lo llamó y dijo que podía contar con Ramprasad si quisiera buscar testigos de que ellos cosecharon las siembras. Según las declaraciones de los testigos de la parte acusadora, Santram contestó enojado que no le hacían falta testigos; no se acobardaría sólo porque eran varios hermanos; él podría con 20 como ellos. El intercambio verbal se volvió abusivo. Motiram le rogó a Santram que no peleara y le pidió que se fuera. En ese momento llegaron Panchram y Pa-

¹² Kapisda, Bandobast núm. 59, Patwari Halka núm. 229, Grupo Birra, Janjgir Tahsil, 1929-30, Sala de Archivos de la Colecturía de Bilaspur.

¹³ La relación se basa tanto en las declaraciones de los testigos de la parte acusadora como en la relación del juicio, Juicio del Juzgado núm. 1 de 1939.

tiram, hermanos de Motiram y Bisram. Patiram tenía un palo de bambú en la mano. También le pidieron a Santram que se fuera y que no peleara; las siembras habían sido cosechadas y Santram podía demandarlos si quería. Esto provocó la ira de Santram. Hubo un acalorado intercambio de palabras y Panchram, Patiram y el acusado se fueron a las manos. Birichram y Kanwalprasad los separaron. Motiram le pidió a Santram que se fuera y Santram le dio un golpe de *lathi* en la cabeza y tomó las de villadiego. Motiram estaba a punto de caerse cuando Ramprasad lo sostuvo y lo recostó bajo un árbol. Patiram y Panchram siguieron a Santram y lo golpearon tres veces cuando corría. Después regresaron a donde Motiram estaba recostado. Se lo llevaron a su casa donde murió en la tarde.

Santram admitió que cuando pasaba frente a la casa del malguzar Shyamlal el 8 de noviembre de 1938 por la mañana, se encontró a los hermanos de Bisram. En su primera declaración a la policía, Santram dijo que fue durante este encuentro que las provocaciones de los hermanos dhimar lo habían encolerizado —el colmo de varios insultos que ya le habían lanzado— y que le había arrebatado un palo a uno de los hombres que estaban alrededor y había golpeado a Motiram. Durante el interrogatorio en el juzgado, Santram cambió de táctica y dijo que cuando Panchram lo llamó y le preguntó si necesitaba un testigo de que ellos habían levantado la cosecha, dijo que no y que recuperaría la cosecha en la *adalat*, el juzgado. Entonces Patiram lo atacó y le propinó un golpe en la frente. Panchram también lo atacó pero Santram esquivó el golpe y entonces todos los hermanos lo atacaron tumultuosamente. No tenía un palo con que defenderse. Santram negó haber golpeado a Motiram. No sabía decir de quién era la cachiporra que golpeó a Motiram. Patiram, Bidyaram y Judawan eran sus enemigos y por ello habían declarado en su contra (IA, Santram). Al mismo tiempo, Santram dijo en su defensa que había dado un golpe en defensa propia y que no había falta en ello y que si resultaba que sí había falta era que había sido ocasionada por una grave y súbita provocación (IA, Santram).

Hay que ordenar los puntos más importantes de los relatos en lid.

Versión de Santram
(o de la defensa)

1. Bisram y Santram pidieron prestado entre los dos a Sahasram 100 rupias: 50 cada quien.
2. En 1930 Santram le dio 30 rupias a Bisram para que le pagara a Sahasram pero el dinero no llegó al prestamista.
3. En 1932 Santram dio a Bisram otras 78 rupias —esta cantidad incluía el interés causado por el capital prestado— que no fueron entregadas a Sahasram.
4. En 1933, Sahasram y Bisram jugaron sucio y engañaron a Santram: éste quería firmar una hipoteca pero le hicieron firmar un contrato de venta no registrado.
5. No se habla de un recibo dado por Sahasram a Bisram; esto era parte de una conspiración tramada después por Sahasram y Bisram.
6. En 1933, 1934 y 1935 Santram sembró y cosechó la siembra por órdenes del *thanedar*; en 1937, Santram volvió a sembrar y a cosechar.
7. Santram dijo ignorar el fallo de una demanda judicial entablada por Bisram y sus hermanos y la entrega de la posesión sus tierras en 1937; él estaba fuera trabajando en las minas de carbón.
8. En 1938 las tierras le fueron arrebatadas a Santram por Bisram y sus hermanos quienes también habían cosechado la siembra de cuatro parcelas; pero Santram siguió regando las tierras.

Versión de Bisram
(o de la parte acusadora)

- Santram pidió prestadas cien rupias a Sahasram; Bisram fue el fiador.
- No se menciona la entrega de este dinero a Bisram por parte de Santram.
- No se menciona la entrega de este dinero a Bisram por parte de Santram.
- Las tierras de Santram fueron traspasadas mediante un contrato de venta no registrado ya que él no estaba en posición de pagar siquiera parte del adeudo.
- En 1934 el recibo por el pago completo de la deuda fue entregado a Bisram por Sahasram.
- En 1933 Bisram y sus hermanos sembraron y cosecharon; en 1934 sembraron pero Santram cosechó; no se dice quién cultivó las tierras en 1935 y 1937.
- En 1934 Bisram y sus hermanos entablaron una demanda: se emitió un fallo a su favor en 1935; las tierras de Santram les fueron legalmente entregadas en noviembre de 1937.
- En 1938 los hermanos de Bisram sembraron todos los lotes; cuando Santram cosechó la siembra de un lote, Patiram fue a informarlo a la policía.

He aquí dos versiones de la historia de una deuda, su pago y, una vez que la deuda no fue pagada, reclamos opuestos sobre la tenencia de unas tierras. Se ven ciertas similitudes. Bisram y sus hermanos, bastante versados en el funcionamiento y el vocabulario del aparato legal, fueron creando precedentes de su reclamo mediante recibos, contratos de venta, demandas judiciales y el fallo del juzgado para la entrega de las tierras. Santram se apoyó en la autoridad de un oficial que era la encarnación del poder de la maquinaria colonial del orden público: fue por órdenes del *thanedar* que sembró y cosechó en 1933, 1934, 1935 y 1937. De la misma manera, ambas partes usaron el mismo recurso para legitimar sus demandas sobre las tierras: un patrón o antecedente de uso de las tierras que establecía un derecho legítimo y después forzar el enemigo un arreglo mediante una intrusión. Bisram y sus hermanos cultivaron la tierra en 1933; en 1934 sembraron pero Santram cosechó; en 1938 los hermanos de Bisram sembraron los campos y una vez más Santram cosechó uno de los campos. Santram por su parte declaró que había cultivado la tierra en 1933, 1934, 1935 y 1937. Los hermanos de Bisram le arrebataron la tierra en 1938. Aun así, los hermanos sembraban en la mañana y Santram iba a regar los campos por la tarde. Bisram y sus hermanos cosechaban —incluso las siembra verde de uno de los campos— el producto de las tierras que, desde el punto de vista de Santram, eran de él.

También hay diferencias clave en lo que cada parte resaltaba de la historia. Bisram y sus hermanos daban gran importancia a las pruebas documentales, las triquiñuelas legales, que definían su sólida posición según los requisitos de la ley civil.¹⁴ Santram rebatió la autoridad impersonal y abstracta de meros “pedazos de papel” invocando el poder tangible y concreto investido en la persona del *thanedar*. El agricultor satnami también puso en duda la “legalidad” de la postura de los hermanos dhimar al sugerir que eran precisamente esos “pedazos de papel”, instrumentos de engaño y poder en las manos de unos adversarios que tenían el control sobre los documentos, los que habían sido usados para engañarlo. Bisram no sólo se había ofrecido en garantía del pago sino que era un codeudor que se había embolsado dos veces el dinero que le había da-

do Santram para pagarle a Sahasram; y todo era una argucia de Bisram, coludido con Sahasram, lo que había dado lugar a la escritura del *benama* (contrato de venta) cuando lo que Santram quería escribir era un *ratannama* (hipoteca). Santram, en su interrogatorio, se mostró enojado por haber sido engañado. La ira se acompañó de una nota trágica, cierto patetismo, cuando Santram habló acerca de sus viajes a las minas de carbón. No dejó de insistir en que era un hombre pobre: tenía que ir a las minas, *jine khane ke liye* (para ganarse la vida).¹⁵ Fue durante esta ausencia, ocasionada por las circunstancias de un hombre pobre e iletrado, que los hermanos de Bisram aprovecharon para levantar falsos, maquinar y jugar sucio una vez más. Dijeron haber puesto una demanda y haber obtenido un fallo que les hacía dueños de las tierras de Santram. ¿Eran las declaraciones de Santram, que ignoraba el resultado de la demanda y el fallo del juzgado, una expresión de su escepticismo sobre estas medidas, escepticismo que se animaba de una conciencia de que la sólida postura de sus enemigos se debía a su superior entendimiento de los documentos legales? ¿Eran estas maniobras, cuidadosamente montadas y ensayadas por sus opositores, nada más que astutos manejos para lograr órdenes de expropiación? Realmente Santram creía que la tierra seguía siendo suya. Ya señalamos la declaración del satnami que incluso en 1938 Bisram y sus hermanos trabajaban los campos por la mañana y que él los regaba por la tarde. Hay que añadir algo más. A diferencia de Bisram y sus hermanos, que se contentaban con tener el control de documentos escritos con la letra grande de la “legalidad”, Santram había seguido pagando el arriendo durante todos los años del conflicto al malguzar. “1937 mein jamin boi aur 1938 mein bharna pataya” [En 1937 sembré los campos y en 1938 pagué el arriendo] (IA). Patiram, uno de los hermanos dhimar, declaró: “No pagué arriendo por los terrenos en ningún momento. Bisram debería saberlo” (DTPA núm. 5). El malguzar Judawan, durante su interrogatorio, lo dijo claramente: “El acusado pagó el arriendo de las tierras antes de este año. Aun después del fallo que las entregaba a Bisram... el acusado pagó el arriendo” (DTPA núm. 6). Sembrar, regar, pagar el arriendo significaba establecer derechos de uso sobre la tierra; pero los cinco hermanos dhimar recogieron las cosechas de Santram. En un último acto deliberado, que añadía el insulto al agravio, los

¹⁴ El recibo extendido por Sahasram a nombre de Bisram era la prueba documental P-11; el contrato de venta no registrado por el cual Santram vendió el derecho de tenencia de sus tierras a Bisram era la prueba P-4; los documentos de la Corte que entregaban las tierras de Santram a los hermanos dhimar eran las pruebas P-16 y P-17.

¹⁵ Este patrón de migración temporal, característico de los satnamis en el periodo de entreguerras, es examinado en Dube, *Untouchable Pasts*.

hermanos ni siquiera perdonaron la siembra verde de la mitad de una pequeña parcela. Santram había estado esperando a que madurara.

También durante el pleito Santram fue insultado muchas veces: le dijeron que las cosechas de un altivo satnami se las llevaron unos tímidos *naís*, unos barberos; también lo provocaron al preguntarle si quería llevar a Ramprasad como testigo de que habían cosechado la siembra verde. Santram dijo que “sus cultivos verdes habían sido cortados y que lo estaban provocando” (DTPA núm. 2, Bidyaram). Asimismo, le dijo a Patiram que habían cosechado la siembra verde y para colmo lo querían asustar con ser ellos muchos. “Entonces el acusado se enojó bastante y empezó a estremecerse de rabia” (DTPA núm. 2, Bidyaram). Estaba claro que el honor de Santram estaba en juego. Motiram y Bisram tenían una posición fuerte porque formaban parte de una familia grande que pertenecía a las capas altas de agricultores de la aldea. Pero Santram, uno de los cuatro agricultores satnami más prósperos de la aldea, no era un pelele. El labrador le dijo a Bisram y a sus hermanos que él podría con 20 de ellos y que no lo asustaban por ser muchos; “dijo que no deberían tratar a su terreno como otras personas [*sic*] y que les daría una lección golpeándolos en su propia casa” (DTPA núm. 3, Santram). En el primer informe hecho a la policía, Santram admitió que había tomado un *lathi* [cachiporra] y que había golpeado con él. Al golpear a Motiram Santram había reaccionado ante los insultos. Su intención fue defender su honor. En el juzgado, Santram negó haber retado a los hermanos dhimar o que se hubiera enojado y subrayó que todo el tiempo dijo que recuperaría sus cosechas mediante el *adalat*. El agricultor satnami trató de establecer que se había actuado en contra suya y que lo habían golpeado: la pasividad y la fe en el *adalat*, la maquinaria del orden público, remplazaron el acto mediante el cual había puesto remedio a un agravio y a salvo su prestigio. La defensa de Santram, a saber, basada en que él no había cometido una falta, ya que había actuado en defensa propia, y que si resultaba que sí había cometido la falta de golpear a Motiram con un palo era como respuesta a una provocación “grave y súbita”, no ganó muchos adeptos. El juicio consideró que Santram era culpable de homicidio con culpa que no llegaba a ser asesinato, y lo sentenció a siete años de prisión rigurosa.

Para terminar, quisiera sugerir que la declaración de “grave y súbita provocación” como defensa de Santram podría tener un pie en cada una de dos posibilidades. Por un lado, era una táctica, alimentada por el con-

sejo y los argumentos del abogado de Santram, para evitar un duro castigo usando el vocabulario de la ley del Estado. Durante el juicio, Santram fue asimilado a un centro formado de razón y emociones, en el que la primera le permitía dominar las segundas, controlar los instintos, y sopesar los impulsos y deseos con las posibles consecuencias. Como corolario, la larga historia del pleito y litigio formaba el telón de fondo y la “grave y súbita provocación” era un suceso, un acto, una palabra, que lo había llevado a una suspensión momentánea de la razón. Según la versión de la parte acusadora y del juicio, esto no fue lo que le pasó a Santram: cuando golpeó a Motiram con un *lathi*, la “víctima” en realidad intentaba convencerlo de que se fuera. Santram fue hallado culpable de homicidio que no llegaba a ser asesinato. Por el otro lado, la declaración de “grave y súbita provocación” quizá era verdad en el contexto de la situación. El acto de golpear Santram a Motiram echó a andar y apuntaba a emociones de ira y honor para llegar a un arreglo en las relaciones con sus enemigos de la aldea. ¿Eran estas emociones separables de la razón o de hecho se trataba de una fusión inextricable de razón y emociones lo que constituía y originaba las formas de acción y pensamiento de Santram? ¿Acaso la larga historia del pleito se veía mejor —como si estuviera en un primer plano— cuando la pelea entre Santram y los hermanos dhimar se volvió particularmente intensa? ¿No será que todo el ímpetu de la disputa gravitaba sobre el acto de Santram? ¿Acaso la “grave y súbita provocación”, el agudo perfil que tomaba el conflicto por la acumulación de insultos, era la culminación de un modo particular de razonar que era inseparable de las emociones y de la defensa del honor de Santram? ¿No era la declaración de Santram de “grave y súbita provocación” acorde con la lógica de sus decisiones? Santram fue sentenciado a siete años de prisión rigurosa.

