

INTRODUCCIÓN

TEMAS E INTERSECCIONES DE LOS PASADOS POSCOLONIALES

Saurabh Dube

Los últimos quince años han presenciado notables desarrollos en la escritura de historias combativas y etnografías críticas del sur de Asia. Estas nuevas corrientes son patentes al nivel de novedosas versiones de la práctica teórica y frescas revisiones del trabajo empírico. Los desarrollos en los ámbitos frecuentemente traslapados de las historias culturales y las antropologías históricas que se ocupan de materiales sudasiáticos, han llegado ahora a formar parte integrante de movimientos internacionales y transnacionales más amplios en la historiografía, la etnografía y los estudios culturales. De hecho, estos nuevos escritos históricos y etnográficos se han convertido en participantes significativos e interlocutores clave en debates, a escala mundial, sobre la naturaleza del trabajo académico y la política de la crítica cultural, en particular en las críticas recientes al eurocentrismo y las discusiones de la poscolonialidad.

El vigor y vitalidad de este debate y examen se refleja en una amplia variedad de ejercicios recientes, que cubren diferentes continentes, desde África a Asia hasta Australia y —a ambos lados del Atlántico— de Europa a América del Norte.¹ En el contexto más amplio de una preocupación cada vez mayor por las cuestiones de multiculturalismo, la colocación en un primer plano de una pluralidad de las políticas de la poscolonialidad en los medios académicos y fuera de éstos ha tenido un papel clave. Por cierto, la importancia alcanzada recientemente por tendencias teóricas emanadas de las facultades de crítica literaria y líneas de escritura derivadas de los departamentos de estudios culturales, ha significado que varios de estos desarrollos se han dado en la medida en que historiadores y antropólogos han hecho cola en cantidades cada vez mayores para presentar sus credenciales a los críticos literarios, los nuevos amos de teorilandia. En este ambiente de variedades académicas estilo “encuentro de la Orilla Izquierda con el East Village”, los nuevos escritos críticos sobre el sur de Asia, en particular los debidos al grupo de *Subaltern Studies* (Estudios Subalternos), a menudo han sido tomados como una especie de “paquete todo incluido” para la discusión sobre cultura y poder en los foros de los medios escritos del Tercer Mundo y los ámbitos de la crítica poscolonial.² Al mismo tiempo, discusiones recientes sobre poscolonialidad y críticas al eurocentrismo también han iniciado nuevos debates, refundido antiguos temas y desempolvado olvidadas certidumbres, infundiendo un nuevo vigor a la escritura sobre culturas coloniales, imaginaciones

imperiales y predicamentos poscoloniales. Más adelante regresaré a lo referente a la influencia de historias y etnografías del sur de Asia sobre culturas académicas más amplias.

El impacto de esta discusión protagonizada por escritos críticos que se ocupan de materiales sudasiáticos también se ha dejado sentir en los estudios sobre las naciones latinoamericanas. Dos ejemplos vienen de inmediato a la memoria. En primer lugar, la reciente formación del Latin American Subaltern Studies Group (Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos), junto con su publicación colectiva de un número especial en *dispositio/n 46* dedicado a “Subaltern Studies in the Americas” (Estudios Subalternos en América), en cuya edición colaboraron como editores (invitados) José Rabasa, Javier Sanjinés C. y Robert Carr.³ En segundo lugar, una intervención clave de Florencia Mallon en un foro en las páginas de la *American Historical Review*.⁴ Desde luego, estos importantes ejemplos se refieren a tendencias en el trabajo sobre Latinoamérica que han surgido en los medios académicos de Estados Unidos. De hecho, aparte de una selección de ensayos tomados de *Subaltern Studies* y publicados en Bolivia,⁵ y un número especial sobre “Historia y subalternidad” que publicó recientemente la revista mexicana *Historia y Grafía*,⁶ el debate histórico y la crítica cultural en el mundo hispanohablante, en particular América Latina, han permanecido más o menos herméticos a estos desarrollos. Esta brecha resulta todavía más lamentable dado que las etnografías, historias e historias etnográficas latinoamericanas —y el diálogo acerca de las políticas culturales contemporáneas que se ha venido dando en el mundo hispanohablante— pueden ser participantes significativos e interlocutores clave en el amplio debate sobre las políticas de la historia y las culturas de la antropología a la sombra de la poscolonialidad.

Pasados poscoloniales da un pequeño paso hacia la traducción cultural e interpretación crítica de vínculos teóricos y políticos, empíricos y epistemológicos entre las historias del sur de Asia y América Latina. Presenta en español algunos de los escritos más influyentes, polémicos y vigentes sobre las historias culturales y etnográficas del sur de Asia producidos en los últimos años. Cabe señalar que este libro prolonga un esfuerzo iniciado hace poco más de tres lustros, cuando un conjunto de ensayos fundamentales sobre historia de la India se tradujo al español en 1982;⁷ pero también da cuenta de los tremendos cambios sufridos por las historias culturales y etnografías críticas sudasiáticas en esos años — transformaciones que han tenido profundos efectos en mundos más amplios de escritura de la historia y crítica cultural. Esta Introducción ubica estos escritos en un contexto teórico y político más amplio, y sugiere también algunas de sus múltiples relaciones con ciertos temas clave en las historias y etnografías de América Latina.⁸ En conjunto, el amplio impacto, implicaciones críticas e importancia historiográfica de las nuevas historias culturales y etnográficas del sur de Asia sugieren la necesidad de su traducción al

español; las posibilidades de un diálogo con los mundos latinoamericanos implícitos en estos escritos destacan la importancia de presentarlos en la forma de *Pasados poscoloniales*.

MOMENTOS CRÍTICOS

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 intervencionista colectiva que había sido agudizada por los excesos de la policía y del gobierno durante el estado de emergencia política —provocado por la entonces primer ministro Indira Gandhi— entre 1975 y 1977 en la India.⁹ 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 diez 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 académico”.¹⁰ 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 profundizaran 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. Para 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 la India, para destacar la autonomía y condición de agente (*agency*) de estas comunidades, mediante la delineación de lo subalterno como una categoría más o menos homogénea.¹¹ 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 sostienen la producción de sujetos subalternos, y convertido lo subalterno en una perspectiva y una metáfora para interrogar las formas dominantes de conocimiento de imperio y nación, Estado y modernidad. En discusiones acerca de *Subaltern Studies*, las críticas de montajes homogéneos de lo subalterno que se consideran idealizaciones del pasado han sido reemplazadas por acusaciones de una heterogeneidad implacable que se ha entendido como una fragmentación de la historia.¹² 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.¹³

Otro encuentro, otra viñeta. Algo más de quince años tras la formación del grupo *Subaltern Studies* en Inglaterra, cierta persona de entre un grupo bastante exclusivo de talentosos teóricos, que se había reunido en los boscosos alrededores de la Shimla real (y virreinal) para cavilar acerca de los sombríos contornos del secularismo en la India, acuñó una frase pegajosa y encantadoramente indiscreta. Al calor de una bebida ritual, y después en una ceremonia más pública, el filósofo Akeel Bilgrami se refirió al “neurótico antiestatismo de Partha Chatterjee”, jugador clave de los historiadores subalternos, donde las neurosis mismas de Chatterjee por el Estado moderno han desembocado en su obsesión con este behemot de la modernidad. Se puede dudar de la gravedad de la enfermedad y la existencia de la patología, pero al correr de los últimos años, refutando las primeras acusaciones de un descuido del Estado colonial levantadas en contra del proyecto, el grupo de base de *Subaltern Studies* ha emprendido una serie de estudios de las dinámicas del poder y las agendas discursivas del Estado moderno y la nación en el sur de Asia en los siglos XIX y XX. Por cierto, estos énfasis son un indicio de impresionantes, anchas y recién pavimentadas avenidas de la historia. Sin embargo, ¿de verdad estos énfasis allanan los más bien ásperos caminos de herradura del pasado? ¿Acaso esclarecen los lóbregos, oscuros senderos y

callejones de la historia? ¿Hay aquí una persistente ironía? ¿Acaso los fragmentos y márgenes siempre corren el riesgo de bailar al son y estática que les toca el centro?

Estas preguntas, que conciernen las implicaciones del nuevo acento —que comportan abruptas interrogaciones de las razones de Estado y entonaciones imaginativas de estados de ánimo— dentro de *Subaltern Studies*, se basan en buena fe. De hecho, *Pasados poscoloniales* extiende un espíritu que es a la vez crítico y constructivo no sólo con respecto a culturas más amplias de historiografía y etnografía, sino también con respecto a las colaboraciones entre sus forros. Esta Introducción pretende ser una lectura que recupera las características de “adelantados de mar” de los ensayos en este volumen, al mismo tiempo que señala implícitamente sus huecos y silencios. Pero esto no es todo. La lógica de lo que llamo “lectura de recuperación” también da forma a la manera en que se han organizado los ensayos en este volumen.¹⁴ Al ordenar estas diferentes piezas —y los muchos y variados tonos que describen— en un diálogo crítico implícito entre sí, *Pasados poscoloniales* se esfuerza por revelar, pero también extender, las energías radicales de los dos momentos clave peculiares de *Subaltern Studies* que acabo de describir.

Aunque la mayor parte de los ensayos en *Pasados poscoloniales* han recibido de variadas formas la influencia de *Subaltern Studies*, ni siquiera la mitad de ellos proviene de manera inmediata y directa de este proyecto historiográfico. De hecho, las genealogías intelectuales de los capítulos en este libro se pueden vincular en general a cuatro desarrollos teóricos, traslapados pero definidos, en los que se ha trabajado en años recientes. En primer lugar, versiones frescas de antropologías y etnografías de la imaginación histórica;¹⁵ en segundo lugar, construcciones críticamente comprometidas de las historias desde abajo;¹⁶ en tercero, un énfasis conceptual en lo “cotidiano” como una liza de producción, negociación, transacción y contestación de significados, a menudo en una clave “local” y cotidiana, dentro de redes y relaciones de poder más amplias;¹⁷ por último, lecturas críticas del entrelazado de diseños de historia y patrones de modernidad mediante una elaboración de perspectivas poscoloniales.¹⁸ Reconozco, desde luego, que muchos de los ensayos en este volumen han recibido la influencia simultáneamente de dos o tres, o incluso de las cuatro aproximaciones teóricas mencionadas, al igual que estas cuatro perspectivas analíticas han informado (al correr del tiempo) el proyecto de *Subaltern Studies*. Lo que quiero decir precisamente es que al disponer sus diferentes capítulos en un diálogo implícito entre sí, *Pasados poscoloniales* establece una interacción mutua y una conversación crítica entre estas perspectivas teóricas más amplias, al mismo tiempo recientes y variadas.

