

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 contrapelelo 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.