CONCLUSIÓN

Aunque este examen omitió un análisis formal del ejercicio del poder mediante el discurso y prácticas judiciales coloniales y de los roces entre la ley colonial y las costumbres indígenas, quiero, a manera de conclusión, especular brevemente acerca de estas cuestiones. El arrendamiento de tierras y el mantenimiento del orden público constituían, juntos, el punto de apoyo de los intereses del Estado colonial en Chhattisgarh. Fue

mediante un bien ordenado juego de relaciones de propiedad y de la maquinaria del orden público como el Estado colonial logró definir y controlar a sus súbditos. La noción de lo “individual” surgió y se articuló dentro de esta matriz. El sistema de reparto del arriendo puesto bajo la responsabilidad de los malguzares tendía a ver a las personas como parte de los arreglos de tenencias y de propiedad dentro de la comunidad de la aldea. Las imágenes por medio de las cuales se canalizó la noción de individuo a los juzgados eran a un tiempo más claras y más complejas. Los procedimientos y el discurso de la ley colonial dependían, según parece, de la articulación de una noción de “persona” heredada. Esta noción entendía al individuo como un todo integrado, separable de la matriz de relaciones sociales y definible en términos de un conjunto discreto de necesidades. Semejante noción, desde luego, tiene un importante elemento normativo. Es una forma de distinguir entre las patologías y el ejercicio del poder. Simultáneamente, la ley colonial también podía tomar en cuenta (e incluso servirse de ello) la forma autóctona de entender las cosas, los esquemas jerárquicos y de honor de castas y comunidades, y los patrones locales normativos y de costumbres. El establecimiento de la culpa y la construcción de la personalidad jurídica dentro de la práctica y discurso judiciales no podían escapar (y de hecho contribuyeron a su creación) de la maraña colonial que era el pasado común.

Es obvio que las emociones desatadas por una disputa no surgían exclusivamente de los centros dinámicos de conciencia de los individuos. Estas emociones eran partes inseparables de la experiencia y de las relaciones sociales. Los perfiles de la experiencia vital vibraban por la fuerza de las contingencias y de las condiciones externas. Estar en un litigio implicaba un estado interno alterado, ira y la posibilidad de perder el honor. Las emociones tenían que ser llamadas a desempeñar su papel, y el problema ser resuelto. Además, nos enfrentamos aquí a relaciones de poder estructuradas por los lazos familiares, el género, la casta y la edad. Manipular las emociones y arreglar los problemas atacando al enemigo —ya fuese un familiar, un vecino, el amante del cónyuge, una bruja, un chamán— significaba negociar estas relaciones de poder, salvar un prestigio amenazado y conservar el honor propio. En tercer lugar, las represalias que vengaban la violación del lugar de una persona podían parecer “naturales” ya que estaban en consonancia con el sistema de significados que subyacía bajo los objetos y las convenciones cotidianas del orden social. Cuarto, la insistente declaración de “grave y súbita provocación” usada

como defensa por el acusado en el juzgado podía abarcar dos intenciones: podía ser una táctica, guiada por el consejo de los testigos y abogados, para evitar un castigo excesivo, manipulando el vocabulario de la ley colonial; y podía ser una expresión sincera, en el contexto de la situación, ya que dicha “provocación” era la culminación de un modo particular de razonar que era inseparable de las emociones. Por último, los símbolos, metáforas y prácticas de la ley colonial eran simultáneamente una legalidad ajena y una fuente de recursos que fueron desplegados selectivamente por los grupos indígenas para definir patologías y moldear nuevas formas legales dentro del campo de la ley de la costumbre y construir nuevas nociones de orden dentro de las comunidades.

He tratado de abordar los problemas planteados por las formas contradictorias de constituir la evidencia, establecer la culpa y definir las normas y formas legales, explorando las intrincadas arenas de las estrategias discursivas legales y el teatro de poder del sistema judicial colonial, así como la manera de negociar de los súbditos, su noción de personalidad jurídica y los mecanismos y premisas de la ley de la costumbre. Está claro que queda mucho por hacer.

8. DESAPRENDIZAJE DE LO APRENDIDO

En este capítulo me he basado en el pasado de los satnamis, un grupo de intocables, en el siglo XX, para plantear algunas preguntas sobre la alfabetización y el poder en la India colonial.¹ Más que un espacio institucionalizado o un ámbito formal de actividades discretas, la educación en estas páginas aparece como una metáfora y un proceso, que implica procesos de significado y de poder de mayor alcance, que giran alrededor de la enseñanza y el aprendizaje de conocimientos, la diseminación y aprehensión de prácticas, y las estrategias y subversión de las distintas verdades. Mi intención es señalar las tensiones y contradicciones que podrían yacer en el fondo de las numerosas implicaciones e imperativos del trabajo de la educación. Debo confesar que, en efecto, el terreno es accidentado y el viaje podría resultar un poco agitado. Por eso, mi intención es tan sólo ofrecer una guía aproximada.

Sabiendo ya quiénes son los satnamis, iniciamos la primera sección introduciendo a la Satnami Mahasabha, un esfuerzo de organización de las décadas de 1920 y 1930 que fue lanzado como un imperativo pedagógico para reformar y refundar a los satnamis. Y así hemos montado la escena para examinar tres momentos históricos, enfocando nuestra atención en los trabajos educativos de las actividades de la Satnami Mahasabha. En estos tres dramas individuales aunque interconectados, las cuestiones de la alfabetización y la enseñanza están estrechamente ligadas a un proceso interactivo entre estructuras de significado y procesos de poder, que incluían construcciones de casta y contradicciones de comunidad, la creación de nuevas tradiciones y fabricaciones de una modernidad colonial.

¹ Principalmente en Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, 1998.

INICIOS

En el transcurso de los siglos XIX y XX, el analfabetismo entre los satnamis fue y ha sido aprovechado por “fuereños” oportunistas que, apoyados en su conocimiento de la escritura, han conducido las mediaciones necesarias para producir el cambio. En la primera mitad del siglo XX, estos personajes solían participar con el gobierno provincial, y los símbolos, metáforas y prácticas del dominio colonial llegaron a alojarse en el núcleo de los esfuerzos por refundar la identidad satnami y reformar a la comunidad. A 100 años de haberse constituido el Satnampanth, a principios de los años veinte, un grupo de influyentes miembros del Satnampanth se reunió con Sunderlal Sharma, un reformador local hindú de casta alta, y G.A. Gavai, un dirigente de las “clases oprimidas”, para fundar una organización llamada la Satnami Mahasabha. La Mahasabha fue un esfuerzo por reformar a los satnamis y participar en las políticas organizativas y constitucionales que empezaban a surgir en la región y las Provincias Centrales. La intervención de los mencionados “fuereños” fue de crucial importancia para la elaboración de las iniciativas promovidas por esta organización. Como veremos más adelante, G.A. Gavai redactó una petición de la Satnami Mahasabha al gobernador de las Provincias Centrales, apropiándose de las demandas de los satnamis para expresar con su vocabulario las preocupaciones de las “clases oprimidas”, que constituían un electorado rural. Aquí, la retórica y las prácticas de alfabetización tuvieron un papel clave. La petición consiguió su principal demanda —el gobierno reconoció plenamente la reconstitución de los chamars como satnamis dentro del Satnampanth, haciéndolo constar en documentos oficiales—, y desde entonces ha sido celebrada por el grupo como una carta de triunfo. Sin embargo, lo anterior también produjo tensiones dentro de la empresa organizativa del Satnam. La reelaboración de la identidad satnami en un lenguaje de reglas gramaticales definidas por las asociaciones de casta y el gobierno provincial era muy inestable frente a la reiteración de las creencias y las tradiciones del Satnampanth dentro de la Mahasabha. Se trataba de dos movimientos simultáneos, con frecuencia contradictorios, que siguieron apareciendo bajo diversas formas en las actividades de la iniciativa satnami. Esto se pudo constatar durante el periodo de 1926 a 1930, cuando Baba Ramchandra, ex líder de un movimiento campesino radical del norte de la India, tomó la iniciativa de configurar a la Satnami Mahasabha. Una vez más, el interés por la educación ocupó un lugar importante en los esfuerzos.

Cabe observar que mi análisis completo de la Satnami Mahasabha difiere, en cuanto al énfasis, de los demás estudios disponibles sobre las iniciativas de casta a finales del siglo XIX y principios del XX. En esta literatura es posible reconocer tres amplias posturas historiográficas. El primer conjunto de argumentos sugería que, en la articulación de las castas y el proceso político, la casta, la “asociación natural de la India tradicional”, se convirtió en un vehículo de modernidad en el ámbito de la nueva política institucionalizada.² El segundo conjunto sostenía que las asociaciones de casta surgieron como resultado del desarrollo de las comunicaciones —el crecimiento de la prensa, las redes ferroviarias y los grandes poblados como centros económicos, educativos y administrativos— y la administración colonial; que estaban involucrados dirigentes con intereses propios actuando al conjuro de ideologías de unidad de casta; y que eran esencialmente “productos del oportunismo político”.³ Finalmente, estudios sobre movimientos no brahmánicos e iniciativas de grupos de intocables han revelado las limitaciones de tales interpretaciones. Las iniciativas no brahmánicas y las de los intocables escenificaron las tensiones y rivalidades internas de la sociedad indígena: la religión era una forma de manejar, desafiar y, dentro de ciertos límites, transformar un orden social opresivo. La articulación de estas iniciativas y la forja de identidades para las castas bajas no sólo implicaba una manipulación desde arriba, sino que entablaba un complejo diálogo con los símbolos, lealtades e identidades dentro de las tradiciones populares y las culturas locales.⁴

Hoy día podemos ver a la Satnami Mahasabha, dentro de ciertos parámetros, como un producto del “oportunismo político”; sin embargo, la importancia de la administración británica para esta iniciativa satnami

² Lloyd y Susan Rudolph, *The Modernity of Tradition*, Chicago, 1967; Robert L. Hardgrave, *The Nadars of Tamilnad: the Political Culture of a Community in Change*, Chicago, 1969.

³ David Washbrook, “The development of caste organisations in south India, 1880 to 1925”, en C. Baker y D. Washbrook (eds.), *South India: Political Institutions and Political Change, 1880-1940*, Meerut, 1975, pp. 151-203.

⁴ Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology*, Cambridge, 1985; Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, Berkeley, 1982; Gail Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society. The Non-Brahman Movement in Western India: 1873 to 1930*, Bombay, 1976; Eugene Irschick, *Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*, Berkeley, 1969; Eleanor Zelliot, “Learning the use of political means: the mahars of Maharashtra”, en Rajni Kothari (ed.), *Caste in Indian Politics*, Nueva Delhi, 1970, pp. 29-69.

iba mucho más allá de ser la mera definición de una entrada a la política institucional donde los dirigentes de la Mahasabha competían por obtener posiciones y privilegios. La Satnami Mahasabha aprovechaba los símbolos y los recursos del lenguaje de la administración colonial y los colocaba a la par de un conjunto de signos clave dentro del Satnampanth, ayudando así a modelar una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasi-das. Por otra parte, mi estudio comparte la atención que se le ha dado a la creación de múltiples ideologías y la importancia que ha sido otorgada a la competición en otros estudios sobre las iniciativas de casta baja que desafiaban a los brahmanes y a la jerarquía de castas; pero también es cierto que los dirigentes satnamis de la Mahasabha no conjuraron en realidad una nueva ideología de unidad de casta ni construyeron refinadas formulaciones ideológicas enraizadas en los símbolos “tradicionales”. Por el contrario, trabajaron dentro de los intersticios de las relaciones de intervención y apropiación —lenguajes legales y de autoridad, y agendas de género para reformar la familia y la comunidad— para reelaborar la identidad satnami, vinculándola al mismo tiempo con los lenguajes de las asociaciones de casta y una “tradicción” hindú reconstituida, y con las formas simbólicas en el interior del Satnampanth. De hecho, la participación de los satnamis en un juego político de mayor alcance, gracias a la mediación de jugadores más experimentados, dio lugar a tensiones y contradicciones en el núcleo del esfuerzo programático. A su vez, los miembros de la comunidad utilizaban las actividades y los énfasis de la Mahasabha a su manera.⁵ Finalmente, estas cuestiones sugieren la necesidad de enfocar nuestra atención en temas que hayan sido incorporados a los estudios sobre las asociaciones de casta de maneras apenas fragmentarias: lenguajes legales, de orden y de autoridad, que a su vez estaban ligados a las relaciones de autoridad dentro de la comunidad; proyectos de domesticación de la reforma para reorganizar las relaciones conyugales, el géne-

⁵ El analfabetismo entre los satnamis también significó que la intervención de la figura del “fuereño” y de la escritura dentro de una tradición oral generaran la mayoría de los recursos de la Satnami Mahasabha. Por otra parte, sólo en contadas ocasiones los informes de los administradores y los periódicos provinciales llegaban a registrar las voces y los esfuerzos de una iniciativa local. Al mismo tiempo, las fuentes —en hindi, chhattisgahri y awadhi, escritas en devanagari— y las narraciones orales satnamis sobre los líderes de la Mahasabha, colocadas junto a los informes y testimonios orales sacados de archivos, fuentes misioneras y periódicos, se prestaban a una lectura del proceso cultural y del juego de la autoridad y el poder que estaban en el fondo del esfuerzo organizativo de los satnamis.

ro, la sexualidad y los hábitos alimentarios dentro del hogar, y las formas como las intervenciones dominantes eran refractadas a través del prisma de las categorías de la comunidad. Como veremos más adelante, los trabajos educativos fueron de crucial importancia en todos los procesos que estuvieron involucrados en la creación de una modernidad colonial.