PASADOS EN SU LUGAR, CULTURAS EN EL TIEMPO

Las aproximaciones analíticas y puntos de partida teóricos mencionados arriba son parte de cambios significativos en la práctica de la historia y el proyecto de la etnografía a lo largo de los últimos treinta años. Ahora bien, no es posible proporcionar aquí una reseña detallada de los complejos cambios y tremendas transformaciones que han sufrido dichas disciplinas en las últimas décadas. En lugar de ello, ofrezco aquí algunas observaciones de unos cuantos pasos críticos en historia y antropología que han ejercido —de maneras inherentemente diferentes y sin embargo significativas— una influencia en los ensayos de *Pasados poscoloniales*.

En la amplia expansión de la historia social desde la segunda Guerra Mundial, un papel crítico ha sido llevado por el desarrollo, a partir de los años sesenta, de una tendencia historiográfica mundial conocida con varios nombres: “historia del pueblo”, “historia desde abajo” e “historia desde las bases hacia arriba”.¹⁹ Este desarrollo se ha dado en contra de dos supuestos generalizados, pero dominantes e interconectados, sobre el lugar de los grupos subordinados en el proceso histórico. Una tendencia persistente, compartida por los historiadores, ha sido ver a los grupos subordinados —mujeres, grupos étnicos, trabajadores— como objetos y, por lo tanto, desprovistos de conciencia y como víctimas pasivas de la historia. Como corolario, las rebeliones e insubordinaciones de los grupos subordinados a menudo se explican como reacciones directas, inconscientes, a presiones económicas. Las “masas” no se diferencian mucho de un volcán: tras permanecer pasivas, dormidas, se levantan como una “muchedumbre” cuando los fuegos del estómago empiezan a quemar.

El desafío a semejante concepción de los grupos subordinados ha ayudado a constituir un punto de partida importante dentro de las historias desde abajo. Los mejores trabajos en esta tradición han entendido a los grupos subordinados como *agentes discrecionales de la historia*, los cuales delineaban y eran delineados por los procesos sociales, vivían y hacían el pasado. Esta forma de entender se relaciona, además, con otro punto de partida significativo dentro de la historia del pueblo. Esta tradición historiográfica se ha enfocado cada vez más en la cultura y conciencia de los grupos subordinados, un enfoque cuya premisa es el reconocimiento de que la *cultura y conciencia* de los subalternos —expresada en sus enunciados y prácticas— revela una lógica y racionalidad claras, que se definen en términos del universo conceptual y la vigencia de las vivencias de estos grupos y comunidades.

Estos dos temas interrelacionados se comprenden mejor mediante historias específicas. Según la imagen convencional, la Inglaterra del siglo XVIII era una estable sociedad paternalista, en la cual los valores de la aristocracia habían sido interiorizados en todos los niveles sociales. No sorprende que esto

explicara la deferencia de los “órdenes inferiores”. Sólo durante periodos de aguda escasez y carestía estos “órdenes inferiores”, como reacción a estímulos económicos, se llevaban las manos al estómago y participaban en disturbios para obtener comida. Por decir lo menos, ésta era la visión dominante desde arriba. Estudios de la Inglaterra dieciochesca dentro de la tradición de la historia del pueblo, en particular la obra de E. P. Thomson, han revelado una cultura popular rica y autónoma.²⁰ Los grupos subordinados de la Inglaterra del siglo XVIII eran participantes creativos en un vigoroso “proceso desde abajo de formación de cultura”.²¹ Estos grupos aprovechaban su experiencia de trabajo y relaciones sociales para dar forma al universo simbólico y sistema de creencias, prácticas y rituales de la cultura popular dieciochesca. Si nos colocamos dentro de esta cultura, la deferencia surge como “en parte necesaria autoconservación, en parte calculada extracción de cualquier cosa que pudiera ser extraída de los gobernantes”.²² Además, la acción de las multitudes durante épocas de escasez en el siglo XVIII no puede reducirse a meras presiones económicas y ser descartada mediante el uso de términos como “disturbio” y “muchedumbre”, términos que tienen connotaciones dominantes de inconsciencia, un carácter espasmódico y falta de organización. Casi ningún caso de acción de la multitud carecía de conciencia u organización. Más bien, lo que animaba estas acciones era la lógica de una “economía moral” —noción simbólicas y sustantivas simultáneamente estructuradas de las 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 inglesa del siglo XVIII.²³ Por último, otros aspectos de esta cultura popular también se caracterizaban por una clara racionalidad. Los patrones de consumo de los grupos subordinados en el siglo XVIII, por ejemplo, incluían extravagantes gastos para bienes de consumo que denotaban buena condición social, prestigio y lujo, una vez que las necesidades inmediatas de subsistencia a corto plazo habían sido satisfechas. Tal comportamiento nos parece —de manera muy parecida a como les parecía a las clases medias en la Inglaterra del siglo XVIII— antieconómico e irracional. Pero en un contexto de incertidumbre económica fundamental y de continuas amenazas de pérdidas, semejantes gastos ayudaban a definir la conciencia de sí mismos de los grupos subordinados. De hecho, estas inversiones fortalecían los lazos de parentesco, vecindad y amistad en el ámbito de la cultura popular.²⁴ El capital que se invertía era monetario y emocional. Lo que se producía y reproducía eran patrones de solidaridad a los cuales recurrían estos grupos subordinados en tiempos de escasez y carestía.²⁵

El contexto político que definió los primeros desarrollos de la historia desde abajo era un desencanto hacia los partidos comunistas organizados burocráticamente, provocado por el reconocimiento de los problemas del comunismo estalinista. La búsqueda de un orden social democrático que respetara la dignidad humana y en el cual las voces del pueblo no serían acalladas tenía su corolario en la escritura de

la historia. Los historiadores —en particular los de inclinaciones socialistas y de la izquierda radical— volvieron sus ojos al pasado para recuperar movimientos democráticos libertarios y de masas que afirmaban la dignidad humana en contra de las peores adversidades, 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 ecologistas y promotores del desarme nuclear, movimientos de liberación femenina y homosexual—, que hacen posibles otros dos puntos de partida en extremo valiosos dentro de la historia del pueblo. El primero consiste en intentos por parte de ciertos grupos de democratizar el acto de la producción histórica sacándolo de la academia, ampliando así el padrón de escritores de historia. Grupos étnicos, las mujeres y los trabajadores empezaron conscientemente a reflexionar sobre su propio pasado y a escribir sobre él mediante una variedad de formas narrativas.²⁶ El segundo punto de partida, que surgió a raíz del feminismo, se centra en una escritura de la historia, tanto por mujeres como por hombres, que se enfoca en el lugar del género como uno de los principios organizadores de los sistemas sociales. Aparte de las críticas recientes al eurocentrismo, son precisamente estos desarrollos los que han ayudado a definir la historia del pueblo no sólo como una historiografía alternativa, sino también como una historiografía de oposición.

El ímpetu inicial para la elaboración de historias desde abajo en el sur de Asia provino de los debates acerca del lugar y función que movimientos de campesinos, trabajadores y grupos tribales ocupaban dentro de las luchas nacionalistas anticolonialistas en el subcontinente indio. Diferentes historiadores destacaron una mayor militancia y relativa autonomía de estos movimientos respecto de la organización del partido del Congreso Nacional Indio, mientras se creía que los dirigentes de clase media del Congreso imponían restricciones a estos movimientos.²⁷ Al mismo tiempo, la dificultad clave de varias de las primeras contribuciones a este debate era el hecho de que el Congreso Nacional Indio seguía siendo el único punto de referencia en estos análisis. Las intervenciones aquí a menudo se limitaban a explorar y destacar el o los grados de autonomía de los movimientos campesinos y tribales con respecto al Congreso Nacional Indio. En consecuencia, estos ejercicios no exploraron cabalmente los campos de la política de los propios grupos subordinados, incluyendo sus formas constitutivas de cultura y conciencia.

El proyecto de *Subaltern Studies* surgió de las entrañas de este debate,²⁸ y al punto se propuso superar las debilidades de las primeras contribuciones. Como mostraré más adelante, las intervenciones dentro de este proyecto no sólo reconstruían las diferentes trayectorias de los nacionalismos anticolonialistas de campesinos y grupos tribales, sino también exploraban las distintivas formas de cultura y conciencia que caracterizaron el ámbito de la práctica subalterna.²⁹ En contra de las visiones

dominantes del nacionalismo como una construcción singular —y una concepción trascendental e inmaculada— que controla todo, estas nuevas formas de entender hablaban de *swaraj* (libertad, independencia) como un signo de una polisemia inherente capaz de contener y generar percepciones múltiples, en particular en las diversas iniciativas emprendidas por los grupos subalternos por todo el subcontinente indio. En *Pasados poscoloniales*, este énfasis analítico queda demostrado brillantemente en el análisis fundamental de Shahid Amin sobre cómo la idea del Mahatma (gran espíritu) que se atribuía a M. K. Gandhi se repensó y refundió en la imaginación campesina a principios de los años veinte en las áreas rurales del norte de la India.³⁰

Aquí estaba en marcha un movimiento doble: una crítica del gobierno colonial (y su historiografía imperial y postimperial), y una interrogación del nacionalismo de la clase media (y su hagiografía/biografía nacionalista e izquierdista-nacionalista). Este énfasis teórico y político dentro de *Subaltern Studies* se ha desarrollado aún más en años recientes. A partir de los análisis de los movimientos anticolonialistas e iniciativas contracolonialistas de los grupos subordinados —y de la relación de estos esfuerzos discursivos y de prácticas con el o los nacionalismos de la clase media— han surgido críticas teóricas más amplias del Estado, la nación y la modernidad en la India colonial y contemporánea. Por un lado, estos escritos han cuestionado la cualidad de dado del Estado y la nación, poniendo en primer plano formas plurales de imaginar el o los Estados y construcciones confederadas de la o las naciones. Por el otro, estos ejercicios han interrogado el eurocentrismo y la singularidad del proyecto moderno de la historia, poniendo de relieve, por ejemplo, las articulaciones multiformes de la esfera cívico-política dentro de la modernidad colonial, que rebasan las preocupaciones de una historiografía secular inflexiblemente racional y sin fisuras.

Todo esto forma parte de un esfuerzo más amplio que se ha construido en contra de los planos dominantes de la historia y la modernidad, dejando al descubierto las variadas seducciones del Estado y la nación. Hemos visto aquí una defensa de la “pequeña voz de la historia”, un llamado a lecturas a contrapunto de los pasados subalternos que reconozcan sus elaboraciones de la diferencia, en lugar de atraparlos dentro de tropos de igualdad de condición de agente e historia, y un alegato en favor de estilos de escribir el pasado que puedan plasmar de forma adecuada el dolor y el sufrimiento de las víctimas de la violencia del Estado moderno y el (des)orden de la producción del conocimiento libre de incertidumbres (o sea epistémico) de su historiografía contemporánea.³¹ En *Pasados poscoloniales*, este paso de una preocupación exclusiva por el ámbito de la política de los grupos subordinados a las interrogaciones de las diferentes versiones (y diversas negociaciones) de las modernidades coloniales, nacionalismos dominantes y el Estado moderno se refleja en los ensayos de Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Sudipta Kaviraj y Gyanendra Pandey.