LA CREACIÓN DE LA MAHASABHA

David Baker ha demostrado que la política de las Provincias Centrales sufrió grandes cambios y rectificaciones en la década de 1920. Hasta 1918, los políticos de Maharashtri habían tenido al Congreso y la política de provincias bajo su control, y en las regiones de habla hindi la actividad política era limitada. Las reformas Montagu-Chelmsford crearon una legislatura elegida por un electorado para cada distrito. En los años veinte, los políticos de Chhattisgarh y Jabalpur se apoderaron del Congreso y se enfrentaron al gobierno en la legislatura. Para contrarrestar las actividades de los políticos del Congreso, el gobierno fomentó la colaboración de varios grupos de “interés” con las reformas Montagu-Chelmsford.⁶

Una de las consecuencias de esta política fue el estímulo que se le dio a la política de las “clases oprimidas” de Nagpur y Berar, bajo la dirección de G.A. Gavai. La Asociación de las Clases Oprimidas fue establecida en Nagpur en 1920 como una plataforma separada para grupos de intocables, con el propósito de conseguir una mayor representatividad en los niveles local y provincial, aliviar sus condiciones y trazar un curso de acción política al margen de los grupos brahmánicos y no brahmánicos.⁷ A diferencia de los movimientos no brahmánicos que se oponían tajantemente a los políticos brahmanes, la Asociación de las Clases Oprimidas estaba dispuesta a cooperar con aquellos individuos e instituciones que no fuesen “antagónicos” a su “credo”.⁸ Gavai, un miembro designado al consejo legislati-

⁶ D.E.U. Baker, *Changing Political Leadership in an Indian Province. The Central Provinces and Berar 1919-39*, Delhi, 1979.

⁷ *The Hitavada*, 1 de mayo de 1920; *The Hitavada*, 29 de abril de 1926.

⁸ *The Hitavada*, 23 de octubre de 1920; *The Hitavada*, 1 de noviembre de 1925; *The Hitavada*, 15 de abril de 1926; *The Hitavada*, 3 de enero de 1926; *The Hitavada*, 29 de abril de 1926; *The Hitavada*, 4 de noviembre de 1926; Gobierno de las Provincias Centrales, Departamento de Administración General, núms. 24-21, Sala de Archivos de la Secretaría de Madhya Pradesh, Bhopal (de aquí en adelante, GPC, DGA, SASMP).

vo, tenía contactos estrechos con los brahmanes tilakites de la región, pero mantuvo sus lazos con los dirigentes del Congreso de Chhattisgarh, como Raghavendra Rao y R.S. Shukla. Después de 1928, Gavai perdió poco a poco su liderazgo ante la creciente influencia, en el ámbito nacional, del Dr. B.R. Ambedkar. A principios de los años veinte, Gavai decidió jugarse la carta de reservarse ciertos derechos, e intentó expandir las actividades de la Asociación de las Clases Oprimidas a toda la provincia.⁹

La Satnami Mahasabha se creó en 1925. Los satnamis atribuyen a Naindas y Anjordas el haber dado los primeros pasos en la creación de la organización. Refieren que a principios de los años veinte, Naindas, un *mahant* satnami y posiblemente miembro del consejo distrital de Raipur, obtuvo la ayuda de Anjordas, otro *mahant*, para impedir que se siguiesen sacrificando vacas en los mataderos de los distritos de Raipur y Bilaspur.¹⁰ Este paso formaba parte de una iniciativa satnami que pretendía obligar al gobierno, los funcionarios y otras castas a dejar de llamar chamars a los satnamis. El esfuerzo de ambos satnamis los llevó a trabar contacto con Sunderlal Sharma, un nacionalista hindú de Rajim, y con G.A. Gavai.¹¹ Sunderlal Sharma, influido por la visión y prácticas proselitistas hindúes de Dayanand Saraswati y la Arya Samaj, había repartido el cordón sagrado entre los intocables en 1919 y organizado un movimiento para permitir el ingreso de las castas bajas —que no incluía a los satnamis— en el templo Rajiv Lochan en Rajim, en 1924.¹² La primera referencia a la Satnami Mahasabha aparece en una carta fechada el 24 de octubre de 1925, escrita por G.A. Gavai y dirigida a Pandit Sunderlal Sharma. Gavai le preguntaba: “¿Ya preparó la constitución de la Satnami Mahasabha?” y daba instrucciones a Sunderlal Sharma de en-

viar una copia a “cualquier periódico de lengua vernácula”.¹³ Parece ser que la Satnami Mahasabha fue fundada gracias a los trabajos conjuntos de Sunderlal Sharma, G.A. Gavai, Naindas y otros satnamis de posición acomodada que poseían grandes extensiones de tierra.¹⁴ Ratiram, presidente de la Mahasabha, era el malguzar de Keotadabri; Anjordas, vicepresidente, era el malguzar de Deori.¹⁵ Pronto se les unió Agamdas, un gurú del Satnampanth.

Los miembros de la Satnami Mahasabha registraron su presencia en el escenario de la política nacionalista asistiendo a la sesión en Kanpur del Congreso Nacional Indio de 1925. El contingente satnami de cinco miembros había ido a Kanpur en compañía de sus dirigentes Naindas y Anjordas. Ya hemos observado que, durante el Congreso de Kanpur, Baba Ramchandra, ex dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha, cada vez más desilusionado con “un congreso capitalista”, pudo conocer a los satnamis.¹⁶ Ramchandra comenta: “Fue en esta reunión que los hermanos satnamis de Raipur, Bilaspur y Durg fueron purificados”.¹⁷ Los dirigentes del Congreso Nacional Indio habían llevado a cabo un rito de iniciación colectivo, purificando a los satnamis, otorgándoles el derecho a usar el cordón sagrado y readmitiéndolos en el rebaño del hinduismo, con lo que se le otorgaba al grupo una nueva condición ritual y política. Para el invierno de 1925, los rasgos que definían a la organización de la Satnami Mahasabha habían quedado esbozados. Anjordas y Naindas, cuyo papel dentro de la Mahasabha habría de ser decisivo, sobresalían ya como los dirigentes satnamis de la iniciativa. Además, se establecieron vínculos estrechos y efectivos con nacionalistas y políticos de las provincias pertenecientes a las castas altas. Por último, tras su encuentro con Naindas y Anjordas, Baba Ramchandra viajó a Chhattisgarh con los sat-

⁹ Baker, *Changing Political Leadership*, pp. 17, 100, 115-117.

¹⁰ No sabemos si estas medidas tomadas por Naindas y Anjordas se vieron influidas por la *All India Cow Protection Conference*. Esta conferencia se había celebrado en Nagpur durante la última semana de diciembre de 1920 y pedía que se prohibiera la matanza de vacas. *The Hitavada*, 8 de enero de 1921; *The Hitavada*, 22 de enero de 1921.

¹¹ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 27 de noviembre de 1989; testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

¹² Entrevista con Bhuvanlal Mishra, Raipur, 4 de septiembre de 1988; cartas de distintas castas —Mehra Samaj, Chauhan Mandli, Panka Mandli, Kandra Mandli, Ganda Mandli, Baya Mandli, Bajaniya Mandli— dirigidas al Comité del Templo Rajiv Lochan (sin fecha), Documentos de Sunderlal Sharma, Rajim.

¹³ G.A. Gavai, secretario de la Asociación de las Clases Oprimidas, a Pandit Sunderlal Sharma, 24 de octubre de 1925, Documentos de Sunderlal Sharma, Rajim.

¹⁴ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 29 de noviembre de 1989; testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

¹⁵ Del Comisionado Diputado en Durg, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 28 de junio de 1926, GPC DGA, núms. 24-26, 1926, SASMP. En su mayor parte, las actividades de los capítulos divisionales, distritales y locales de la Asociación de las Clases Oprimidas recibían el apoyo de numerosos miembros de las comunidades constitutivas. *The Hitavada*, 5 de junio de 1927.

¹⁶ Núm. 1, fol. 8, 2C, Discursos y escritos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi (de aquí en adelante, SW, DBR, MBCN).

¹⁷ *Ibid.*

namis, involucrándose intensamente en la definición del rumbo que habría de tomar la Mahasabha durante los siguientes años.

LA LABOR EDUCATIVA: UNA PETICIÓN

En enero de 1926, la Satnami Mahasabha lanzó su primera gran iniciativa: una petición a sir Montagu Butler, gobernador de las Provincias Centrales.¹⁸ La petición, redactada por G.A. Gavai con motivo de la visita del gobernador a Chhattisgarh, definía la postura de los satnamis de Chhattisgarh, hacía una lista de sus agravios, sus dificultades y la raíz de su atraso, y sugería al gobierno remedios y soluciones. Comenzaba situando a los satnamis dentro de la jerarquía hinduista: “En la sociedad hindú existen castas y subcastas, altas y bajas, y alrededor de una quinta parte del mundo hindú es oprimida o intocable. Los satnamis de la división de Chhattisgarh entran en la categoría de las ‘clases oprimidas’”. No obstante, las diferencias eran considerables. Los satnamis no realizaban las mismas tareas que los chamars. Sus ocupaciones eran la agricultura y el “servicio doméstico”; pero la falta de educación entre los satnamis había ocasionado que varios propietarios de aldea y miles de familias ordinarias perdiesen sus tierras y se distanciasen de la agricultura, la principal ocupación de la comunidad. Esto, de hecho, se acerca más a la diagnosis que la propia Satnami Mahasabha hizo de las desgracias que afligían a los satnamis.

El problema tenía su origen en el analfabetismo y la ignorancia. “Somos la comunidad más atrasada. La principal causa de nuestro atraso es el analfabetismo”. Los estudiantes satnamis eran rechazados de la mayoría de las escuelas; cuando eran admitidos debían sufrir un trato discriminatorio. De igual forma, el analfabetismo había privado a los propietarios de aldea y a los terratenientes satnamis de sus tierras, obligándolos a trabajar como “cargadores de agua y leñadores”. La ignorancia entre los satnamis también significó que se viesen forzados a trabajar a cambio de salarios muy bajos, incluso nulos, sin que los miembros del grupo pudiesen intervenir apelando a los tribunales de justicia, pues és-

¹⁸ Petición de la Satnami Mahasabha, 27 de enero de 1926, GPCDGA, núms. 24-26, 1926, SASMP. La petición fue firmada por G.A. Gavai, Ratiram, Anjords y Naindas a nombre de la Satnami Mahasabha.

tos eran incapaces de aliviar sus agravios. Por último, la actitud de los hindúes de casta alta, quienes respondieron al despertar religioso, social y político de las “clases oprimidas” de la provincia sancionando el boicot social e imponiendo mayores penalidades, tuvo como consecuencia que los problemas se acumulasen y que quedase marcado el destino de los satnamis. El círculo vicioso del analfabetismo y el atraso ya estaba trazado.

¿Qué soluciones ofrecía la petición? La cuestión de la nomenclatura era importante y primaria: “Rogamos a su excelencia se sirva ordenar la expedición de circulares donde se diga que los satnamis deben ser llamados satnamis y no chamars”. En cuanto al molesto problema del analfabetismo/educación, la petición proponía que la educación primaria pasase a ser una cuestión provincial —librando a los organismos locales de esta responsabilidad—, más accesible a los miembros de la comunidad. ¿Cuál fue la respuesta del gobierno? Para propósitos de nuestro análisis, hemos de decir que hubo consenso entre los funcionarios de la división de Chhattisgarh en torno a la queja de la Satnami Mahasabha por las negativas de admisión y los tratos discriminatorios en las escuelas locales. La responsabilidad fue adjudicada a los chamars/satnamis y a su falta de interés por la educación de sus hijos. La declaración más liberal la hizo el comisionado de la división de Chhattisgarh: “No tengo la menor duda de que en la mayoría de las escuelas los satnamis no son bien recibidos, pero por otra parte resulta notorio que su deseo de ingresar en las escuelas no es muy grande. La queja de la Mahasabha debe ser interpretada a la luz de la bien conocida renuencia de todas las castas bajas de Chhattisgarh a recibir los beneficios de la educación”.¹⁹ No obstante, otros funcionarios encontraron que la queja “no era genuina” o incluso que era una “patente mentira”.²⁰ La respuesta mayoritariamente negativa y hostil de los funcionarios de Chhattisgarh fue amortiguada por el gobierno provincial, que buscaba activamente instaurar la política de fomentar a las “clases oprimidas” en el marco de las reformas Montagu-Chelmsford. Se imprimió una circular para informar al presidente de la

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Del Comisionado Diputado en Durg, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 28 de junio de 1926; del Comisionado Diputado en Raipur, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 23 de julio de 1926; del Comisionado Diputado en Bilaspur, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 29 de junio de 1926, GPC DGA, núms. 24-26, 1926, SASMP.

Satnami Mahasabha, Ratiram Malguzar, que las solicitudes hechas en la petición habían sido debidamente consideradas por el gobierno. Los satnamis aparecerían como una categoría aparte en el próximo informe censal, y ya se habían girado instrucciones para que en la papelería oficial no se les designase como chamars. En cuanto al otorgamiento de recursos educativos, los satnamis serían incluidos explícitamente entre aquellas clases que recibían concesiones especiales.