Estos nuevos énfasis son propios de estos tiempos. Señalan y promueven un proceso más amplio de cuestionamiento que está en marcha en los medios académicos, que involucra críticas a esquemas teleológicos, narraciones maestras e historias fundacionales que a menudo siguen articuladas por las complejas herencias de la expansión europea (colonial) y las genealogías amalgamadas de la dominación (epistémica) de Occidente. La base de tal interrogación descansa en dos tendencias traslapadas, en particular desde mediados de los años ochenta. En primer lugar, la producción de agudos análisis de las construcciones espaciales, categóricas y políticas de lo no occidental debidas a los proyectos imperiales occidentales, hechas al calor de la marcha de la modernidad, análisis que articulan un desafío más amplio a los cánones eurocéntricos dentro de los medios académicos. En segundo lugar, la vuelta a la teoría crítica dentro de las humanidades que ha tomado la forma de intensos encuentros con la filosofía continental —alguna vez terrenos exclusivos de los departamentos de literatura europea en la academia anglosajona— en los campos de la crítica literaria y los estudios culturales y las disciplinas de la historia y la antropología. Juntos, elaborando un clima más amplio de multiculturalismo, estos desarrollos estrechamente relacionados apuntalan el surgimiento reciente de amplias variedades de escritura y crítica poscolonial en la academia, en contextos tanto occidentales como no occidentales.³²

Desde luego, como ha afirmado Anne McClintock, un aspecto crítico de la buena fortuna del poscolonialismo como una categoría y etiqueta es su comerciabilidad académica:

Si bien es obvio que se trata de otra palabra *PC* [*politically correct*], se puede decir que “poscolonialismo” es más tolerable y suena menos a extranjero a oídos de decanos escépticos que “Estudios del Tercer Mundo”. También denota menos culpabilidad que “Estudios de neocolonialismo”, por ejemplo, o “Lucha de dos colonialismos”. Es más mundial y menos anticuado que “Estudios de la Comunidad de Naciones Británicas”. Este término aprovecha, además, la deslumbrante fortuna de comercialización del término “posmodernismo”. Como rúbrica organizadora de un campo emergente de estudios disciplinarios y un archivo de conocimiento, el término poscolonialismo hace posible la comercialización de toda una producción de foros, artículos, libros y cursos.³³

Al mismo tiempo, McClintock añade que el entusiasmo suscitado por el término poscolonialismo —a tono con un “conjuro” casi “ritual”, y más amplio, de varias palabras “post”— se ramifica y rebasa los pasillos de la academia, pues es un síntoma de “una crisis mundial de las ideologías del futuro, en particular la ideología del progreso”.³⁴ Apenas sorprende, por ello, que varios de los escritos de más amplia influencia —incluyendo muchos de *Subaltern Studies*, algunos de los cuales se reproducen en este volumen— que se considera han definido el campo disciplinario de los estudios poscoloniales, simultáneamente hayan

cuestionado el pertinaz atractivo de los impulsos homogeneizadores que privilegian al Estado y la nación modernos e interrogado los perdurables encantamientos de esquemas teleológicos que se enraizan en tradiciones postilustradas y modernidades occidentales.

La importancia de la teoría crítica y de la filosofía literaria, la crítica cultural y la investigación epistemológica ha sido evidente en discusiones analíticas clave en la antropología y la etnografía desde los años ochenta y noventa. Pero cambios importantes —tendencias abiertas y transformaciones subterráneas— ya estaban en marcha en estas disciplinas desde mucho antes. Entre otros desarrollos, las luchas anticolonialistas y los procesos de descolonización en el Tercer Mundo desde mediados de los años cuarenta hasta fines de los sesenta, el movimiento radical de los sesenta y la crítica al imperialismo que lo acompañaba —encarnados en los sucesos de 1968 y las protestas en contra de la intervención de Estados Unidos en Vietnam, pero que se extiende también antes y después— en diferentes partes del mundo, y las críticas emergentes de paradigmas dominantes dentro de la disciplina han tenido un papel significativo aquí. Algo de esto resulta claro si nos enfocamos en las definiciones dominantes y contestaciones críticas alrededor del concepto de “estructura” (y su categoría correlativa de acción humana), hasta hace poco una evocadora palabra de moda en la antropología social y cultural.

En las discusiones acerca del individuo y la sociedad o de la condición de agente (humana) y la estructura (social), las tradiciones dominantes dentro de la sociología y la antropología hasta los años setenta (aunque la herencia aún permanece), funcionalismo y estructuralismo, daban la primacía a la estructura en detrimento de la condición de agente, al objeto (u objetos) de la cultura por encima del sujeto (o sujetos) de la historia. Ahora bien, es importante aclarar que “estructura” se ha entendido de maneras diferentes en las dos tradiciones: en el funcionalismo, la estructura se refiere a un patrón de relaciones sociales y la función muestra cómo estos patrones operan en realidad como un sistema, mientras que en el estructuralismo la estructura tiene un papel más explicativo y se refiere a los códigos que subyacen debajo de las apariencias de la superficie. Al mismo tiempo, estas dos tradiciones comparten la característica común de privilegiar la estructura por encima de la condición de agente, un énfasis que posiblemente podría remontarse a la influencia de Durkheim en ambos paradigmas. Igualmente, este énfasis se ha relacionado íntimamente con las claras distinciones metodológicas hechas por el estructuralismo y el funcionalismo entre sincronía y diacronía, estática y dinámica. Esta distinción anima el supuesto —de la misma manera en que se mantiene en su lugar por la misma suposición— de que es posible entender la naturaleza de los sistemas sociales al margen del cambio. No debe sorprender, por ello, que la antropología estructural, por lo menos en su versión levi-straussiana, se haya dedicado a explicar las estructuras invisibles que, ocultas a los miembros de la sociedad, constituyen los mecanismos de organización que subyacen debajo de las instituciones sociales humanas. Así, para Levi Strauss, el

inconsciente siguió siendo la fuente básica para estructurar el lenguaje, el cual es, según sus palabras, la “razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce”.³⁵ A su vez, el funcionalismo hablaba de los imperativos de la coordinación social o consenso normativo —las razones de la sociedad— que impulsan la conducta de los actores sociales.³⁶ Así, tanto el estructuralismo como el funcionalismo resultaron ser gravemente insuficientes en sus relatos de sujetos actuantes conscientes y en su concepción de la temporalidad entendida como proceso. El lugar central reservado para una determinación intemporal de la condición de agente operada por la estructura en estas tradiciones teóricas dejó de lado las concepciones de una relación dialéctica entre estructura y condición de agente, una determinación mutua que se realiza en y a través del tiempo.³⁷

Más adelante en este texto ofrezco un bosquejo diferente —espero que más adecuado— de estructura y condición de agente (*agency*), donde enfatizo la relación dialéctica entre estas categorías heurísticas imbricadas. Por ahora, lo que quiero subrayar es la pérdida de legitimidad de marcos de referencia en los cuales las estructuras sociológicas simultáneamente desplazaron y manipularon a los sujetos históricos. ¿Acaso no había una brecha enorme entre el tenor de semejantes modelos y las notables energías humanas y abarcadoras pasiones históricas que participaron en la formación de los movimientos anticolonialistas y procesos de descolonización que se han visto en el Tercer Mundo en las últimas décadas? ¿Cuál era la relación entre versiones abstractas de avasalladoras estructuras y los énfasis críticos en la acción política de los sujetos históricos que era evidente en las formas de imaginar y prácticas suscitadas por los sucesos de 1968 y las protestas en contra del involucramiento imperialista de Estados Unidos en Vietnam? Sería ingenuo y simplista afirmar que estas iniciativas políticas más amplias de alguna manera extendieron su impulso radical para provocar —de una manera sin intermediarios, directa— las transformaciones del pensamiento antropológico sobre la estructura social y la acción humana. Lo que sugiero, más bien, es que la negociación y mediación de la experiencia de estas décadas tomó varias formas, las cuales incluían un intenso cuestionamiento de las visiones recibidas y modelos heredados de acción política y prácticas académicas.

Las consecuencias de tal cuestionamiento en ambos campos podían llegar a ser profundamente contradictorias. Durante los años setenta, la práctica política marxista presenció cómo varios partidos comunistas —preocupados por las tendencias “voluntaristas” de la década anterior— montaron un refrío de las políticas ortodoxas, adhiriéndose estrechamente a las formas estalinistas de organización burocrática: pero estos años también presenciaron la forja de iniciativas socialistas de las bases, que eran profundamente democráticas en sus postulados descentralizados y visiones antivanguardistas, siendo su preocupación central las cuestiones de género y las alianzas clave con diferentes formas de política

radical (iniciativas ecologistas y pacifistas, foros obreros y movimientos de liberación homosexual). En los ámbitos académicos hubo un aumento de la popularidad de los modelos marxistas vaciados en elaborados moldes estructuralistas —una reacción en contra de los rigores y las férreas leyes de la teoría marxista sofocada por el estalinismo, pero también esfuerzos hacia un refinamiento de la práctica teórica tras el fracaso de la política espontánea de los años previos— y también una enorme fortuna de las teorías de “dependencia” y de “sistemas mundiales”, que interrogaban las continuidades capitalistas e imperialistas de la dominación occidental en los escenarios no occidentales mediante polaridades de centro y periferia, desarrollo y subdesarrollo. Estos marcos explicativos, a pesar de sus muchas diferencias, daban la mayor importancia a las estructuras subyacentes, a menudo convirtiendo a la acción humana en un mero vector del implacable desenvolvimiento de la irrevocable lógica del capitalismo mundial o plasmando a los sujetos históricos como los lugares y funciones que ocupaban en modos de producción minuciosamente articulados.³⁸ Al mismo tiempo, estos años también vieron surgir elaboraciones dispersas y dispares de la relación entre estructura y condición de agente. Partiendo de lecturas bastante diferentes de Marx —y también de lecturas de un Marx bastante diferente— y profundizando en otros marcos teóricos y tradiciones filosóficas, estas nuevas formulaciones, claras pero traslapadas, procedieron a desafiar al binarismo del pensamiento social y la investigación política. Estos modelos de estructuración y teorías de prácticas analizaron y desentrañaron la implicación mutua de estructura y condición de agente.³⁹ Para fines de los años setenta se había alcanzado un punto decisivo. Mediando y conjuntando las polaridades de sociedad e individuo, estructura social y acción humana, la categoría de “práctica” se había convertido en un tropo teórico de importancia crítica en la antropología.

Estos desarrollos formaron parte de una reevaluación más amplia de otros conceptos clave en antropología. El replanteamiento de la vieja forma de entender la cultura en antropología como un sistema compartido de valores, creencias, acciones, es un buen ejemplo. No se trataba solamente de diferentes esfuerzos —a tono con un importante llamado hecho por Clifford Geertz— para cortar el concepto de cultura a la medida, de manera que se asegurara su sostenida relevancia.⁴⁰ Más bien, lo que estaba en juego era una refundición fundamental de la categoría de cultura acorde con los nuevos énfasis sobre historia y temporalidad, poder y procesos, dentro de una disciplina que estaba sumida en el vértigo de un rápido cambio, a punto de renacer.

El surgimiento de énfasis críticos sobre la práctica dentro de la antropología subrayaba la importancia de la temporalidad para esta disciplina: tanto los análisis etnográficos como los procesos sociales se realizaban en el tiempo, incluso cuando gran parte del trabajo antropológico había constituido su objeto (próximo) precisamente rehusando la historia al nativo (distante), involucrando asimismo una “negación de

contemporaneidad” entre el yo del etnógrafo y el otro antropológico.⁴¹ En un paso relacionado pero decisivo, la teoría de los sistemas mundiales y los análisis estructuralistas-marxistas señalaron la importancia de los modelos históricos en la investigación antropológica.⁴² Además, a la vez que trazaban un curso radicalmente diferente de los derroteros más importantes de la antropología cultural — caracterizados por abstracciones apolíticas sobre el significado simbólico y diferencias esenciales entre (y a través) de las culturas— en los años setenta, estas diversas aproximaciones analíticas señalaban todas hacia la centralidad del poder en la práctica social y la acción cultural. Por último, los nacionalismos anticolonialistas, la descolonización y la construcción de naciones en el Tercer Mundo eran potentes ejemplos de historias en proceso de formación, donde se revelaba que las construcciones dominantes del primitivismo intemporal eran siempre ejemplos de ideologías en proceso de formación.⁴³ El carácter accidentado y contestado de estos procesos en los escenarios no occidentales resaltaba las operaciones del poder que involucraban complejas articulaciones de esquemas discursivos, regímenes disciplinarios y prácticas institucionales basadas en las modernidades contradictorias de la metrópoli y la colonia — operaciones del poder que se revelaban como mucho más y bastante menos que meros ejemplares primitivos de autoridad arcaica en escenarios nativos.

En presencia de estos pasados y a raíz de tales análisis, se volvió del todo aparente que las influyentes formas de entender la cultura en la antropología no veían a sus discretos objetos del deseo — valores, creencias, símbolos y rituales de un pueblo— como parte de procesos históricos, y que desde su punto de vista la cultura parecía una forma autónoma e independiente de las realidades del poder que definen las relaciones sociales.⁴⁴ En consecuencia, las culturas (y estructuras) se ponían ahora en movimiento, quedando preñadas de procesos y poder. Las estructuras (y culturas) resultaron estar cada vez más realizadas en el tiempo, añadiéndose a ellas la práctica histórica y la contingencia de la condición de agente.⁴⁵ Más recientemente, la lógica de estas transformaciones dentro de la antropología se ha extendido aún más debido al generalizado regreso a la teoría crítica y la elaboración de críticas al eurocentrismo que ya señalé. Las consecuencias han tenido un espectro verdaderamente amplio, en particular al perfilar amplias variedades de antropologías históricas e historias etnográficas.

De hecho, el acercamiento reciente entre estas disciplinas ha conducido a noveles versiones de la antropología y frescas formulaciones de la historia. Nos encontramos ahora lejos de la etapa de las primeras discusiones metodológicas y evaluaciones de los programas de trabajo que trazaron las relaciones potenciales entre ambas disciplinas.⁴⁶ Muchas cosas han pasado en la práctica crítica de la antropología histórica y la historia etnográfica a lo largo de los últimos quince años. El trabajo de campo se ha instalado en un diálogo con la imaginación histórica. Los materiales de archivos y fuentes extraoficiales

han sido leídos a través de filtros etnográficos. En profundizaciones clave de este nuevo cuerpo de escritura, la armonización de la historia y la antropología ha sido tal que es prácticamente imposible distinguir a una de la otra. Las agendas de la antropología se han aderezado para *dar una perspectiva histórica* a los escenarios institucionales y principios de organización de los significados y las prácticas en el pasado y el presente. Las sensibilidades históricas se han hecho patentes en ricas exploraciones etnográficas de las variedades de conocimiento del colonizador y el colonizado y los miles de estilos de vida de los grupos superordinados y subalternos.⁴⁷ Junto a estos desarrollos, se ha dado una aguda conciencia de que las categorías analíticas y los esquemas conceptuales de la antropología y la historia comportan complejas genealogías de conocimiento y poder, animadas por la dialéctica entre imperio e ilustración, y articuladas por la dinámica entre raza y razón. Si lo extraño se ha vuelto familiar, lo familiar ha sido convertido en extraño.⁴⁸ En *Pasados poscoloniales*, los ensayos de Bernard Cohn, Nicholas Dirks y Saurabh Dube destacan tales refundiciones de antropología e historia, pero los énfasis críticos aquí también aparecen y se extienden aún más en los textos de Tanika Sarkar, Susana Devalle y Gyan Prakash.

En realidad, todos los ensayos en este volumen han recibido la influencia de las historias desde abajo, las reevaluaciones y refundiciones de la antropología y el retorno reciente a la teoría crítica y críticas al eurocentrismo. Hemos visto que mucho más que un mero enfoque en el pueblo llano, las historias desde abajo —y la política que las sostienen— implican una cierta visión del proceso histórico. Tal toma alternativa sobre el pasado y el presente también marca las nuevas versiones de las antropologías históricas e historias etnográficas. Vemos aquí aproximaciones que lanzan una mirada cuestionadora a las representaciones y estrategias de Estados y naciones. Lo que está en juego aquí son las formas de entender que reconocen que las complejas cartografías del pasado se definieron por miles de senderos novedosos de acción cultural y transitados caminos multiformes de prácticas históricas. De diferentes formas, este espíritu y estos énfasis se mueven a través de los muchos movimientos de *Pasados poscoloniales*. Igualmente significativo, diferentes versiones de la teoría crítica —entendida no como una lista fluctuante de intelectuales de moda, sino más bien como una práctica académica comprometida analítica y políticamente— y varias negociaciones de las visiones occidentales hegemónicas y formas eurocéntricas y dominantes de entender las cosas también animan todos los textos en este volumen. Como veremos, el título de este libro surgió por sí solo.

CATEGORÍAS CRÍTICAS

Religión y poder, cultura y hegemonía y estructura y condición de agente son algunos de los conceptos clave y organizadores que aparecen a lo largo de *Pasados poscoloniales*. La naturaleza de estas categorías, forjada de manera compleja y fieramente contestada, significa que definiciones consensuadas con claridad, que suscitan el acuerdo en cada enunciado y cada detalle, son imposibles aquí. En lugar de ello, lo que ofrezco ahora es la manera como yo entiendo cultura y hegemonía, religión y poder, estructura y condición de agente, una forma de entender —me parece— que es suficientemente amplia como para abarcar la variedad de maneras en que estas categorías clave son trabajadas en este volumen. Al dar este paso —a algunos les parecerá presuntuoso, otros dirán tal vez que es temerario, pero es con toda intención—, lo que trato de hacer es precisamente pasar hacia un debate teórico y un diálogo político entre los pasados sudasiáticos y las historias latinoamericanas.

La religión no aparece en estas páginas como un campo herméticamente sellado de lo sagrado, un depósito estático de tradiciones inmemoriales. En cambio, se entiende como un conjunto inherentemente histórico de creencias y prácticas significantes cuyas construcciones de sentido —y activas refiguraciones de las percepciones— del mundo social a la vez se vinculan a procesos de dominación y estrategias de las contestaciones y subversiones de la autoridad. El carácter de proceso y la naturaleza simultáneamente simbólica y sustantiva de la religión se vinculan estrechamente para dar lugar a transformaciones más amplias en la cultura y la sociedad.⁴⁹ A su vez, el poder se extiende más allá del ejercicio de la autoridad basado únicamente en el control de los recursos políticos y económicos, para incluir procesos manifiestos y difusos de dominación, hegemonía y control —planes culturales, regímenes disciplinarios y prácticas discursivas— los cuales dan forma a las relaciones sociales cotidianas estructuradas por los diferentes principios entrelazados de división social de clase y raza, casta y comunidad, género y edad, etnidades y sexualidades. Estas inclusivas definiciones de trabajo montan el escenario para una discusión de la compleja dinámica entre religión y poder que anima muchos de los textos de *Pasados poscoloniales*.

En contra de las influyentes formas de entender del pasado, la cultura necesita ser entendida 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 y clases sociales— se perciben, experimentan y articulan.⁵⁰ Además, en tal concepción, la cultura se considera como definida dentro de y por las relaciones sociales, que se predicen al poder. Es el proceso de resolución de la dominación y 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 grupos subordinados y la

existencia entre estos grupos de una testaruda autonomía cultural. Ambas forman, de hecho, parte de la misma lógica. La hegemonía no debiera convertirse en un sistema cerrado de control cultural e ideológico ejercido por los grupos dominantes. Existe, en cambio, como un elemento necesario en la generación de una “conciencia contradictoria” —lo que abarca una gama de actitudes, desde una pasividad aparente hasta la resistencia abierta—, lo cual es un rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada.⁵¹ Semejante conciencia contradictoria caracteriza a las culturas en relaciones de apropiación de los excedentes y en relaciones definidas por género y edad, raza y sexualidades. Por último, debe quedar claro que la cultura no es un inventario estático de costumbres particulares o modos de comportamiento y pensamiento. En cambio, la cultura comporta formas en las cuales prácticas y sistemas de creencias específicos están implícitos en las relaciones sociales reales y son experimentados en ellas. Como estas relaciones cambian, las transformaciones se dan en el corazón de la cultura.⁵² Esta concepción de la cultura —elaborada de varias maneras en los ensayos de este volumen— toma en cuenta cuestiones de poder y relaciones y procesos de producción (y reproducción) en la sociedad, y también sitúa esta categoría como un elemento constitutivo integral del proceso histórico.

Esto me lleva a la cuestión de la condición de agente de los seres humanos y a la estructura social. Más allá de los dualismos del individuo y la sociedad engastados en las tradiciones clásicas de la teoría social, la condición de agente (*agency*, o la construcción de la historia y del mundo social por sujetos humanos) y la estructura (o las condiciones y circunstancias en que tal hacen) deben entenderse como partes de un proceso que las presupone recíprocamente.⁵³ Como nos recuerda Pierre Bourdieu, necesitamos escapar de la tendencia a ver las estructuras “como realidades dotadas de una eficacia social, capaz de actuar como agentes responsables de las acciones históricas”.⁵⁴ Las estructuras sólo existen como propiedades que estructuran los sistemas sociales, propiedades que ponen límites y presiones a la acción humana. Proporcionan las condiciones para y son el resultado de las prácticas humanas. Por otra parte, también hay una necesidad de cuidarse de caer en la idea de que los sistemas sociales son resultado de una amalgama de intenciones humanas discretas o libre creatividad humana. La actividad humana discrecional que constituye un sistema social es el proceso de prácticas humanas que se escenifican en condiciones no siempre bajo control de los seres humanos. Además, este proceso a menudo se ve interrumpido por las consecuencias involuntarias de la acción humana, lo que Anthony Giddens describe (de manera 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”.⁵⁵ Los textos de *Pasados poscoloniales* separadamente trabajan la relación entre estructura y condición de agente, trabajo que se basa en un diálogo entre historia-etnografía y teoría-metodología, y que involucra una interrogación mutua de concepto y evidencia.