La Satnami Mahasabha había logrado que se atendiesen algunas de sus demandas. La reconstitución de los chamars como satnamis de acuerdo con el Satnampanth por fin había sido aceptada por el gobierno, y las quejas de la Mahasabha por la falta de educación dentro de la comunidad habían recibido el visto bueno de las autoridades. Incluso los relatos orales hechos por los dirigentes satnamis hoy día celebran la petición como una carta de triunfo. Pero la victoria tuvo su precio. La petición requería la intervención de un agente externo. Lo que más llama la atención apenas hojear la petición es el lenguaje sumamente formal en el que fue redactada. Este lenguaje aprovechaba y estaba estructurado por las reglas y convenciones de un refinado juego político constitucional de asociaciones de casta en las primeras décadas del siglo XX. No es sólo que los dirigentes satnamis de la Mahasabha quisieran entrar en el juego: el analfabetismo entre los satnamis le permitió a una élite alfabetizada alinear-se con los satnamis. Esto dio lugar a tensiones y contradicciones.

El Satnampanth había estudiado las jerarquías y los centros de poder ritual del orden de castas hindú para cuestionar y desafiar los signos, rituales y prácticas que definían la baja condición ritual y social de sus miembros. Por otra parte, la petición de la Satnami Mahasabha aceptaba el sistema de clasificación varna y situaba a los satnamis en el escalón más bajo del orden social hindú, la “quinta parte del mundo hindú [que] es oprimida o intocable”. Asimismo, al distinguir a los satnamis de los chamars, la petición no se refería a la elaborada estructura de mitos y rituales del Satnampanth que la constituía como un cuerpo puro, separado y distinto de los chamars. Más bien, invocaba los principios del analfabetismo y la ocupación. Los satnamis no trabajaban el cuero, sino la tierra, y hacían “servicio doméstico”. Lo que intensificaba sus problemas era el analfabetismo de la comunidad. La aparente aceptación de una condición ritual baja, la afasia momentánea de los mitos y la invocación del principio secular de la ocupación iba de la mano con el privilegio que gozaba el analfabetismo como explicación exhaustiva del

atraso entre los satnamis. Constituían —por separado y en su conjunto— un intento por negociar y articular la naciente política de las asociaciones de casta a principios del siglo XX. La petición de la Satnami Mahasabha estaba situada en el contexto político de las iniciativas de las “clases oprimidas”. Adoptar las figuras retóricas y las reglas gramaticales del lenguaje de estos movimientos significaba dar curso a una identidad satnami redefinida.

Al mismo tiempo, la petición insinuaba que en el pasado los satnamis habían sido malguzares y propietarios de tierras, cuyo analfabetismo les había privado de su condición. En una obra más completa sobre el tema ya he demostrado que el grupo fue perdiendo sus tierras en el transcurso del siglo XIX y principios del XX, y que en sus propias nociones sobre el pasado los satnamis aparecen como propietarios de tierras despojados de su posición en la región mediante las trampas y las argucias de las castas altas, y en particular gracias a su dominio de la escritura. A continuación veremos tres testimonios orales de *gaonthia zamana* (la era de los señores feudales), recopilados durante mi trabajo de campo en 1990, que proporcionan mayores detalles respecto a esta cuestión:

En la época de los malguzares —hasta hace cuarenta o cincuenta años— ellos [los malguzares] nos despojaban de nuestras tierras por medio de cuentas y préstamos por escrito. La gente era pobre. Pedía al malguzar dos medidas de arroz. Si la situación de la persona se tornaba mala y no podía pagarle rápidamente al final del año, las dos medidas aumentaban a seis. El tipo de interés no era mayor para los satnamis, pero la verdadera arma estaba en manos del malguzar. Si el malguzar escribía 15 en vez de cinco [medidas de grano dadas en préstamo], debían ser pagadas; o si escribía 13 medidas, también debían ser pagadas. Si el pago no era efectuado, el *gaonthia* [señor feudal] se apoderaba de la tierra. De esta manera los malguzares se hicieron de sus posesiones. Así hemos estado pagando a los brahmanes, y seguimos haciéndolo.²¹

Cuando aceptábamos un préstamo, los malguzares nos arrebataban nuestras tierras. Ponían por escrito una cantidad mayor, y cuando no podía-

²¹ Testimonio oral de Samelal, Sendri, 3 de diciembre de 1989. En 1921 las cifras de analfabetismo entre los chamars —no hay cifras separadas para los satnamis— en las Provincias Centrales revelan que de un total de 881 674, sólo 3 706 o 0.42% sabían leer y escribir, y apenas 152 o 0.017% sabían leer y escribir en inglés. *Censo de la India 1921*, XI, II, Allahabad, 1923, p. 75.

mos pagarles nos quitaban la tierra. Por eso ahora poseen la mayor parte de las tierras. La gente importante y los funcionarios locales solían acudir a la casa del *gaonthia*. Éramos pobres. Tomaban nuestras tierras. Seguimos siendo pobres y siguen quitándonos nuestras tierras.²²

¿Qué podía hacer la gente pobre? Había que obedecer las órdenes... Un *malguzar* brahmán podía ponerse al mando de una gran población de satnamis. ¿Por qué? Porque poseían el arma [de la escritura]. Pongamos un ejemplo. Incluso hoy en día, si Rajiv [Gandhi, ex primer ministro de India, asesinado más tarde en 1991] no lo ordena, no podemos mover ni una sola hoja en la aldea; sólo podemos hacer algo si él lo dice. Eso es lo que pasaba antes. Él [Rajiv Gandhi] es el rey del mundo. El *gaonthia* era el rajá de la aldea. Las cosas se hacían a su manera.²³

De acuerdo con la percepción de los satnamis la escritura era el arma clave en poder de los malguzares. Como un instrumento y un distintivo esencial para ejercer la dominación, la escritura facilitó la toma de las tierras de los satnamis por parte de los malguzares. Esta manera de comprender el pasado de la educación y la comunidad aparece en ciernes en la petición de la Mahasabha.

En la petición había dos interpretaciones distintas de la educación: por una parte, como una invocación del dominio de la escritura dentro de una retórica de movimientos de casta que sirvió para redefinir la identidad satnami en términos de la emergente red de interconexiones de la política provincial; y por la otra, como una evocación de la conexión que hubo entre la pérdida de tierras de los satnamis y el dominio de la escritura de las castas altas, reiterando y aprovechando selectivamente las creencias y las tradiciones dentro del Satnampanth. Aquí, la función de la alfabetización y la retórica del analfabetismo eran mucho más que un plano maestro o un significado singular de la educación. Para leerlas, es menester colocarlas en dos registros: refundando a la comunidad satnami mediante la homogeneización de su identidad a imagen y semejanza de los grandes constructos a escalas subcontinentales de las clases oprimidas o de una comunidad hindú; y respaldando las diversas representaciones satnamis del pasado que construían críticas contra el poder y el dominio de la lectura y la escritura de las castas altas. No es tan sólo el

hecho de que estos movimientos simultáneos y contradictorios se hallasen en el núcleo de la Satnami Mahasabha. Estas tensiones quizá también nos plantean interrogantes sobre la función de la alfabetización y el significado de la educación entre los pueblos desposeídos con historias particulares.

LOS IMPERATIVOS DE LA EDUCACIÓN: UNA ESCUELA

La Satnami Mahasabha dio una importancia adicional a la educación como elemento crucial en su esfuerzo por redefinir la identidad de los satnamis y reformar al Satnampanth. Ya hemos visto que la petición de la Satnami Mahasabha señalaba al analfabetismo como la raíz del atraso entre los satnamis, y a la educación como el antídoto contra estos males. De hecho, el analfabetismo y la educación eran principios de organización enormemente poderosos que servían para definir la perspectiva, la autoimagen y la articulación política de los movimientos de casta baja a principios del siglo XX.²⁴ A partir de 1920, el gobierno de las Provincias Centrales había alentado a las “clases oprimidas” a hacerse de educación, y había ayudado y apoyado los esfuerzos de los mahars por ingresar en las escuelas. La iniciativa de los mahars fue dirigida por G.A. Gavai, quien tenía vínculos estrechos con la Satnami Mahasabha. La Mahasabha inauguró un internado en Ganjpara, Raipur, para educar a los satnamis.²⁵ El Satnami Ashram se fundó con la ayuda de dirigentes locales de casta alta, en particular Nathuji Jagtap y Sunderlal Sharma.²⁶ Naindas y Anjor das tuvieron en esto un papel fundamental. Ambos satnamis, junto con Sunderlal Sharma, iniciaron la práctica del *katori*: en los mercados de granos, los satnamis —y ocasionalmente alguna persona de casta alta—

²⁴ El lugar crucial de la educación en una iniciativa de los intocables emerge, por ejemplo, en el informe de Ad Dharm Mandal reproducido en Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, pp. 300-305.

²⁵ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 2 de diciembre de 1989. El misionero Seybold comenta: “Incluso la gente de casta baja, como los chamars, está empezando a mandar a sus niños a las escuelas de educación media en las aldeas; hace poco tiempo un Ashram, que es una especie de internado, fue inaugurado en Raipur para los niños chamars provenientes de las aldeas”. Seybold, Informe Anual, Raipur, 1928, ABE.

²⁶ “Informe Meri Daura”, 19(ii), II, fol. 2, DBR, MBCN; de Anjor das, Raipur, a Sunderlal Sharma, Rajim, 16 de enero de 1928, Documentos de Sunderlal Sharama, Rajim.

²² Testimonio oral de Udayram, Birkona, 19 de enero de 1990.

²³ Testimonio oral de Khilawan, Koni, 1 de diciembre de 1989.

contribuían con una pequeña porción de grano para el sostenimiento de los niños y el mantenimiento del internado.²⁷ El internado ya estaba en funciones cuando Baba Ramchandra llegó a Chhattisgarh a principios de 1926.²⁸ Bajo la guía de Baba Ramchandra, el internado se convirtió en una escuela.²⁹

Una disposición delineó la constitución de la escuela y definió sus objetivos. Por decisión unánime, el nombre de la escuela cambió de Satnami Ashram Chhattisgarh, a Satnami Jagat Gurukul, Toda la India y Otras Naciones.³⁰ El siguiente paso de la disposición consistía en declarar los objetivos de la escuela.

- 1) Los jóvenes de cualquier casta pueden recibir educación. 2) Los niños de siete a 10 años de edad pueden ser admitidos, y continuar hasta los 15 años.
- 3) Se les avisa a los padres de familia que los niños permanecerán [en la escuela] hasta los 15 años. 4) Se enseñarán todas las lenguas de la nación. 5) Tras graduarse del Gurukul, los muchachos deberán servir al Gurukul durante tres años. Una vez recibido el certificado del Gurukul, podrán ser elegidos para un puesto apropiado. 6) Los alumnos graduados del Gurukul en el tercero y cuarto nivel recibirán becas. 7) Tras graduarse del Gurukul, los jóvenes deberán casarse. Otros lo harán dentro del Gurukul. Los alumnos recibirán educación sobre *brahmacharya*, *grihastha*, *vanaprastha*; ésta [la educación] podrá ser impartida tanto al niño como a su esposa.³¹

El acto de cambiar de nombre a la escuela fue significativo. El Satnami Ashram, en su nueva forma de *Gurukul*, buscaba obtener mayor credibilidad aproximándose a las construcciones —tanto las brahmánicas como las Arya Samaji— del lugar de enseñanza ideal dentro del

²⁷ Testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girodpuri, 2 de marzo de 1990.

²⁸ Núm. 1, fol. 7, 2C, SW, DBR, MBCN. La empresa educativa recibió el apoyo del Consejo Distrital de Raipur. Consejo Distrital de Raipur, acta de la reunión, 1 de noviembre de 1926, Actas del Consejo Distrital de Raipur (15 de julio de 1922 al 30 de enero de 1927), oficina Panchayat, Raipur.

²⁹ Todo cuanto sabemos acerca de la creación de la escuela proviene de una resolución redactada a finales de los años veinte por Baba Ramchandra y firmada por Agamdas, Naindas, Anjords, Anmoldas, Baba Ramchandra, Sarsu y Balaram, núm. 5, II, DBR, MBCN.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

orden social hindú. El juego de vínculos y conexiones dentro de un espacio geográfico amplio —Satnami Jagat (mundial) Gurukul, Toda la India y Otras Naciones— era algo más que un simple ejemplo de ambición desmesurada. El *gurukul* proporcionaba el modelo clásico de un lugar de enseñanza universal. Los objetivos de la escuela constituían una confirmación del ideal del *gurukul*. Niños —y sólo niños— podían ingresar en la escuela a una edad temprana, quedarse hasta los 15 años, ser educados de acuerdo con los principios de la elevada noción hindú de las cuatro etapas de la vida del hombre —*brahmacharya*, *grihastha*, *vanaprastha*, *sanyasa*— y servir en el *gurukul* durante tres años más tras completar su educación. En circunstancias normales, los niños debían casarse una vez graduados del *gurukul*; pero si se casaban antes, tanto ellos como sus esposas recibían educación dentro de la institución. Por supuesto, todo esto evidenciaba que Baba Ramchandra estaba imponiendo a la Satnami Mahasabha patrones tomados del hinduismo brahmánico, y que estaba basándose en sus apuntes sobre la empresa educativa del Arya Samaj.

El tercer paso de la disposición consistía en definir la base organizativa del Satnami Jagat Gurukul. El lugar más importante lo ocupaba el (comité) general Mahasabha. Las decisiones de la Mahasabha eran ley: decidía las fechas de las reuniones; si un funcionario contrariaba las reglas, recibía órdenes de la Mahasabha que debían ser cumplidas. Los funcionarios de la Satnami Mahasabha debían resolver sus propios conflictos, de manera que no se obstruyese el funcionamiento del *gurukul*. Todos los gurúes, *mahants*, *bhandaris*, *sathidars* [funcionarios religiosos] y otros miembros de la Satnami Mahasabha debían aportar una ayuda anual, si sus circunstancias financieras lo permitían, para los gastos de mantenimiento del *gurukul*. También se acordó formar un comité oficial más pequeño, que recorrería diferentes lugares de la India y el mundo para recaudar fondos para la escuela. Finalmente, se daba mucha importancia a las contribuciones financieras de los miembros de la Mahasabha, mismas que determinaban su cargo oficial.