LECTURA DEL COLONIALISMO

Pasados poscoloniales hace una revisión de las culturas coloniales y relea las imaginaciones imperiales, reconociendo que las complejas herencias —de complicidades conceptuales e imperativos categóricos— de colonia e imperio forman parte en gran medida del aquí y ahora. Esto puede sonar a verdad trillada y probada, pero no hay que precipitarse a aceptar que la presencia de tales herencias es siempre visible desde ya para nosotros. Pues me doy cuenta de que *poscolonial*, como término, puede tener connotaciones de una etapa de la historia que marca un rompimiento con la era precedente del pasado, el colonialismo.⁵⁶ Reconozco también que las influyentes imaginaciones de las políticas contemporáneas de la cultura se basan precisamente en la premisa de tal presunta ruptura, lo cual comporta proclamas implícitas y explícitas según las cuales un compasivo orden poscolonial ha emergido tras el fin de imperios malévolos y una humanitaria sensibilidad multicultural ha reemplazado las crueldades de los corruptos colonialismos. No se trata únicamente de que tales fantasías animan la hábil mercadotecnia de “paquete de primitivismo” de la película *Danza con lobos* (*Dances with Wolves*) de Kevin Costner. También se trata de que en los reportajes de los medios masivos de comunicación de la Guerra del Golfo, arrogantes imaginaciones imperiales —caracterizadas por un trillado tropo tras otra gastada metáfora sobre los árabes y el islam—, se disfrazaban generalmente de imperativos estratégicos de democracia y libertad en un mundo de donde se había exorcizado a los imperios europeos y a la guerra fría.⁵⁷ Y así los ostentosos banderines de la liberación desplegados por el capital multinacional aplastan cada vez más a las ondeantes banderas de la independencia izadas por las naciones del Tercer Mundo, al proclamar que la colonia y el imperio son cosas del pasado.

No obstante, hablo aquí de las imaginaciones imperiales y construcciones coloniales que perduran en las historias y en la histeria del nacionalismo hindú en la India, que modulan los mitos y modelos de la hombría mestiza en México, que definen los sueños y deseos del eurocentrismo de los colonos en Argentina y que animan la magia y los misterios de la nación multirracial en Brasil. La lista puede alargarse a placer. Sin embargo, algo bastante más importante que la simple compilación de semejante inventario, es la necesidad de aceptar que no hay una cura por la palabra o la escritura de estas modulaciones de la colonia y beneficios del imperio. Después de todo, las formas más tolerables que toman estas complicidades hoy en día son las varias modernidades accidentadas y contradictorias que constituyen las condiciones de nuestro pensamiento (o pensamientos) y forman la base de nuestro ser (o seres). Tal reconocimiento no es un aval para el fracaso. Muy al contrario. Tanto una necesaria política del pasado como una adecuada política del presente, me parece, necesitan interrogar la añeja dialéctica de imperio e ilustración y cuestionar la extensa dinámica de raza y razón que sigue moldeando nuestras formas de

conocimiento en la colonia y la metrópoli. Los ensayos en *Pasados poscoloniales* dan un pequeño paso hacia pensar a través de las muchas ambigüedades de lo poscolonial como una categoría.

En los últimos años, hemos presenciado profundas revisiones en los análisis de las estructuras imperiales y las culturas coloniales. Los desarrollos clave en esto han seguido dos caminos principales: por un lado, hay elaboraciones de teorías del discurso colonial que emergieron originalmente desde el interior de las lizas de los estudios literarios y de la crítica cultural, pero que ahora se extienden a las disciplinas de la antropología y la historia (así como otros campos); y, del otro lado, vemos exámenes de las culturas coloniales y exploraciones de las posiciones imperiales que han tenido un papel clave en los proyectos teóricos y énfasis analíticos de las antropologías históricas (y en versiones de las historias etnográficas también). Estos desarrollos no han sido ajenos entre sí. “Los géneros se están confundiendo”, ha hecho notar recientemente Clifford Geertz. De hecho, los estudios del colonialismo han sido centrales en el trabajo interdisciplinario que “casi [ha] creado un campo postdisciplinario para las humanidades, en el cual las historias, los estudios culturales, las políticas culturales, las narraciones y las etnografías se intersecan todas y quedan todas expuestas a los desafíos”.⁵⁸ Al mismo tiempo, también existen diferencias clave en los proyectos de los estudios literarios y los esfuerzos dentro de la historia y la antropología: concebidos a grandes rasgos, aquéllos han llevado el colonialismo a la cultura, mientras que éstas han llevado la cultura al colonialismo.

No es éste el lugar para un examen detenido de estos desarrollos. Aquí destaco, empero, algunos de los énfasis más sobresalientes en estos proyectos que dejan sentir su influencia en los temas más amplios que se presentan a lo largo de este libro. Comienzo por *Orientalism*, de Edward Said.⁵⁹ Mucho más que cualquier otro trabajo individual, este estudio fundamental y polémico ha destacado de manera crítica las muchas vinculaciones mutuas entre colonialismo e imperio europeos y conocimiento y poder occidentales. Mientras *Orientalism* de ninguna manera agota el campo de los análisis literarios y estudios culturales de la representación o representaciones imperiales y el discurso o discursos coloniales, ofrece una útil puerta para agrupar y anclar esta discusión.

Antes de la publicación de *Orientalism* en 1978, ya había varios estudios de las imágenes europeas de los pueblos no europeos. Estos trabajos habían identificado varios estereotipos:

... desde monstruos en los márgenes de los mapas y mujeres de colgantes pechos en los relatos medievales y renacentistas, hasta los salvajes nobles y pérfidos de los viajes de la Ilustración y decimonónicos; desde los simiescos caníbales de las tribus primitivas y los decadentes déspotas de

las civilizaciones asiáticas, hasta representaciones, vigentes hoy en día, como las de los fanáticos árabes del terrorismo de periódico y las pasivas y seductoras mujeres del turismo de Asia.⁶⁰

Mientras estas imágenes, de varias maneras rebajadas y pintorescas, seductoras y amenazadoras, gozaban del prestigio de su procedencia de culturas coloniales y siguen rampantes en los medios masivos de comunicación en la actualidad, gran parte de los primeros trabajos acerca de semejantes representaciones europeas distorsionadas, como sugiere Nicholas Thomas, tendía a ser “documental, más que crítico o analítico”, de manera que a menudo un conjunto intrigante de ejemplos se presentaba, pero sus “afiliaciones discursivas y epistemologías subyacentes” frecuentemente se pasaban por alto.⁶¹ Igualmente, la mayor parte de los exámenes sobre *Orientalism* parecen haberse apegado a las propias observaciones preliminares del autor sobre su aplastante sentimiento de soledad intelectual al escribir su libro, para dar por sentado la extrema singularidad de la voz y visión de Said, dejando de lado que hubo en ese tiempo otras intervenciones críticas que trataban de articular preocupaciones relacionadas, temas vinculados.⁶² Dicho esto, *Orientalism* aprovechó pero también superó los primeros trabajos sobre las imágenes de los reinos no europeos —y otras preocupaciones críticas relacionadas— al armar una persuasiva argumentación para considerar la fabricación textual sistemática del Oriente dentro los intersticios entrelazados del conocimiento europeo y el poder occidental. Edward Said ha cambiado irremediabilmente las bases del debate analítico y la discusión política acerca de las representaciones coloniales de los pueblos colonizados, desde poner al descubierto los singulares sesgos de determinadas plasmaciones, hasta desentrañar los más recónditos fondos de la dominación discursiva, destacando asimismo las cercanas complicidades entre las primeras imaginaciones imperiales y las versiones académicas contemporáneas del Oriente.

Un trabajo tan fieramente polémico y deliberadamente provocador como *Orientalism* no podía menos de tener sus propias grietas, silencios y tensiones teóricas. Aparte de las críticas trivializadoras y lecturas minimizadoras, los comentarios críticos caracterizados por un compromiso ético con este estudio fundamental de Said han señalado su tendencia a homogeneizar tanto el campo como el tenor de las representaciones de los mundos no europeos.⁶³ Por una parte, esto da implícitamente una importancia excesiva a la eficacia del poder colonial, minimizando la dinámica contradictoria y contingente del imperio que era conducida por complejas articulaciones de clase y género, raza y sexualidad. Por la otra, deja poco lugar a la condición de agente y las contestaciones de los colonizados que dan forma a los proyectos coloniales. De diversas maneras se han tratado de superar los problemas que surgen de las cosas que Said deja de lado o destaca en su análisis, tanto en el trabajo histórico y antropológico —acerca de lo cual hablaremos más adelante— como en los estudios literarios y culturales.

A lo largo de los últimos veinte años, teorías críticas del discurso colonial y lecturas combativas de las representaciones occidentales —junto con preocupaciones por cuestiones de terrenos y propiedad, y la mercadotecnia de una etiqueta híbrida— han ayudado a forjar un nuevo campo de crítica literaria poscolonial en las arenas metropolitanas y provincianas de la academia. Desafíos más amplios a análisis eurocéntricos, versiones clave de crítica teórica, y las apasionadas energías de *Subaltern Studies*, todos han llevado un papel importante en esto. En este nuevo campo, las implicaciones y limitaciones, fortalezas y debilidades de *Orientalism* han sido negociadas y trabajadas de varias maneras, extendidas y superadas por estudios de una gran variedad en cuanto a sus orientaciones teóricas y preocupaciones empíricas. Al construir las tesis centrales de *Orientalism*, Edward Said combinó los tempranos énfasis foucaultianos sobre las determinaciones mutuas del conocimiento y el poder con la concepción gramsciana de hegemonía, con lo que conjuntó, de manera ecléctica pero deliberada, influyentes corrientes de pensamiento antihumanista con formas de entender el poder que ponían en un primer plano la condición de agente de los seres humanos.⁶⁴ Se puede decir que estudios recientes dentro del campo emergente de la crítica poscolonial han sido más conscientes de los problemas de consistencia al combinar diversas perspectivas teóricas, ya sea que unan a Freud, Foucault y Fannon por medio de la mediación de Lacan, ya sea que pongan en la misma yunta una escritura radical desconstruccionista con lecturas estratégicas de *Subaltern Studies*.⁶⁵ Además, importantes intervenciones aquí han cuestionado de varias maneras la ética de otorgar una eficacia indudable a los proyectos coloniales, en particular mediante un enfoque de la “ambivalencia” inherente del discurso colonial y la perturbadora “imitación” de los sujetos coloniales, aunque colonia e imperio sigan siendo a menudo mostrados como esfuerzos monolíticos en el campo de la teoría poscolonial.⁶⁶ Por último, otros estudios críticos se han servido de materiales históricos para rastrear la interacción entre construcciones, institucionalizaciones y sedimentaciones de las fronteras raciales, identidades de género, subjetividades sexuadas y divisiones de clase al profundizar en las imaginaciones imperiales, culturas coloniales y ubicaciones poscoloniales. Las intersecciones entre ciertas corrientes de estudios literarios poscoloniales contemporáneos y varios acentos dentro de etnografías históricas recientes del colonialismo se vuelven patentes aquí.⁶⁷