1. Quienes depositen Rs. 10 000 recibirán 50 rupias al mes, transporte, un peón con un ingreso de no menos de 10 rupias al mes, uniforme, armamento y 2 rupias para gastos del diario.
2. Quienes depositen Rs. 20 000 obtendrán el doble de lo anterior [dinero/privilegios].

Al mismo tiempo, si un funcionario o miembro de la Satnami Mahasabha no se presentaba a una reunión en la fecha indicada —convenida por el comité general y anunciada en una carta— el resultado era una deducción punitiva equivalente a un día de salario.³²

Para construir las reglas organizativas del Satnami Jagat Gurukul, la Satnami Mahasabha aprovechó y reprodujo varias estructuras de autoridad. El énfasis en el poder supremo de la voluntad colectiva del comité y la importancia de la reglamentación del tiempo eran un juego que hacía uso de los lenguajes y las formas de la política liberal constitucional. Se trataba eminentemente del lenguaje de los movimientos de casta, el Congreso Nacional Indio y, por supuesto, la administración colonial. Pero, al mismo tiempo, los funcionarios satnamis también podían poseer algunos de los símbolos sustantivos de la autoridad del *sahib*: un salario fijo elevado, un medio de transporte y un peón que a su vez contaba con un salario regular y definido, llevaba uniforme y armamento y tenía derecho a una suma de dinero para gastos diarios. La Satnami Mahasabha pretendía apropiarse de las formas y los símbolos que apuntalaban el poder del *sahib* colonial y los superordinados de casta alta.

¿Qué tan exitoso fue el Satnami Jagat Gurukul? No contamos con una relación de los niños que llegaron a terminar su educación, pero la decisión de multar a los padres de los niños que abandonaban la escuela antes de tiempo (para recuperar el dinero invertido en ellos) sugiere que los organizadores tuvieron que lidiar con el problema de la deserción escolar. Tampoco sabemos qué se hizo del objetivo de otorgar becas y certificados. Los planes de “impartir educación sobre *brahmacharya*, *grihastha* y *vanaprastha*” y de enseñar todas las lenguas de la nación fueron abandonados conforme la urgencia por reunir fondos para el Satnami Gurukul iba provocando confusión respecto al dinero recabado. Baba Ramchandra, en su calidad de presidente organizador de la Satnami Mahasabha, escribió una airada misiva a Agamdas, Naindas y Anjordas: ¿Acaso no les había sido encomendada la tarea de recolectar las donaciones hechas al Raipur Satnami Ashram? ¿Cuánto dinero y grano habían reunido? ¿Qué se había hecho de las cuentas? ¿Quién les había dado el derecho a gastarse el dinero? ¿Cuánto se habían gastado? ¿Pidieron permiso a los miembros del comité general antes de gastarse el

³² *Ibid.*

dinero?³³ El Satnami Gurukul se hallaba en un caos financiero a pesar de los esfuerzos de la Satnami Mahasabha por edificar una estructura organizativa sólida y compacta.³⁴ En 1933, Naindas se reunió por primera vez con el misionero M.P. Davis, para “fanfarronear” que pocos años atrás los satnamis habían empezado a mostrar señales de nueva vida al inaugurar una escuela privada con el propósito de abrir un camino para que los jóvenes satnamis pudiesen ingresar a los puestos de gobierno. Sin embargo, cuando se le instó a abundar en el asunto, Naindas admitió que la escuela había tenido que cerrar debido a dificultades financieras. El brahmán que se encargaba de la escuela se había marchado con todo el dinero.³⁵ Pero, al mismo tiempo, el internado siguió funcionando. La elite de satnamis alfabetizados recuerda al Ashram como la fuente de una nueva generación de “dirigentes” de la comunidad que seguían a Anjordas y Naindas. Naindas fue un poco más precavido y refirió al misionero M.P. Davis que algunos estudiantes del Satnami Ashram habían ingresado al gobierno como oficiales de la policía. A los ojos de los dirigentes satnamis la empresa educativa no había fracasado. Se había conseguido que niños satnamis formasen parte de la maquinaria que conservaba la ley y el orden.³⁶

Las implicaciones que todo esto conlleva son aún mayores. En efecto, el esfuerzo educativo satnami estaba situado en la encrucijada de dos historias convergentes: por un lado, construcciones de la nación que trazaban una ecuación implícita entre la reforma de una comunidad y el ser-

³³ Ramchandra proseguía: “Si obtengo una respuesta adecuada a estas preguntas no habrá ningún problema, porque los satnamis que hicieron las contribuciones me han exigido aclaraciones. Necesito su pronta respuesta. Si no tienen una respuesta, el caso será remitido a los miembros importantes del gran comité. Sea cual fuere la decisión de estos últimos, habrá que acatar los procedimientos. Comprendan esto a cabalidad y dénme una respuesta. Cada uno de ustedes será responsable de sus propios actos. No es culpa mía”. La carta fechada el 27 de abril de 1929 concluye con la firma: “alguien que desea su beneficio, Baba Ramchandra, Presidente Organizador”, núm. 5, II, DBR, MBCN.

³⁴ En realidad, estos problemas de malos manejos organizativos y de fondos eran bastante comunes entre las instituciones educativas establecidas por las primeras asociaciones de casta y en las iniciativas de reforma social. Véase Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology*, pp. 281-282; J.T.F. Jordens, *Dayanand Saraswati: his Life and Ideas*, Oxford, 1978, pp. 65-66.

³⁵ M.P. Davis, “The satnami tragedy”, *The Evangelical Herald*, San Luis, Missouri, 8 de junio de 1933.

³⁶ *Ibid.*

vicio a la comunidad en general; por el otro, procesos de elaboración de una modernidad colonial que llegaron a insertar los poderosos signos de las formas imperiales de gobernar y los lenguajes familiares en el núcleo de las articulaciones de la comunidad. Excediendo por mucho a las singulares narraciones históricas sobre la reforma social y los movimientos de casta, el trabajo de la educación —tal y como ésta era presentada por la iniciativa de la Satnami Mahasabha— formaba parte de ciertas elaboraciones comunitarias significativas de la nación. Inspiradas en las cronologías convencionales y las genealogías más recientes del nacionalismo, con frecuencia tales interpretaciones sobre la nación siguieron existiendo a la par de una concepción predominante sobre el Estado moderno, que se había establecido sólidamente a partir de los años veinte, esa concepción del Estado moderno que hablaba de “la forma única, determinada, demográficamente enumerable de la nación como la única forma de comunidad viable dentro de su jurisdicción”. Al mismo tiempo, en la creación del Satnami Jagat Gurukul, la educación era un recurso reutilizable, como los lenguajes legales de la administración colonial, de los que se valieron Baba Ramchandra y la Satnami Mahasabha para dar forma a nuevas nociones de orden dentro de la comunidad satnami, negociando y al mismo tiempo elaborando una modernidad colonial.

En los intersticios de estos movimientos simultáneos, el Satnami Jagat Gurukul llegó a tomar parte en la invención de una nueva tradición de la enseñanza; los tecnicismos educativos y los lenguajes legales fueron colocados junto con los símbolos y las formas de la autoridad del Satnampanth para crear nuevos significados de patología y de orden dentro de la comunidad satnami (incluyendo legalidades religiosas bajo la rúbrica general de la “verdadera ley de Ghasidas”); y el proyecto de la reforma de los satnamis fue vertido en el molde de un lenguaje de orden y dominio. A su vez, la comunidad trabajó en los intersticios de estas relaciones de poder, intervención y apropiación para dar forma a su propia visión y prácticas. Fue así como los dirigentes satnamis obtuvieron aquellas figuras retóricas que les permitieron trabar contacto con las instituciones y los procesos políticos definidos por la administración colonial. Las categorías reelaboradas de la ley colonial y la organización administrativa pasaron a ser rasgos perdurables del impulso de estos dirigentes por disciplinar y controlar a la comunidad. El propio grupo tuvo que reconocer la importancia central de los nuevos lenguajes de la legalidad, la autoridad y las formas de gobernar dentro de la comunidad.

La educación era un medio clave para llevar a cabo el proyecto de reforma de los satnamis oculto tras las representaciones comunitarias de la nación. La educación era un símbolo significativo y un tropo importante entre el cúmulo de recursos —nutrido por los lenguajes de las formas coloniales de gobernar y la política moderna, y las formas de organización del Satnampanth— que los satnamis disponían en formas selectivas, diversas e incluso conflictivas para redefinir las identidades, construir tradiciones, diseñar legalidades y definir las patologías internas de la comunidad. Las tensiones y contradicciones dentro de estos pasados nos advierten del peligro de presentarlos como atributos de una historia singular. Las tensiones y contradicciones dentro de estos pasados también nos obligan a leer estas historias en conjunto.

IMPLICACIONES DE LA EDUCACIÓN: ENGENDRANDO LA DOMESTICIDAD

Los lenguajes del orden y el dominio en el núcleo de la Satnami Mahasabha se aliaron a los esfuerzos por regular los escenarios íntimamente entrelazados del matrimonio, la sexualidad y la crianza en el hogar satnami. Los imperativos de la educación tuvieron una vez más un papel fundamental, aunque de manera distinta. Baba Ramchandra intentó reordenar por completo las relaciones conyugales y de género dentro del Satnampanth mediante un escrito pedagógico, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” o vida de las cinco niñas satnamis puras.³⁷ Fue escrito para los *ba-de log*, la gente importante, dentro de la jerarquía satnami, quienes después debían tomar la iniciativa de reformar al Satnampanth mediante la reforma del hogar.

Recorrí las aldeas. Mi trabajo es organizar. Por eso, sin antes reformar la familia, es imposible mejorar al resto de la sociedad. Por esta razón los sabios han alabado esta institución, declarando: Grande es la Madre de Familia. Como resultado de esto, en la India las mujeres de otras castas son miradas con respeto. Esta casta de satnamis se ha reformado en todos los aspectos, ¿por qué, pues, se mira a sus mujeres con desprecio? He reflexionado al res-

³⁷ Baba Ramchandra, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni”, núm. 4, fol. 3, 2A, SW III, DBR, MBCN.

pecto, y todas las respuestas que han acudido a mi limitado entendimiento las ofrezco en nombre de cinco niñas puras.³⁸

Este pasaje introduce los puntos clave del “Panchkanya Dehati”: la maternidad; los mejores medios para cuidar la moral y la economía en el hogar satnami; un contraste entre las mujeres satnamis y las mujeres de otras castas, y la oposición entre el hogar y el exterior. Éstos son los puntos que enlazaban las seis partes básicas que constituyen el texto principal del “Satnami Panchkanya Dehati”: un largo poema llamado el canto de la aurora; una narración que incluye un pliego de demandas, escrito, al igual que el resto del texto, por Baba Ramchandra pero atribuido a una mujer satnami ficticia llamada Vidyavati; fragmentos del *Ramchari-tamanas* de Tulsidas; una pieza breve que condena la práctica satnami de vender grano en el mercado; otra que fustiga a los satnamis que comen carne y elogia a Naindas, y por último, un elaborado “Molde para producir niños”. Las distintas partes del “Satnami Panchkanya Dehati”, por separado y en conjunto, crearon un nuevo código de moralidad para el hogar diseñado por Baba Ramchandra. Si bien este código se ocupaba de algunos de los problemas de las mujeres satnamis, como la explotación sexual, únicamente lo hacía dentro de una matriz de restricciones que disminuía el poder de los espacios íntimos y domésticos en manos de los hombres satnamis, y recurría a medidas diseñadas para contener un patrón de relaciones de género más fluido en las relaciones de parentesco de los satnamis. Esto significaba que el código moral y económico del hogar ideado por Baba Ramchandra imponía novedosos mecanismos de control jerárquico y ritual en la vida de las mujeres satnamis y se distanciaba de sus preocupaciones y deseos.

El “Panchkanya Dehati” empieza apropiadamente con una *pad prabhati* o canto de la aurora, una exhortación a despertar a la verdad. En

³⁸ Baba Ramchandra proseguía: “Gran pueblo: no vacilen en reformar su casta pasando los ecos de esta voz de los panchkanyas de un oído a otro. Gurúes, mahatmas, bhandaris, sathidars y sants, llévense este libro para sus hijos y usen los hábitos que en él se encuentran para mejorar su hogar. De otro modo, cuando el momento haya pasado, se arrepentirán. Despierten, levántense”, *ibid.* Quiero dejar constancia de que la distinción exterior/interior que elaboro en estas páginas, basada en los escritos de Baba Ramchandra, fue formulada independientemente del uso que Partha Chatterjee hizo de ella en su análisis de la práctica temprana del nacionalismo en la Bengala colonial. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993.

el poema también se intercala un llamado a las mujeres satnamis a que despierten del sueño representado por la indiferencia y la ignorancia. El *prabhata*, la aurora, es la luz que ilumina la oscuridad que envuelve a las mujeres satnamis. Por otra parte, el culto al satnam es el heraldo de la aurora. La repetición subraya esta idea. Al mismo tiempo, los rasgos que definen la nueva luz de la aurora son el conocimiento y la virtud; éstos las guiarán a ser buenas madres que realmente críen a sus hijos. Al hijo varón se le concede un valor especial. Finalmente, la exhortación para despertarse se consigue mediante un contraste. Las mujeres de las demás castas han despertado: pero las mujeres satnamis duermen, desvergonzadas, y son objeto de burla de todo el mundo. Para poder realizarse como seres humanos, las mujeres satnamis deben reformarse y mejorar.³⁹

La *pad prabhata* va seguida de una corta narración en la que Baba Ramchandra incluye una lista de demandas hecha por la hermana imaginaria de las mujeres satnamis (en nombre de ellas), Vidyavati Satnami. El tono de la escena está marcado por las breves pero evocadoras descripciones de Baba Ramchandra y Vidyavati Satnami. Ramchandra, vestido descuidadamente y disgustado con la comida que le han ofrecido, aparece como el asceta y el santo de las tradiciones populares. De igual forma, la figura de Vidyavati combina en sí las cualidades esenciales de una buena mujer. Es educada, pero no demasiado; su educación no sólo le permite servir en el *sasural* (hogar de su familia política y su esposo), sino que la vuelve tímida, reticente y obediente, rasgos que ahora constituyen el ideal de la mujer satnami. Así, según el texto, Vidyavati estaba siendo consecuente con su propio carácter al escribir lo que había aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Una vez establecida la legitimidad de la asociación entre Ramchandra y Vidyavati, el “Panchkanya Dehati” hacía un llamado a los organizadores de la Mahasabha y a la gente importante del Satnampanth a solucionar los problemas de las mujeres satnamis:

- 1) No nos cases a edades tempranas. 2) Enséñanos lo suficiente para que podamos desembarazar a nuestro linaje de su negro estigma y dar felicidad a nuestros hijos. 3) Que ningún *panch* o *sarpanch*, gurú o *mahant*, o *bhandari* nos convierta en prostitutas... que nos dejen ser puras. 4) Danos la capacidad de servir a nuestros maridos. 5) Danos la capacidad de servir al gu-

³⁹ *Ibid.*, fol. 1.

rú, lo cual mejora la situación social y doméstica, con lo que podemos ganar honor en el mundo. 6) No nos hagas llevar adornos de latón, cobre, plata artificial y oro artificial. 7) Abandona la práctica de vender el grano producido en los hogares a bajos precios. 8) Ustedes nos obligan a ir vestidas con *pachees-tees* [el tejido nacionalista]; ahora dennos un brazo y medio de tela para poder cubrir nuestros receptáculos de leche. 9) No nos mandes a trabajar fuera del hogar. Cuando trabajamos en casa ajena, el amo, sus hijos y sus sirvientes copulan con nosotras como nuestros maridos. Acaba con esto o dínos cómo mantener nuestro credo de fidelidad a nuestros maridos. 10) Cuando vengan los gurúes, *mahants* y *diwans* en *ramat*, no nos mandes a nosotras las muchachas con ellos. Los *sipahis* y gurús *mahants* nos llaman so pretexto de que los untamos con aceite, les sirvamos arroz, les demos agua y hagamos otro tipo de trabajos. Acudimos a ellos respetándolos como si fueran nuestros verdaderos dioses, pero cuando llegamos, rebajan nuestro prestigio y destruyen nuestra fe. Si abrimos la boca, sus compañeros nos rodean de todas partes y nos dicen que el gurú merece que le den todo. Pero olvídate de los gurúes. Cuando el gurú ha terminado, los *mahants* y *sipahis* nos montan. Por esta razón rogamos a nuestros padres y madres, y a nuestros padres y madres políticos que nos protejan de esta crueldad. 11) Si te endeudas con alguien, debes pagar pronto para no escuchar sus insultos, ir a juicio, vender a bajo precio los artículos comprados con el dinero ahorrado de la familia, o vender el oro, la plata, los adornos y los animales. Ésta es la dirección que debes tomar y hacer que otros tomen. 12) Cuando ocurra una desgracia, haz lo posible porque las muchachas casadas no nos quedemos solas en casa. Nuestros esposos van a Calcuta y Kalamita [minas de carbón] a ganarse la vida. Sus padres nos convierten en un medio de hacer dinero. Incluso cuando nos llevan a otras tierras, los guardias, dependientes y barrenderos y los *sahibs* negros y blancos de las fábricas enrolan a nuestros maridos en empleos extraños en un lugar u otro, y nos convierten en prostitutas. 13) Encuentra la manera de que no tengamos que casarnos con hombres en cuya familia se consuman carne, tabaco o licor. 14) Agradecemos a Naindasji, *mahant* de nuestro linaje que vive en Saloni. Él velará porque estos trece puntos se cumplan y obtendrá honor para nosotras, de manera que, junto con nuestros hijos, podamos ser fieles a nuestro dios y país y quitarnos los estigmas de la vergüenza.⁴⁰

⁴⁰ *Ibid.*, fols. 5-8.

Estas demandas reflejaban un entendimiento particular del lugar y los deberes de las mujeres en el dominio autoritariamente trazado de la “tradicón hindú”, un mundo de domesticidad idealizada construido por Baba Ramchandra. Las mujeres de todas las castas disfrutaban de una elevada condición dentro del orden hindú de la familia y el matrimonio: sólo las mujeres satnamis habían sido condenadas y relegadas a una posición baja. Es posible que Baba Ramchandra se refiriese con esto a la percepción de las castas altas sobre la supuesta desviación sexual de las mujeres satnamis. La solución consistía en destacar la maternidad, el *pativrata dharma* (el principio de la fidelidad absoluta y la decidida devoción hacia el esposo) y la modestia como un credo para las mujeres satnamis y un apropiado código moral para la familia. Esto involucraba, por una parte, la protección de las mujeres satnamis de las diferentes formas de explotación sexual, para ayudar a conservar su *pativrata dharma* y, por la otra, una maniobra para conservar las marcas de la buena condición y la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. Los temas estaban ligados y estructurados por una oposición omnimoda entre el hogar y el exterior.

La carta exigía poner fin al matrimonio anticipado de las niñas satnamis, y que recibieran educación. Esta educación debía orientarse hacia la consecución de las virtudes de la domesticidad y la práctica de la maternidad, el servicio al esposo y el gurú —“lo cual mejora la situación social y doméstica, con lo que podemos ganar honor en el mundo”— y la eliminación de los oscuros estigmas de la vergüenza del linaje satnami. Por último, la castidad y la modestia como rasgos definitorios de las mujeres satnamis también tenían que aparecer al final de la narración escrita por Ramchandra pero atribuida a la Vidyavati imaginaria. La importancia del ideal de la *pativrata* era destacada en una sección donde se citaban fragmentos de las *Ramcharitmanas* de Tulsidas: las mujeres satnamis debían seguir las instrucciones de Anusua a Sita sobre lo que hacía falta para convertirse en una mujer, esposa y madre perfecta.⁴¹ Una vez

⁴¹ “Satnami Panchkanya Dehati”, fols. 14-15. Kapil Kumar analiza cómo Baba Ramchandra utilizó las *Ramcharitmanas* como un texto “radical” para la movilización política y una crítica del gobierno colonial durante el movimiento Awadh Kisan Sabha. Este texto también puede ser encauzado hacia fines más conservadores. Kapil Kumar, “The use of *Ramcharitmanas* as a radical text: Baba Ramchandra in Oudh 1920-1950”, *Occasional Papers in History and Society*, núm. IV, MBCN.

más, eran exhortadas a despertar y criar hijos valientes y devotos que encarnaran las características de los legendarios guerreros Kshatriya.⁴²

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la “Panchkanya Dehati” para las mujeres satnamis? El texto normativo y prescriptivo abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. En otro lugar he demostrado cómo en el testimonio oral de una mujer satnami criada a fines del periodo colonial la explotación sexual figura como un elemento importante en la estructuración de la experiencia de la vida diaria.⁴³ Otras narraciones orales satnamis sobre el pasado también abordan el tema de formas un poco más fragmentadas. El ejemplo más elocuente al respecto es el de Pitambar, un viejo hombre satnami.

Los de las castas altas no querían tocarnos. Jamás comían con nosotros. Pero siempre estaban dispuestos a fornicar. Mientras “lo hacían”, nuestras mujeres ya no eran intocables. Gran cosa es eso de la casta. Incluso tras lavar las partes privadas de nuestras mujeres, seguían siendo puros. Los *zamindari* [propietarios de la tierra] y funcionarios del gobierno podían llegar a ser una peste. Todos querían arroz, leche y *ghee* [mantequilla clarificada] de buena calidad. Algunos pedían *daaru* (licor). Muchos —especialmente los oficiales de policía, aduanas y bosques— requerían una mujer. No era fácil rehusarse. Los ricos aportaban la comida y la bebida. Nosotros teníamos que hacer los mandados y proporcionarles las mujeres.⁴⁴

Al mismo tiempo, Baba Ramchandra quería que su código fuese un medio eficaz de intervención y control. Las reglas para la conducta apropiada, la moral y la economía dentro del hogar serían establecidas por los varones superordinados de la familia y el Satnampanth.⁴⁵ El privilegio a la maternidad, la modestia y la obediencia y fidelidad absolutas para con

⁴² Para una discusión más extensa sobre los esfuerzos de Baba Ramchandra por reformar a los satnamis, véase Saurabh Dube, “Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950”, en *Pasados poscoloniales*, México, 1999, pp. 513-550.

⁴³ Dube, *Untouchable Pasts*.

⁴⁴ Testimonio oral de Pitambar recogido por S.C. Dube, Bhopal, junio de 1985.

⁴⁵ Lata Mani y Rosalind O’Hanlon han discutido cómo las mujeres progresivamente llegaron a ser el signo clave de los debates en el siglo XIX sobre la condición de la tradición hindú y la legitimidad del poder colonial. Estos debates no ofrecían a las mujeres una voz ni como sujetos ni como agentes. O’Hanlon también observa que las cuestiones que con-

el esposo como ideales dominantes de las mujeres satnamis, y la celebración del valiente y devoto hijo varón dentro de la familia satnami reformada, tenían como objetivo contener un patrón más fluido de relaciones de género que eran indudablemente asimétricas y estaban animadas por una ideología patrilínea y patrivirilocal. El credo del *pativrata dharma* intentaba controlar, de una manera que lo menos podríamos llamar implícita, las prácticas de *churi* (segundas nupcias) y la sexualidad de las mujeres satnamis.

En efecto, el texto profundamente pedagógico de Baba Ramchandra abordaba la cuestión de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y restricciones. La elaboración de un nuevo código en la “Satnami Panchkanya Dehati” situaba al género en un conglomerado jerárquico y coordinado de relaciones dentro de la familia satnami y el Satnampanth. En este texto, los imperativos de la educación articulaban un proyecto de domesticación de la reforma, cuya premisa parecía ser un reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería mecanismos de control político y ritual para imponer su dominación en los íntimos y difusos ámbitos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio dentro de la familia satnami.⁴⁶ Una vez más, la economía del poder y la gravedad de la autoridad articularon y animaron —al tiempo que tomaban forma y eran estructurados por— la invención de modernidades y la forja de tradiciones.

cernían a las mujeres en materia de proyectos de reforma social podían llegar a extender el control masculino sobre las mujeres dentro de la comunidad. Lata Mani, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la *sati* en la India colonial”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, 1999, pp. 209-251; Rosalind O’Hanlon, “Issues of widowhood: gender and resistance in colonial western India”, en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, 1991, pp. 71-72.

⁴⁶ Mi argumento sigue cursos muy distintos a los de Kapil Kumar, quien ve en Baba Ramchandra a un reformador social radical, adelantado a su tiempo, que mejoró la condición de las mujeres rurales en Awadh fomentando en ellas la monogamia, el *pativrata dharma*, un “hogar humanitario” y su participación en los foros de política. Me parece que Kapil Kumar está ignorando los mecanismos de restricción inherentes en las estrategias de Baba Ramchandra. Por ejemplo, en su honesto deseo de establecer a Baba Ramchandra como uno de los primeros protagonistas de la “historia del feminismo”, Kapil Kumar parece no prestar atención a las descripciones de Ramchandra sobre sus hazañas sexuales en Fidji, las cuales son ilustraciones muy claras de una fantasía masculina *voyeurista*. Kapil Kumar, “Rural women in Oudh”, 1917-1947: Baba Ramchandra and the women’s question”, en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Nueva Delhi, 1989, p. 346.

BIBLIOGRAFÍA

RECUENTOS ORALES

La mayoría de los capítulos de este libro fueron modelados a partir de recuentos orales que escuché y recopilé mientras hacía mi trabajo de campo. El trabajo de campo entre los satnamis fue realizado a lo largo de varios meses comenzando a finales de la década de los ochenta y terminando a mediados de los noventa. El trabajo de campo relativo a los aspectos del encuentro evangélico fue realizado entre indios conversos al cristianismo en Chhattisgarh en el invierno de 1994-1995 y en marzo de 1996, y entre misioneros norteamericanos y sus descendientes en Goshen, Indiana, y Newton, Kansas, entre agosto y octubre de 1993 y en abril de 1997. El trabajo de campo relativo a los aspectos de la ley y las legalidades se llevó a cabo en Chhattisgarh entre noviembre de 1989 y abril de 1990. El trabajo de campo entre los partidarios de clase media de la Hindutva se realizó principalmente en Nagpur en los meses de octubre y noviembre de 1994 y en septiembre de 1998.

REGISTROS INÉDITOS

*Registros del gobierno***Sala de Archivos de la Secretaría de Madhya Pradesh, Bhopal.**

Archivos del Departamento de Administración General del Gobierno de las Provincias Centrales.

Departamento Político y Militar del Gobierno de las Provincias Centrales, Archivos Confidenciales.

Sala de Archivos Distritales y Judiciales de Raipur, Madhya Pradesh.

El Rey Emperador *vs.* Rendhia y otras seis personas, Sesión del Litigio 22 de 1932.
El Rey Emperador *vs.* Santram, Sesión del 1er. Litigio de 1939.

Sala de Archivos de la Colecturía de Bilaspur, Bilaspur, Madhya Pradesh.
Registro Distrital de Asentamientos de Aldeas en Bilaspur, Bandobast núm. 613, Patwari Halka núm. 249, Murlidih, Grupo Jaijairpur, Janjgir Tahsil, 1929-30.

Registro Distrital de Asentamientos de Aldeas en Bilaspur, Bandobast núm. 59, Patwari Halka núm. 229, Kapisda, Grupo Birra, Janjgir Tahsil, 1929-30.

Documentos privados

Documentos de Baba Ramchandra, primera entrega, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi.

Documentos de Sunderlal Sharma, propiedad de Bhuvanlal Mishra, Rajim, Madhya Pradesh.

Documentos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri.

*Colecciones de los misioneros***Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri.**

Informes anuales de los misioneros por nombre de la estación y del misionero 1868-1883 (volúmenes encuadernados), 1883-1956.

Registro bautismal, Bisrampur, 1870-1890.

Correspondencia de los misioneros, 1905-1950.