Colonia e imperio no son temas nuevos en antropología e historia. Si la existencia de colonias hizo posible la antropología, los privilegios del imperio dieron forma a las predilecciones abrumadoramente eurocéntricas de la historiografía moderna en contextos occidentales y no occidentales. Aparte de algunas excepciones, los primeros esfuerzos etnográficos descuidaron la historia y obviaron el colonialismo al ubicar al nativo en lo que Bernard Cohn ha llamado atinadamente la “tierra encantada del estructuralismo-funcionalismo”, una tendencia que persistió en esta disciplina al fundir su objeto de investigación en el molde del irredento otro, al que siempre se le negaba la contemporaneidad del tiempo.⁶⁸ Hasta después

de lo que nos interesa considerar, la mayor parte de la escritura de la historia de la metrópoli tendía a leer los remotos pasados de los territorios imperiales como meras notas a pie de página de las historias europeas, y varias historias moldeadas en los países colonizados y nuevas naciones en el Tercer Mundo se contemplaron y perfilaron en la irrevocable imagen de un occidente progresista.⁶⁹ Con nuevos disfraces, estas persistentes imaginaciones y resistentes concepciones siguen engañando y seduciendo (llevando una vida encantada en la academia y fuera de ella), pero también ha habido cambios significativos en la historia y la antropología en décadas más recientes.

En un clima más amplio de críticas radicales a las disciplinas establecidas, los años sesenta y setenta presenciaron cómo temas de la colonia y cuestiones del imperio hicieron una aparición crucial en el escenario de la antropología. En esto, hubo dos esfuerzos cruciales entrelazados: los debates críticos sobre las conexiones y complicidades entre la práctica de la antropología y los proyectos coloniales;⁷⁰ y los análisis del funcionamiento de las economías coloniales y exámenes del desenvolvimiento de la dinámica capitalista de las naciones del occidente de Europa y de América del Norte en la formación del mundo moderno, análisis y exámenes que recibieron de diferentes maneras la influencia de la economía política marxista, la teoría de la dependencia y el marco de los sistemas mundiales.⁷¹ En cuanto a la escritura de la historia, desde hace unas cuatro décadas, en las naciones recién independizadas y dentro de las arenas académicas occidentales, los historiadores empezaron a construir detallados relatos de sistemas económicos particulares generados por el colonialismo y estructuras sociales específicas formadas bajo el imperialismo, también enfocándose —junto con los antropólogos— en las reacciones de los colonizados a las obras de las instituciones imperiales y el poder colonial.⁷²

Hubo gran cantidad de valioso trabajo producido dentro de estos esfuerzos, pero también se vio limitado por algunos de sus supuestos centrales y preocupaciones clave. A riesgo de exagerar un poco y también de ignorar ciertas excepciones, diré que la mayor parte de estos estudios veían al colonialismo como un paquete, una estructura sumamente articulada y un sistema inherentemente coordinado de explotación económica, control social y dominación política. En consecuencia, en estos análisis la irrevocable trayectoria del poder colonial impulsaba las acciones de los colonizadores en una dirección definitiva, y la lógica forzosa de los procesos coloniales gobernaba la condición de agente de las poblaciones colonizadas que se veían como colaboracionistas de la autoridad imperial o que reaccionaban en contra de ésta.⁷³ En este trabajo académico, en lo demás diverso, apenas se reconocían las elaboraciones del colonialismo como un proceso cultural contradictorio, contestado y contingente —inherentemente modulado por el poder— que se construía en el tiempo, caracterizado por intereses encontrados, energías en lucha, agendas múltiples y recursos aportados en común por los agentes

coloniales en sus diferentes posiciones y por los sumamente diferenciados pueblos colonizados. De hecho, aquí se plasmó al colonialismo como algo a la vez homogéneo y monolítico. Si las tensiones entre los diferentes agentes coloniales se llegaban a reconocer, se veían como foco de leves perturbaciones ocasionales en la tersa superficie del poder imperial, muy alejadas de la dinámica del núcleo de los proyectos coloniales. Por ello, apenas sorprende que, con muy pocas excepciones, tales lecturas y versiones de los imperativos imperiales hayan prestado poca atención a los símbolos y prácticas, las fronteras y contradicciones de los pueblos euroamericanos —misioneros, administradores, comunidades de colonos— en las localidades coloniales.⁷⁴

El regreso crítico en los últimos años a los proyectos imperiales y procesos coloniales en la etnografía y la historia se ha construido a contrapelo de estos supuestos dominantes, anteriores. Algunos aspectos de esta revisión pasaron a un primer plano en los años setenta, en los escritos antropológicos influidos por la teoría marxista que ubicaba las representaciones sociales de grupos marginales dentro de campos más amplios de relaciones económicas y poder cultural en los foros del Tercer Mundo. Por ejemplo, June Nash y Michael Taussig exploraron las prácticas de los mineros de estaño en Bolivia, en términos de sus apropiaciones encontradas de símbolos del poder económico “gringo” (raza blanca, lo estadounidense) y sus representaciones críticas de metáforas de relaciones dominantes capitalistas, donde el diablo aparecía como el *Tío* (in)justo que usaba un sombrero de *cowboy* y fumaba ostentosamente un cigarro (¿Marlboro?), y donde había una interacción creativa entre orientaciones de valores de uso y objetivos de valores de cambio.⁷⁵ Estos escritos señalaban hacia la necesidad de examinar las formas de vida y prácticas cotidianas de los pueblos colonizados y sujetos (neo)imperiales, no sólo como meras reacciones a los proyectos coloniales y procesos capitalistas, sino más bien como compromisos contenciosos dentro de complejos campos, donde tales relaciones y campos han sido definidos por encuentros, ubicados históricamente y estratificados culturalmente, entre las tradiciones imperiales, euroestadounidenses, y modernidades coloniales, no occidentales.⁷⁶ Mientras éstos fueron importantes énfasis, a lo largo de los últimos quince años la lógica de tales formas revisadas de entender la colonia y el imperio ha sido llevada bastante más lejos, lo cual presento a continuación como una serie de proposiciones entrelazadas.

Las nuevas etnografías e historias de que tratamos han pensado a través de postulados de estructuras coloniales omnímodas y sistemas imperiales todopoderosos, al explorar la ubicación contradictoria de diversos agentes y agendas encontradas en la creación de culturas coloniales de gobierno. Esto ha involucrado discusiones de las representaciones y prácticas, las fronteras y contradicciones de agentes imperiales, comunidades de colonos y misioneros evangelizadores en las colonias. En pocas palabras, ha habido exámenes de los símbolos y prácticas no sólo de las poblaciones colonizadas, sino también de los

pueblos colonizadores. No es de sorprender que tales estudios hayan revelado las persistentes grietas y las críticas divisiones entre los diferentes agentes del colonialismo, diversas agendas del imperio. Se ha intentado borrar estas grietas mediante las mitologías raciales y los estilos de vida “caseros” de los colonizadores, pero en otros contextos estas divisiones también se han resaltado en las representaciones diarias y prácticas cotidianas de estos grupos.⁷⁷

De ahí que el colonialismo no pueda seguir siendo visto como una empresa monolítica, un proyecto sin fisuras y homogéneo. Lo que está en juego aquí no sólo son las variaciones en las empresas coloniales y ejercicios imperiales de las diferentes naciones y épocas, las cuales presentan diversas formas de producción e intercambio, distinciones importantísimas que habían sido reconocidas en estudios académicos anteriores. Más bien, las etnografías e historias recientes han revelado que un proyecto colonial singular a menudo podía ser llevado a cabo por agendas encontradas y visiones discordes de la colonia y el imperio de grupos e intereses que poseían diversas posiciones.⁷⁸

Todo esto ha implicado adicionalmente que se hayan llevado a cabo detenidos análisis de la relación entre la metrópoli y la colonia. Cada vez resulta más claro que había paralelos, conexiones y complicidades entre los esfuerzos por disciplinar y normalizar a los grupos de súbditos en la nación de origen y los intentos por civilizar y controlar las poblaciones de súbditos en las colonias.⁷⁹ Un corolario de esto ha sido el reconocimiento cada vez mayor de que los impulsos del imperio y sus refundiciones en las colonias provocaron cambios en el corazón de los órdenes metropolitanos occidentales y claros reconocimientos de la amplia naturaleza del poder colonial que involucraba la influyente dialéctica de Renacimiento y raza, y de Ilustración e imperio.⁸⁰ Esto ha llevado a variados análisis de los muchos modos y diversas formas que comportan los procesos de colonización. Ha habido notables estudios de la colonización del espacio, la lengua y el cuerpo;⁸¹ exámenes críticos de los viajes por los imperios, las exhibiciones y su orden y las colecciones en museos;⁸² hábiles análisis de escritos europeos, discursos coloniales y representaciones imperiales;⁸³ y sorprendentes estudios sobre sexualidades, raza y el deseo en las épocas de los imperios.⁸⁴ Las culturas engendradas por el colonialismo han hecho una impactante aparición en el escenario de la historia cultural y la etnografía crítica.

De varias maneras, este énfasis ha aportado un valioso correctivo a la espectacular materialización del concepto abstracto de un impersonal sistema capitalista mundial o la inmensa monumentalización de estructuras coloniales abstractas, cada cual con sus propias dinámicas subterráneas e inexorable lógica, lo cual ha caracterizado a varios influyentes escritos en estos campos.⁸⁵ Al mismo tiempo, poner las

cuestiones de cultura en primer plano no debe considerarse que implica descartar las cuestiones de la economía política y los aspectos del poder del Estado. Más bien, varios estudios significativos en este nuevo género sugieren la importancia de profundizar en la fluida interacción e intercambio constante entre las representaciones y prácticas culturales, los procesos de economía política, las estrategias del imperio y los imperativos de la formación del Estado en la metrópoli y la colonia.⁸⁶ Aquí no hay un privilegio a priori otorgado a cualquiera de estos campos heurísticos sobre la base de la metateoría.⁸⁷ En cambio, las determinaciones mutuas de estas arenas analíticas se articulan mediante historias y etnografías que se abstienen de usar marcos rigurosamente formales y evitan los planos resueltamente abstractos.