Diario de un catequista (sin nombre), manuscrito, 83-5.

Biografías y autobiografías manuscritas de los misioneros.

Historias manuscritas de la misión y las estaciones misionales.

Informes trimestrales de los misioneros por nombre de la estación y del misionero, 1905-1956.

Archivos de la Iglesia Menonita de Norteamérica, Goshen, Indiana.

Correspondencia de los misioneros, 1898-1965.

Biografías y autobiografías manuscritas de los misioneros.

Historias manuscritas de la misión y las estaciones misionales.

Informes de los misioneros por nombre del misionero y de la estación, 1899-1956.

Archivos de los Menonitas de la Conferencia General, Newton, Kansas.

Biografías y autobiografías manuscritas de los misioneros.

Historias manuscritas de la misión y las estaciones misionales.

Informes de los misioneros por nombre del misionero y de la estación, 1905-1955.

PERIÓDICOS

Christian Monitor (números escogidos).
Der Deutsche Missionsfreund (1866-1905).
Der Friedensbote (números escogidos).
The Evangelical Herald (números escogidos).
The Hitavada.

TEXTOS VERNÁCULOS

Agrawal, V.D., *Hindu Rashtra*, Nueva Delhi, Vishwa Hindu Parishad, s.f.
 Anónimo, *Hindu Rashtra Kyon*, Lucknow, 1994.
 Anónimo, *Shiramshila Pujan Vidhi*, Nueva Delhi, s.f.
Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen, Bisrampur, 1890.
 Dwivedi, Vireshwar, Omkar Bhawe y Dr. Ramkumar (eds.), *Bal Bodh Kathaiyan*, Lucknow, Lokhit Prakashan, 1992.
 Dwivedi, Vireshwar, Omkar Bhawe y Dr. Ramkumar (eds.), *Kishor Bodh Kathaiyan*, Lucknow, Lokhit Prakashan, 1992.
 Khare, Suresh, *Shriram Mandir ka Virodh: Naye Pakistan ki Bhoomika*, Nueva Delhi, Shriram Janmabhumi Nyas, s.f.
 Kumar, Santosh, Anil Joshi, Avnijesh Awasthi y Jainendra Kumar (eds.), *Ayodhya ka Sandesh: Hindu Navothan*, Nueva Delhi, Suruchi Prakashan, 1992.
 Maurya, Satyanarayan, *Samvaidhanik Bhulen, Tushtrikaran, Hinduon ki Rajnitik Nishkriya, Videshi Kshadyantra ... Is Ka Sahi Uttar Dharmaraj*, Nueva Delhi, s.ed, s.f.
 Palkar, N.H., *Bhagwa Dhvaj*, Lucknow, Lokhit Prakashan, 1991.
 Pandya, A., *Desh ke Saath Viswasghat*, Bombay, Vishwa Hindu Parishad, 1989.
 Pandya, A., *Hinduon par Anyay*, Nueva Delhi, Vishwa Hindu Parishad, s.f.
 Paul, M.M., *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1936.
 Sant, Santdas (Baba Ramchandra), *Sankshipt Satnam Sagar, Bhag I, Itihas*, Raipur, 1929.
 Shankar, A., *Vikrit Dharm Nirpekshita aur Bharat ka Bhavishya*, sin lugar, editor ni fecha de publicación.
 Sharma, R.P., *Shriram Kar Seva Banam 18 din ka Mahasmar*, Nueva Delhi, Shriram Janmabhumi Nyas, s.f.
 Sharma, R.P., *Tithiyen jo Itihas ban Gayi: Shriramjanmabhumi Mukti Sangharsh*, Nueva Delhi, Shriram Janmabhumi Nyas, s.f.
 Swarup, Devendra, Arun Shourie, Narendra Mohan, K.R. Malkani, Suryakant Bali, *Ayodhya ka Sach*, Nagpur, Bharatiya Vichar Sadhna, s.f.

LIBROS Y ARTÍCULOS

Abrahams, Philip, "History, sociology, historical sociology", *Past and Present*, 87, 1982, pp. 3-16.
 Ahearne, Jeremy, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
 Althusser, Louis y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, New Left Books, 1970.
 Amin, Shahid, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP, 1921-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press 1984, pp. 1-61.
 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. 166-203.
 Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.
 Amin, Shahid y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996.
 Appadurai, Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
 Arnold, David, "Rebellious hillmen: the Gudem-Rampa uprisings", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 88-142.
 Arnold, David, "The colonial prison: power, knowledge and penology in nineteenth-century India", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 148-187.
 Arnold, David y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994.
 Asad, Talal, "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", *Man*, 18, 1983, pp. 237-259.
 Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
 Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
 Babb, Lawrence, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
 Baker, David, *Changing Political Leadership in an Indian Province. The Central Provinces and Berar 1919-39*, Delhi, Oxford University Press, 1979.
 Barnes, John, "Time flies like an arrow", *Man*, 6, 1971, pp. 537-552.
 Barnett, Richard, *North India Between Empires. Awadh, the Mughals and the British, 1720-1801*, Berkeley, University of California Press, 1980.

- Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, México, Ediciones ERA, 1997.
- Basu, Amrita, "Mass movement or elite conspiracy? The puzzle of Hindu nationalism", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 55-80.
- Basu, Tapanet al., *Khaki Shorts and Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*, Delhi, Orient Longman, 1993.
- Baxi, Upendra, 1992. "The state's emissary: the place of law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 247-264.
- Bayly, Christopher, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Bayly, Christopher, "Rallying around the subaltern", *Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988, pp. 110-123.
- Bayly, Susan, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Beidelman, Thomas, *Colonial Evangelism. A Socio-historical Study of an East African Mission at the Grassroots*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.
- Benjamin, Walter, "Theses on the philosophy of history", en Walter Benjamin, *Illuminations* (trad. Harry Zohn), editado por Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 255-265.
- Bhabha, Homi, "Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse", en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 85-92.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994.
- Bhadra, Gautam, "Two frontier uprisings in Mughal India", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 43-59.
- Bhadra, Gautam, "Four rebels of Eighteen-Fifty-Seven", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 229-275.
- Bhaskar, Roy, "On the possibility of social scientific knowledge and the limits of naturalism", en John Mepham y D.M. Ruben (eds.), *Issues of Marxist Philosophy, vol. III: Epistemology, Science, Ideology*, Brighton, Harvester Press, 1979, pp. 107-139.
- Bhattacharya, Neeladhari, "Myth, history and the politics of Ramjanmabhumi", en Sarvepalli Gopal (ed.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, Nueva Delhi, Penguin, 1991, pp. 122-140.
- Biersack, Aletta (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution, 1991.
- Borofsky, Robert, *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (trad. Richard Nice), Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Burghart, Richard, "The disappearance and reappearance of Janakpur", *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6, 1978, pp. 257-284.
- Burghart, Richard, "The founding of the Ramanandi sect", *Ethnohistory*, 25, 1978, pp. 121-139.
- Burghart, Richard, "Renunciation in the religious traditions of south Asia", *Man*, 18, 1983, pp. 635-653.
- Burghart, Richard, "Wandering ascetics of the Ramanandi sect", *History of Religions*, 22, 1983, pp. 361-380.
- Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, Harper and Row, 1978.
- Burke, Peter, "People's history or total history", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 4-12.
- Burke, Peter (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, State University of Pennsylvania Press, 1992.
- C.P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, primera serie, Nagpur, Government Press, 1914.
- Callaway, Helen, *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, Macmillan, 1987.
- Censo de la India 1921*, XI, II, Allahabad, Government Press, 1923.
- Clendinnen, Inga, "'Fierce and unnatural cruelty': Cortés and the conquest of Mexico", en Stephen Greenblatt (ed.), *New World Encounters*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993, pp. 12-47.
- Cohn, Bernard, "The role of Gosains in the economy of eighteenth and nineteenth century, upper India", *Indian Economic and Social History Review*, 1, 1964, pp. 175-182.
- Cohn, Bernard, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.
- Cohn, Bernard, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
- Comaroff, Jean y John Comaroff, "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, 1986, pp. 1-22.
- Comaroff, Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Co-*

- lonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- Comaroff, Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.
- Comaroff, John y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Combs-Schilling, M.E., *Sacred Performances. Islam, Sexuality, and Sacrifice*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.
- Coronil, Fernando, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Chakrabarty, Dipesh, "Invitation to a dialogue", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on Indian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 364-376.
- Chakrabarty, Dipesh, "La poscolonialidad y el artificio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 623-658.
- Chakrabarty, Dipesh, "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, pp. 50-88.
- Chatterjee, Partha, "Itihas uttaradhikar", *Baromas*, Calcuta, 12, 1991, pp. 1-24.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha, "Claims on the past: the genealogy of modern historiography in Bengal", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 1-49.
- Chatterjee, Partha y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992.
- Das, Veena, "Subaltern as perspective", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 310-324.
- Datta, Pradip, "VHP's Ram: the Hindutva movement in Ayodhya", en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1993, pp. 46-73.
- Davis, M.P., "The satnami tragedy", *The Evangelical Herald*, San Luis, Missouri, 8 de junio de 1933.
- Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- Davis, Richard H., "The iconography of Ram's chariot", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 24-57.
- De Certeau, Michel, *The Practice of Everyday Life* (trad. Steven Rendall), Berkeley, University of California Press, 1984.
- Dening, Greg, *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power, and Theatre on the Bounty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Devalle, Susana, *Discourse of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, Nueva Delhi, Sage, 1992.
- Dirks, Nicholas, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Dirks, Nicholas, "The original caste: power, history and hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1989, pp. 59-77.
- Dirks, Nicholas, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. ix-xvii.
- Dirks, Nicholas (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.
- Dube, Leela, "The Gond woman", tesis doctoral, Universidad de Nagpur, 1956.
- 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.
- Dube, S.C., *The Kamar*, Lucknow, Universal Publishers, 1951.
- Dube, Saurabh "Peasant insurgency and peasant consciousness", *Economic and Political Weekly*, 20, 11, 1985, pp. 445-448.
- Dube, Saurabh, "On Siddiqui, on Guha", *Contributions to Indian Sociology*, 34, 1985, pp. 329-330.
- Dube, Saurabh, "Religion, identity and authority among the satnamis of colonial central India", tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 1992.
- 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 Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 121-156.
- Dube, Saurabh, "Issues of Christianity in colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63.
- Dube, Saurabh, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh 1900-1950*. documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1993.
- Dube, Saurabh, "Ayodhya ke atet", en Rajkishore (ed.), *Ayodhya aur Uske Aage*, Delhi, Vani Prakashan, 1993, pp. 30-36.

- Dube, Saurabh, "Idioms of authority and engendered agendas: the Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411.
- Dube, Saurabh, "Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India", *Modern Asian Studies*, 29, 1995, pp. 171-201.
- Dube, Saurabh, "Past matters and present moulds", *The Book Review*, 19, 1995, pp. 14-15.
- Dube, Saurabh, "Rite place, rite time: on the organisation of the sacred in central India", *Calcutta Historical Journal*, 17, 1995, pp. 19-37.
- Dube, Saurabh, "Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 1996, pp. 171-201.
- Dube, Saurabh, "Colonial law and village disputes: two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (eds.), *Social Conflict. Oxford Readings in Sociology and Social Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 423-444.
- Dube, Saurabh, "Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements, and legalities in village disputes, late colonial central India", *Sapina. Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, 9, 1996, pp. 3-40.
- Dube, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Dube, Saurabh, "Entangled endeavours: ethnographic histories and untouchable pasts", *Comparative Studies of South Asia, Middle East and Africa*, 18, 1998, pp. 82-94.
- Dube, Saurabh, "Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de género: la Satnami Mahasabha, Chattisgarh, 1925-1950", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 513-550.
- Dube, Saurabh, "Rite place, rite time: on the organisation of the sacred in central India", en Joseph T. O'Connell (ed.), *Organisational and Institutional Aspects of Socio-Religious Movements*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study and Manohar, 1999, pp. 115-136.
- Dube, Saurabh, "Introducción: temas e intersecciones de los pasados poscoloniales", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 17-98.
- Dube, Saurabh, "Travelling light: missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres, Zed Press, 1999, pp. 29-50.