Tales formas de entender la cultura y el poder, calificadas y matizadas, se unen estrechamente a reconocimientos clave de que los términos y procesos de la colonia y el imperio fueron modulados de varias maneras por la participación del género. Desde los estilos de vida de las comunidades de colonos euroestadounidenses hasta la política de las representaciones coloniales, desde las divisiones entre los colonizadores hasta las variedades de intercambios materiales, colecciones museográficas y exhibiciones y su orden, desde las implicaciones mutuas de la metrópoli y los márgenes hasta la colonización de lenguas y cuerpos, desde las tensiones del imperio hasta las implicaciones de la civilidad colonial, y desde las ubicaciones contradictorias de los agentes coloniales en los puestos de avanzada del imperio hasta las complejas fabricaciones de las cartografías imperiales —que definían espacio(s) de vida salvaje y tiempo(s) de modernidad—, estas diferentes dinámicas y diversas dimensiones de las culturas del colonialismo fueron delineadas por la intervención crítica del género y estructuradas por éste.⁸⁸ Aquí, abstracciones intemporales relativas a sexualidades racializadas y deseos coloniales han sido reveladas como bosquejos sesgados e imágenes coloreadas, e influyentes combinaciones de Freud y Fannon se han reexaminado mediante relecturas del corpus de Foucault y revisiones de los archivos coloniales.⁸⁹ La interacción entre raza, clase y género —categorías clave que pierden su fuerza crítica cuando se les invoca ritualmente como la santísima trinidad de la política liberal de izquierda— ha adquirido nuevos significados mediante sus elaboraciones dentro de los campos coloniales y terrenos imperiales.⁹⁰

Los ensayos de *Pasados poscoloniales* abordan estas cuestiones de culturas coloniales y aspectos de proyectos imperiales de diversas maneras. El volumen abre con el importante ensayo de Bernard Cohn acerca de la construcción y representación de la autoridad británica en la India colonial. Publicado por vez primera en la polémica compilación editada por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, a través de este ensayo trasluce el sello característico de la fundamental obra académica de Cohn.⁹¹ Durante largo tiempo, este incansable aventurero académico ha abierto nuevos campos de investigación. A principios de los años cincuenta, cuando los énfasis dominantes en la antropología del sur

de Asia recaían en estudios de las aldeas, Cohn se atrevió a estudiar una casta intocable en el norte de la India.⁹² Un poco después, en contra de los supuestos intemporales que caracterizaban a dicho campo, Cohn volvió la mirada hacia el desarrollo de una mezcla distintiva de antropología e historia. De los años sesenta a los ochenta, mediante una serie de notables escritos —en particular sobre leyes y contratos modernos y las costumbres y cambios de la India, y sobre conocimientos coloniales y lenguajes imperiales—, Bernard Cohn desafió la persistente separación en el medio académico sudasiático entre el estudio histórico del dominio colonial y el análisis antropológico de la sociedad indígena.⁹³

En su ensayo en este volumen, este notable antropólogo-historiador profundiza en las cuestiones de formación de culturas coloniales de gobierno que hemos examinado atrás. Con un hábil movimiento entre exámenes de las costumbres mogoles y análisis de las construcciones británicas, Cohn traza los contornos de la constitución cultural de un lenguaje ritual de autoridad colonial a fines del siglo XVIII y principios del XIX, hasta la gran rebelión de 1857, un extenso levantamiento civil y militar en contra del poder colonial que estuvo a punto de destruir al gobierno de la East India Company. Esto proporciona el escenario para un examen de la transformación y consolidación de la “constitución cultural-simbólica de la India británica”, mediante formaciones distintivas de lenguajes imperiales de rito y poder en las dos décadas tras los sucesos de 1857 y la toma en 1858 por parte de la monarca británica del gobierno de la India. El interés principal de Bernard Cohn en este ensayo es la Asamblea Imperial de 1877, celebrada para proclamar a la Reina Victoria emperatriz de la India. La figura imperial clave aquí fue Lord Lytton, virrey de la India. En cuanto al reparto de actores indios, el papel principal fue dado a los príncipes indios que eran considerados como la “aristocracia natural” del subcontinente, pero la asamblea también presentaba otras categorías de indios, incluyendo “caballeros nativos”, terratenientes y editores y periodistas. Mediante un detenido análisis de este acto, Cohn desentraña la sociología colonial del conocimiento, las cartografías imperiales de espacio y precedencia, y las persistentes genealogías de las costumbres británicas y la conducta india. De hecho, siguiendo las mejores tradiciones de la historia cultural y de la etnografía histórica, bajo la batuta de Cohn un acto singular se convierte en el medio para interrogar los supuestos dominantes de la cualidad de dado del poder colonial, al revelar sus complejas fabricaciones, subrayando la importancia de interesarse en los rituales de los gobernantes y las representaciones del gobierno, y destacando la necesidad de conjuntar las historias metropolitanas con los pasados coloniales como partes de un campo analítico interconectado. No se trata sólo de que la Asamblea Imperial de 1877 se haya convertido en un modelo para ritos similares de autoridad imperial. También se trata de que, entendido como una metáfora para la organización del poder, este acto sirvió para generar significados implícitos y encarnaba formas que han seguido escenificándose de maneras complejas y diferentes en la política del nacionalismo indio, desde las primeras reuniones de los

nacionalistas a fines del siglo XIX, hasta los rituales de gobierno del Estado indio independiente en la segunda mitad del siglo XX.

Una preocupación por la representación también caracteriza los otros tres textos en la sección “Lectura del colonialismo” en este volumen. Además, estos ensayos de Ranajit Guha, Lata Mani y Tanika Sarkar, de formas inherentemente distintas, examinan las cuestiones de la representación en la escritura, las densas versiones y diversas lecturas de los discursos coloniales e inscripciones indígenas. “La prosa de la contrainsurgencia” de Ranajit Guha, tiene un lugar destacado. Sin alejarse de Cohn pero con acentos bastante diferentes, la obra de Guha ha extendido el espíritu iconoclasta de una crítica convincente a estilos establecidos de escritura de la historia y de la investigación etnográfica en el sur de Asia. A partir de su magistral estudio, escrito hace cuarenta años, de los orígenes ideológicos de las construcciones británicas de tierra, propiedad y orden en los asentamientos rurales del oriente de la India durante el siglo XVIII, hasta su reciente libro de ensayos, centrados principalmente en las modalidades del poder colonial, publicado en 1998, los textos de Guha siempre han desbrozado novedosos terrenos de análisis.⁹⁴ Por otra parte, es de sobra conocido que Ranajit Guha fue una presencia central en la formación del proyecto de *Subaltern Studies*, llevando un papel clave en la edición de los primeros seis tomos, y que desde entonces ha continuado su asociación al proyecto. Al mismo tiempo, a menudo se pasa por alto que el estudio fundamental de Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, ha sido una pieza crítica en la definición de los primeros énfasis de *Subaltern Studies*, y en la formación de agendas más amplias de una generación más joven de historiadores del sur de Asia.⁹⁵ En este libro, Guha delinea las formas clave de la conciencia rebelde de los campesinos y de los intentos insurgentes de los subalternos en la India decimonónica, mediante una vivaz interacción entre análisis históricos, formas de entender de la antropología y la teoría literaria, un diálogo crítico que marca un hito en la historiografía india.⁹⁶

El ensayo de Guha en *Pasados poscoloniales* es un texto complementario de sus investigaciones sobre la insurrección campesina en la India colonial. En *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Guha estableció rigurosamente que las insurrecciones campesinas eran movimientos motivados y conscientes por parte de las masas rurales sudasiáticas. Las preguntas que plantea este intrépido historiador en el ensayo que publicamos, quizá no de la extensión que se quisiera, pero igual de incisivo que el resto de su obra, son las siguientes: ¿Por qué los escritos históricos persisten en presentar estas insurrecciones como puramente espontáneas y sucesos totalmente aislados? ¿Por qué los modos específicos y formas distintivas de la conciencia campesina se ven una y otra vez exorcizadas de la

historia? “¿Cómo llegó la historiografía a tener esta ceguera tan particular y por qué nunca ha encontrado una cura?”

Según Guha, tres tipos de discurso constituyen el *corpus* de la escritura histórica sobre la insurgencia campesina en la India colonial.

Éstos pueden describirse como *primarios*, *secundarios* y *terciarios*, según su orden de aparición en el tiempo y su filiación. Cada uno de ellos se diferencia de los demás por el grado de identificación formal o reconocida (en oposición a real o tácita) con un punto de vista oficial, por la medida de su distancia con respecto al suceso al que se refiere y por la relación de los componentes distributivos y de integración en su narración.

En lugar de aceptar los sesgos de estos escritos como dados, Guha construye lecturas críticas de documentos oficiales que fueron escritos inmediatamente después de insurrecciones campesinas (discurso primario), de los productos procesados de memorias y relatos (discurso secundario) que refundían los materiales suministrados por el primer nivel, y de las narrativas de la historia que se encuentran alejadas de los sucesos de insurgencia en cuanto a sus afirmaciones de objetividad (discurso terciario). Mediante un intenso diálogo con los métodos de la lingüística estructuralista, Guha desentraña magistralmente los principios de construcción de estos diferentes cuerpos de escritos, sugiriendo caminos futuros para nuevas visitas al archivo colonial, y revelando las muchas complicidades mutuas de estos diversos discursos cuando borran la conciencia de los campesinos y descartan las insurrecciones de los subalternos en cuanto signos de la historia con significado propio.⁹⁷

El ensayo pionero de Lata Mani se ocupa de cómo los signos de género se moldean y estructuran en la historia, específicamente la constitución de las mujeres como un signo de la tradición hindú. Mani describe cómo los debates masculinos sobre las condiciones de las mujeres hindúes proliferaron durante el régimen colonial. En las primeras décadas del siglo XIX, estos debates tomaron la forma de argumentos acerca de la *sati* (la costumbre por parte de una devota esposa hindú de quemarse viva en la pira funeraria de su esposo) y del infanticidio de niñas. Más tarde, estos debates emergieron en la forma de diálogos sobre las cuestiones de matrimonio de niñas, la condición de las viudas, el efecto del encierro de las mujeres y el estado de su educación. Al mismo tiempo, a pesar de toda esta supuesta preocupación por las mujeres, estas discusiones y debates no les ofrecían una voz como sujetos, negando además que poseyeran una condición de agente histórico. Lo que se destacaba en lugar de ello era la debilidad e ignorancia de las mujeres, lo que las hacía completas víctimas de parientes varones dominantes, o de las maquinaciones de algún sacerdote. Esto no debe sorprendernos. Según Mani, lo que realmente estaba

sujeto a discusión en estos debates no eran las mujeres, sino los argumentos sobre su condición social y la legitimidad del poder colonial. A pesar de todas sus obvias diferencias, misioneros y administradores coloniales, liberales y conservadores hindúes, reformistas y nacionalistas, todos estos hombres participaban a partes iguales en la construcción de las mujeres como un signo de la tradición hindú: “En este proceso las mujeres llegaron a representar la “tradición” para todos los participantes: ya las vieran como las criaturas débiles, engañadas, que debían ser reformadas mediante la legislación y la educación, ya como las valientes valedoras de la tradición, que deben ser protegidas de esa legislación [...]”. Lata Mani fue una de las primeras participantes en el diálogo entre la historia y la crítica cultural, extendiendo las implicaciones de *Orientalism* de Edward Said a las historias sudasiáticas. Su detenida y crítica lectura del archivo colonial no sólo revisa de manera radical las formas de entender los procesos de “reforma social” de la India, sino que también sugiere importantes aclaraciones en las discusiones de género, lo doméstico, la sexualidad y la reforma en otros sitios imperiales, en otras localidades históricas diversas.⁹⁸