- Dube, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Pasts*, manuscrito inédito.
- Dube, Saurabh, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, manuscrito inédito.
- Dube, Saurabh (ed.), *Enduring Enchantments: Tradition/Community, Colony/Modernity, South Atlantic Quarterly*, 101, 3, por publicarse en 2002.
- Dumont, Louis, "World renunciation in Indian religions", en Louis Dumont, *Religion, Politics and History in India. Collected Papers in India Sociology*, La Haya, Mouton, 1970, pp. 33-60.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld y Nicholson, 1970.
- Errington, Shelly, "Some comments on style in the meanings of the past", *Journal of Asian Studies*, 38, 1979, pp. 231-244.
- Fabian, Johannes, *Language and Colonial Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Fabian, Johannes, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood, 1991.
- Farmer, Victoria "Mass media: images, mobilization, and communalism", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 98-115.
- Fernandez, James W. (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Forrester, Duncan, *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press, 1980.
- Foucault, Michel, "Nietzsche, genealogy, history", en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 56-100.
- Foucault, Michel, "Politics and reason", en Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984* (trad. Alan Sheridan et al.), Nueva York, Routledge, 1988, pp. 57-85.
- Foucault, Michel, "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *Foucault Effects. Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 87-104.
- Fox, Richard, "Communalism and modernity", en David Ludden (ed.) *Making India Hindu. Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 235-249.
- Gail, Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society. The Non-Brahman Movement in Western India: 1873 to 1930*, Bombay, Scientific Socialist Education Trust, 1976.
- Geertz, Clifford, "Thick description: toward an interpretive theory of culture",

- en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 3-30.
- Geertz, Clifford, "Culture and social change: the Indonesian case", *Man*, 19, 1984, pp. 511-532.
- Genovese, Eugène D., *Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon, 1974.
- Genovese, Eugène D., "The political crisis of social history: class struggle as subject and object", en Elizabeth Fox Genovese y Eugène D. Genovese, *The Fruits of Merchant Capital. Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 179-212.
- Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, McMillan, 1979.
- Gilsenan, Michael, "Myth and the history of African religion", en Terence Ranger y I.N. Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley, University of California Press, 1972, pp. 50-70.
- Gopal, Sarvepalli et al., *The Political Abuse of History*, Nueva Delhi, Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, 1989.
- Gopal, Sarvepalli (ed.), *The Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ram - janmabhumi Issue*, Nueva Delhi, Penguin, 1991.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (trad. y ed. de Q. Hoare y N. Smith), Londres, Lawrence and Wishart, 1971.
- Gramsci, Antonio, *Selections from Cultural Writings* (trad. W. Boelhower), editado por D. Forgacs y N. Smith, Londres, Lawrence and Wishart, 1985.
- Guha, Ramchandra, "Forestry and social protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 54-100.
- Guha, Ranajit, "Preface", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, pp. vii-viii.
- Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- Guha, Ranajit, "Chandra's death", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 135-165.
- Guha, Ranajit (ed.), *Subaltern Studies I-VI. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.
- Hall, Stuart, "Notes on deconstructing 'the popular'", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 227-240.
- Hansen, Thomas, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- Hardgrave, Robert L., *The Nadars of Tamilnad: The Political Culture of a Community in Change*, Chicago, Chicago University Press, 1969.
- Hardiman, David, "Adivasi assertion in south Gujarat: the Devi movement of 1922-23", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 196-230.
- Hardiman, David, "From custom to crime: the politics of drinking in colonial Gujarat", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 165-228.
- Hardiman, David, *The Coming of the Devi*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- Hardiman, David, "Power in the forests: the Dangs, 1820-1940", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 89-147.
- Henningham, Stephen, "Quit India in Bihar and the Eastern United Province: the dual revolt", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 130-179.
- Herzfeld, Michael, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Herzfeld, Michael, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Herzfeld, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge, 1997.
- Hill, Jonathan, (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- Hunt, Lynn, (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Informe del Comité Etnológico, 1866-67*, Nagpur, Government Press, 1867.
- Informe sobre el Reajuste de las Rentas de Terrenos de los Khalsa en el Distrito de Bilaspur* ("Report on the Land Revenue Resettlement of the Khalsa of the Bilaspur District", 1927-1932, Nagpur, Government Press, 1933.
- Irschick, Eugene, *Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
- Jordens, J.T.F., *Dayanand Saraswati: his Life and Ideas*, Delhi, Oxford University Press, 1978.
- Judt, Tony, "A clown in regal purple: social history and the historians", *History Workshop*, 7, 1979, pp. 66-94.

- Juergensmeyer, Mark, *Religion as Social Vision. The Movement against Untouchability in Twentieth-Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Juhnke, James C., *A People of Mission. History of the General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, Faith and Life Press, 1979.
- Kapur, Anuradha, "Deity to crusader: the changing iconography of Ram", en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1993, pp. 74-109.
- Kennedy, Dane, *Islands of White. Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*, Durham, Duke University Press, 1987.
- Kumar, Kapil, "The use of *Ramcharitmanas* as a radical text: Baba Ramchandra in Oudh 1920-50", *Occasional Papers in History and Society*, IV, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi, MBCN, 1982.
- Kumar, Kapil, "Rural women in Oudh, 1917-1947: Baba Ramchandra and the women's question", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 337-369.
- Lancaster, Roger, *Thanks to God and the Revolution. Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Lapp, J.A., *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press, 1972.
- Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Le Goff, Jacques, *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Lears, T.L. Jackson, "The concept of cultural hegemony: problems and possibilities", *American Historical Review*, 90, 1985, pp. 567-593.
- Levi, Giovanni, "On microhistory", en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, State University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 93-113.
- Levine, Lawrence, *Black Culture and Consciousness. Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1966.
- Lewis, Martin y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Lohr, Julius J., *Bilder aus Chhattisgarh und den Central Provinzen Ostindiens*, sin lugar de publicación ni editor, 1899.
- Lorenzen, David, "Warrior ascetics in Indian history", *Journal of the American Oriental Society*, 98, 1978, pp. 61-75.
- Lorenzen, David, "Kabirpanth and social protest", en Karin Schomer y W.H. Mcleod (eds.), *The Sants. Studies in Devotional Tradition of India*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1987, pp. 281-303.
- Lorenzen, David, *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parachai*, Albany, 1991.
- Ludtke, Alf (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life* (trad. William Templer), Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Lutgendorf, Philip, "Ramayan: the video", *The Drama Review*, 34, 1990, pp. 127-176.
- Lutgendorf, Philip, *The Life of a Text: Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Malhotra, V.K., *Why Image of Bharat is So Bad Abroad*, Nueva Delhi, Vishwa Hindu Parishad, s.f.
- Mani, Lata, "Contentious traditions: the debate on sati in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1989, pp. 86-126.
- Mani, Lata, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Mani, Lata, "Tradiciones en discordia: el debate sobre la *sati* en la India colonial", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 209-251.
- Manor, James, "Testing the barrier between caste and outcaste: the Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur district, 1920-1940", *Indian Church History Review*, 5, 1971, pp. 27-41.
- Manuel, Peter, "Music, the media, and communal relations in north India, past and present", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 119-139.
- Medick, Hans, "The proto-industrial family economy", en Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm (eds.), *Industrialization before Industrialization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 38-73.
- Medick, Hans, "Plebian culture in the transition to capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 84-113.
- Medick, Hans, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1987, pp. 76-98.
- Mehta, Uday, "Liberal strategies of exclusion", en Frederick Cooper y Ann Sto-

- ler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 59-86.
- Mignolo, Walter, "On the colonization of Amerindian languages and memories: Renaissance theories of writing and the discontinuity of the classical tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 301-330.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.
- Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- Nandy, Ashis, Shikha Trivedi, Shail Mayaram y Achut Yagnik, *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Nash, June, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- Noyes, John, *Colonial Space: Spatiality in Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, Harwood, 1992.
- O'Hanlon, Rosalind, *Caste, Conflict and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- O'Hanlon, Rosalind, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial south Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1988, pp. 189-224.
- O'Hanlon, Rosalind, "Issues of widowhood: gender and resistance in colonial western India", en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1991, pp. 62-108.
- Obeyesekere, Gananath, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- Obeyesekere, Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Oddie, G.A., "Christian conversion in the Telugu country, 1869-1900: a case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, 1975, pp. 61-79.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (ed.), *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Omvedt, Gail, *Cultural Revolt in a Colonial Society. The Non-Brahman Movement in Western India: 1873 to 1930*, Bombay, 1976.
- Ong, Walter, "Marantha: death and life in the text of the Book", *Journal of the American Academy of Religion*, 45, 1977, pp. 419-449.
- Ong, Walter, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Nueva York, Methuen, 1982.
- Ortner, Sherry, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984, pp. 126-166.
- Ortner, Sherry, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995, pp. 173-193.
- Ossio, Juan, "Myth and history: the seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala", en Ravindra K. Jain (ed.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia, ISHI, 1977, pp. 51-93.
- Pandey, Gyanendra, "Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982, pp. 143-197.
- Pandey, Gyanendra, "In defence of the fragment: writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, invierno de 1992, pp. 27-55.
- Pandey, Gyanendra, "Which of us are Hindus?", en Gyanendra Pandey (ed.), *Hindus and Others. The Question of Identity in India Today*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1993, pp. 238-272.
- Pandey, Gyanendra, "The prose of otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.
- Pandey, Gyanendra, "Modes of history writing. New Hindu history of Ayodhya", *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, pp. 1523-1528.
- Pandey, Gyanendra, "En defensa del fragmento: escribir la lucha hindú-musulmana en la India actual", en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 553-592.
- Prakash, Gyan, *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Prakash, Gyan, "Writing post-orientalist histories of the third world: Indian historiography is good to think", en Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 353-388.
- Prakash, Gyan, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 1475-1494.
- Prins, Gwyn, *The Hidden Hippopotamus. Reappraisals in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Quigley, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Raheja, Gloria Goodwin, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, Chicago University Press, 1988.
- Ramanujan, A.K., "Toward a counter-system: women's tales", en Arjun Appadurai, Frank Korom y Margaret Mills (eds.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, 1991, pp. 33-55.
- Rosaldo, Michelle, *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

- Rosaldo, Renato, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- Rosaldo, Renato, "Ilongot improvisations", en Renato Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989, pp. 109-126.
- Roseberry, William, *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.
- Rudolph, Lloyd y Susan Rudolph, *The Modernity of Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1967.
- Sabean, David Warren, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Sabean, David Warren, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Sahlins, Marshall, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- Sahlins, Marshall, *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Sarkar, Sumit, "The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-22", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1983, pp. 271-320.
- Sarkar, Sumit, *Modern India 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983.
- Sarkar, Sumit, "Indian nationalism and the politics of Hindutva", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 270-293.
- Sarkar, Sumit, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Sarkar, Tanika, "Politics and women in Bengal — the conditions and meaning of participation", *Indian Economic and Social History Review*, 21, 1, 1984, pp. 91-101.
- Sarkar, Tanika, "Jitu Santal's movement in Malda, 1924-1932: a study in tribal protest", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 136-164.
- Scott, David, "Conversion and demonism: colonial discourse and religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 331-365.
- Scott, David, *Formations of Ritual. Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Scott, James, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Schaeffer, Jonathan, "The use and misuse of Giambattista Vico: rhetoric, orality, and theories of discourse", en H. Aram Veiser (ed.), *The New Historicism*, Londres, Routledge, 1989, pp. 89-101.
- Seybold, Theodore, *God's Guiding Hand. History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Pennsylvania, Consejo Eclesiástico Unido para los Ministerios Mundiales de la Iglesia Unida de Cristo, 1971.
- Sider, Gerald, "Christmas Mumming in outport New Foundland", *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.
- Sider, Gerald, "The ties that bind: culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery", *Social History*, 5, 1980, pp. 1-39.
- Skaria, Ajay, "Writing, orality and power in the dangs, western India, 1800s-1920s", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.) *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 13-58.
- Skaria, Ajay, *Hybrid Histories. Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: deconstructing historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.
- Srinivas, M.N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Srinivas, M.N., *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 1-45.
- Stirrat, R.L., *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Stoler, Ann, "Perceptions of protest: defining the dangerous in colonial Sumatra", *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 642-658.
- Stoler, Ann, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, pp. 134-161.
- Stoler, Ann, "Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial south east Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992, pp. 514-551.
- Stoler, Barbara Miller, "Contending narratives: the political life of the Indian epics", *Journal of Asian Studies*, 50, 1991, pp. 783-792.
- Stoller, Paul, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York, Routledge, 1995.
- Tambiah, Stanley, "From varna to caste through mixed unions", en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press,

1974. Reimp. en Stanley Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 212-251.
- Tanner, Th. von, *Im Lande der Hindus oder Kulturschilderungen aus Indien*, San Luis, Missouri, El Sínodo Evangélico Alemán de Norteamérica, 1894.
- Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1980.
- Taussig, Michael, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Taussig, Michael, *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge 1996.
- Thapar, Romila, "Epic and history: tradition, dissent and politics in India", *Past and Present*, 125, 1989, pp. 1-26.
- Thomas, Nicholas, *Entangled Objects. Exchange, Material Collection and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.
- Thomas, Nicholas, "Alejandro Mayata in Fiji: narratives about millenarianism, colonialism, postcolonial politics, and custom", en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution, 1991, pp. 297-328.
- Thomas, Nicholas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Thomas, Nicholas, *In Oceania. Visions, Artifacts, Histories*, Durham, Duke University Press, 1997.
- Thompson, Edward P., "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present*, 38, 1967, pp. 56-97.
- Thompson, Edward P., "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, 50, 1971, pp. 76-136.
- Thompson, Edward P., "Patrician society, plebian culture", *Journal of Social History*, 7, 1974, pp. 382-405.
- Thompson, Edward P., "The crime of anonymity", en Douglas Hay *et al.*, *Albion's Fatal Tree*, 1975.
- Thompson, Edward P., "Folklore, anthropology and the discipline of history", *Indian Historical Review*, 3, 1977, pp. 247-266.
- Thompson, Edward P., *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
- Thompson, Edward P., "Eighteenth century English society: class struggle without class", *Social History*, 3, 1978, pp. 133-165.
- Thompson, Edward P., "The peculiarities of the English", en Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978, pp. 245-301.
- Thompson, Edward P., "The poverty of theory or an orrery of errors", en Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978, pp. 1-210.
- Thompson, Edward P., *Customs in Common*, Nueva York, New Press, 1991.
- Torgovnick, Marianna, *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Trouillot, Michel-Rolph, "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Van der Veer, Peter, "God must be liberated: a Hindu liberation movement in Ayodhya", *Modern Asian Studies*, 21, 1987, pp. 283-303.
- Van der Veer, Peter, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1989.
- Van der Veer, Peter, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Van der Veer, Peter, "Writing violence", en David Ludden (ed.), *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 250-269.
- Vaudeville, Charlotte, "Braj, lost and found", *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.
- Vaughan, Megan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- V.N. Volosinov [Mikhail Bakhtin], *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- Wakankar, Milind, "Body, crowd, identity: genealogy of a Hindu nationalist aesthetics", *Social Text*, 14, 1995, pp. 45-73.
- Washbrook, David, "The development of caste organisations in south India, 1880 to 1925", en C. Baker y D. Washbrook (eds.), *South India: Political Institutions and Political Change, 1880-1940*, Meerut, Macmillan, 1975, pp. 151-203.
- White, Geoffrey M., *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Whitehead, Henry, "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, 1913, pp. 442-453.
- Williams, Brackette F., *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991.
- Williams, Raymond, "Base and superstructure in marxist cultural analysis", *New Left Review*, 82, 1973, pp. 3-16.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- 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.

Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica

se terminó de imprimir en septiembre de 2001

en los talleres de

.....

Se imprimieron 1 000 ejemplares, más sobrantes para reposición.

Tipografía y formación a cargo de Patricia Zepeda, en Redacta, S.A. de C.V.

Cuidaron la edición Eugenia Huerta y el autor.