En el último ensayo de la sección “Lectura del colonialismo”, Tanika Sarkar construye una perceptiva lectura de la vida y el libro de Rashsundari Debi, una mujer del siglo XIX, delineando al mismo tiempo una toma fresca sobre las formas históricas de entender el colonialismo. Rashsundari Debi era una ama de casa de una familia terrateniente de casta alta de Bengala oriental.⁹⁹ Superficialmente, su vida era una vida notablemente ordinaria, cuya única característica extraordinaria era el hecho de que esta mujer, a quien casaron cuando tenía doce años —y que subsecuentemente crió a doce hijos—, aprendió sola y en secreto a leer y escribir, y a la edad de cincuenta y nueve años, cuando enviudó, publicó su autobiografía, *Amar Jiban* (Mi vida). No obstante, el interés de Sarkar en *Amar Jiban* no proviene del hecho de que este libro haya iniciado el género autobiográfico en bengalí, o porque sea uno de los primeros ejemplos de escritura femenina en esta lengua.¹⁰⁰ Más bien, Sarkar toma el desafío de lo ordinario de la vida de Rashsundari para desentrañar de manera imaginativa el entretejido del texto y la época de esta ama de casa del siglo XIX, cuya vida y escritura se ubica en la encrucijada de dos órdenes de patriarcado y dos articulaciones de los deseos de las mujeres. Fue dentro de los intersticios de su relación con la *bhakti* (adoración devocional del dios Krishna) vaishnava en la Bengala colonial y su reacción a un nuevo sistema de educación liberal en la región que incluía a las mujeres como un objetivo —refundiendo a profundidad ambos lenguajes y tradiciones—, que Rashsundari escribió su vida en su libro, creando un mundo imaginativo mediante una negociación de una gama de sentidos dados. Rebasando las escuetas relaciones binarias del colonizador y el colonizado, implícitamente interrogando las influyentes concepciones de un discurso colonial singular, homogeneizador y totalizador, el ensayo de Sarkar muestra que los procesos coloniales se escenificaban en las vidas cotidianas y arenas de todos los días, como pasados contingentes entre historias que se intersecan.¹⁰¹

REVISIÓN DE LAS NACIONES

El problema del nacionalismo es que rehúsa desaparecer. Alguna vez alabado como un notable logro de la historia occidental y de la Ilustración europea que fue debidamente exportado a las colonias, ahora los reportajes en los medios de comunicación y los análisis académicos del Primer Mundo (pero también en otros mundos) con frecuencia presentan al nacionalismo —junto con el conflicto étnico y la violencia religiosa, los cuales constituyen juntos una trinidad satánica— como el producto primordial del Tercer Mundo. Aquí el nacionalismo se convierte en un artículo durable y peligroso de los distantes y oscuros márgenes, que blande la amenaza —no muy diferente del mundo de las drogas latinoamericano y el vudú afrocaribeño— de destruir los órdenes racionales y las comunidades políticas democráticas del mundo occidental. Mientras valientes teóricos de un mundo feliz de culturas globalizadas hacen desaparecer como por arte de magia al nacionalismo, esta bestia regresa como un fantasma y vuelve a penetrar la plataforma transnacional por una puerta al fondo y al centro —pero también desde las piernas a derecha e izquierda— de este nuevo escenario de la historia. Es una ironía que en el Tercer Mundo de hoy en día, las invocaciones de nacionalismo y las evocaciones de cultura nacional a menudo sean una estratagema (y más) de los gobiernos autoritarios y regímenes populistas para avalar los nativismos y para engendrar ideologías fundadas en una retórica cultural de diferencia innata, donde estos nativismos e ideologías simultáneamente ponen como en un escaparate —aunque como representaciones en un espejo— los ideales del progreso histórico y los lenguajes de la edad adulta masculina como señales de un estado de madurez a imagen y semejanza de una modernidad occidental. Incluso cuando los bien intencionados defensores de un Estado secular tratan de separar un verdadero nacionalismo (democrático) de sus falaces versiones (autoritarias) en estas arenas, es una nación singular con una historia unitaria la que se convierte en la piedra de toque de la verdad, precisamente en los términos del discurso y las bases del debate que se cultivan asiduamente e instrumentan cuidadosamente por medio de variedades de la política fundamentalista.

No obstante, muy alejados de la singularidad y transparencia de una idea innata (o una lealtad primordial) y bastante distanciados de la pureza y verdad de una categoría trascendental (o una concepción inmaculada), los nacionalismos han seguido varios senderos en diferentes direcciones hacia muchos destinos. De hecho, a lo ancho de una gama de contextos específicos y campos determinados, los nacionalismos han elaborado amplias variedades de la práctica histórica y detallado diversas formas de acción cultural en la búsqueda de agendas y aspiraciones a menudo mutuamente contradictorias. Reparo en estas gastadas verdades debido a dos puntos de vista críticos que deben ser resaltados en el contexto de nacionalismos anti y contracolonialistas en el Tercer Mundo.¹⁰²

Los esfuerzos de grupos subalternos en la amplia liza de los nacionalismos anticolonialistas articularon su visión o visiones y libertad e iniciativa o iniciativas de independencia mediante marcos de sentido y lenguajes de lucha que a menudo rebasaban los fines y estrategias de una dirigencia nacionalista generalmente de clase media. Este exceso se extendió tanto a las versiones imaginarias de la nación como a la política radical del nacionalismo elaborada por iniciativas subalternas contracolonialistas. Pero esto no debe llevarnos a creer —paso al segundo punto ahora— que los nacionalismos dominantes conducidos por una élite de clase media en el Tercer Mundo eran meras réplicas de una forma modular de nacionalismo que había sido armado sin fisuras en Occidente, variaciones insulsas de un tema maestro de la nación no occidental como una comunidad imaginada desde Europa.¹⁰³ Pues los nacionalismos en la colonia no sólo reprodujeron, sino que más bien refundieron los principios ilustrados y las formas de conocimiento occidentales para traducir de manera creativa y transformar activamente los ideales de la nación soberana y el ciudadano libre, al plasmarlos —unciéndolos y colocándolos en un mapa— en términos de cautivadoras construcciones de la patria subyugada y el sujeto colonizado. Así, la nación podía ser imaginada como una comunidad en el campo interior de la cultura mucho antes de sus articulaciones formales en el campo de la política institucionalizada, y la nación podía ser elaborada de diversas maneras comunitarias.¹⁰⁴ Es verdad que llegó un momento en que estas diferentes imaginaciones comunitarias de la nación fueron suplantadas, como dice Partha Chatterjee, por una visión dominante del Estado moderno que sostenía la “forma única, determinada, demográficamente cuantificable, de la nación” como la única forma viable de comunidad dentro de su jurisdicción.¹⁰⁵ Lo que trato de demostrar es que la diferencia misma de las articulaciones de las naciones y nacionalismos en el Tercer Mundo desafían las concepciones eurocéntricas, singulares y unívocas, de estas categorías.

Está claro que estos pasos críticos y plurales para narrar la nación llegan a ser mucho más que dudosas afirmaciones de que “los dirigentes nacionalistas eran codiciosos, políticamente malévolos hacia sus antagonistas y opositores, y no obstante históricamente podían movilizar una retórica occidental (cristiana) de liberación redentora para separarse de los colonialistas y con ello alcanzar cierta especie de plataforma moral”, lo cual es visto por un comentarista latinoamericano como la contribución más importante de los críticos poscoloniales sudasiáticos al estudio de los nacionalismos del Tercer Mundo.¹⁰⁶ Los errores de las formas de entender estas cosas y la trivialidad de la teoría aquí de verdad resultan penosos —excepciones que confirman la regla—, más aún porque las afirmaciones muestran una ignorancia monumental de las complejas historias en juego e invalidan implacablemente el refinamiento teórico e implicaciones políticas de las discusiones sobre la nación y los nacionalismos en el sur de Asia. Al mismo tiempo, semejantes juicios sirven para recordarnos los peligros de lecturas selectivas (y singulares) y apropiaciones precipitadas (y superficiales) del trabajo académico reciente y sus innovadoras

teorías sobre la materia sudasiática. Volviendo a lo que tratamos, es imperativo que reconozcamos las versiones radicales de nación y nacionalismo(s) de las comunidades subalternas: pero también es importante que nunca dejemos de ser conscientes de los reciclajes de la dominación dentro de estas iniciativas.¹⁰⁷ Es crucial que apreciemos las marcas de diferencia de los nacionalismos tercermundistas que interrogan las concepciones eurocéntricas de la nación: pero también es crítico que comprendamos las grietas y capilaridades cómplices del poder dentro de los nacionalismos dominantes. En *Pasados pos-coloniales*, estas diferentes tareas quedan admirablemente ejecutadas en los ensayos de Shahid Amin, Partha Chatterjee y Sudipta Kaviraj.

Hemos notado que los primeros pasos de las historias desde abajo en la India presentaban varias exploraciones de las causas y trayectorias, las características y lenguajes de diversos movimientos contra-colonialistas de los grupos subordinados, exploraciones que en general se llevaban a cabo a niveles regionales y locales. En su esfuerzo ampliado, los ejercicios de *Subaltern Studies* efectúan un movimiento doble: van más allá de los estudios convencionales de movimientos campesinos y tribales centrados alrededor de su relación con el Congreso Nacional Indio; y rompen con tradiciones historiográficas que veían estos movimientos como expresiones directas de cambios “fundamentales” en la economía. Esto llevó a un primer plano exámenes de las formas y cultura y estilos de conciencia que definían el campo de la política de los grupos subordinados, destacando la necesidad de reconocer las variadas percepciones del Congreso Nacional Indio y su dirigencia, en particular de Gandhi y su mensaje, que eran moldeadas por los grupos subordinados, y de explorar los marcos de significado y relaciones de poder en las cuales estas visiones se engastaban.¹⁰⁸ Dos aspectos teóricos destacan aquí. Por una parte, los fines y métodos de los movimientos gandhistas eran amplios y tenían lugar de sobra para proporcionar un contexto adecuado para que los grupos subordinados condujeran sus iniciativas en sus propios lenguajes culturales. Por la otra, en el fondo de estos esfuerzos subalternos había un proceso cultural creativo de reinterpretación, apropiación y subversión de ideas, símbolos y prácticas que definían el campo del nacionalismo dominante —refundiciones mediante filtros de imaginaciones subalternas desplegadas por estos grupos según sus propios fines.¹⁰⁹

Esos énfasis analíticos se recogen en el ensayo de Shahid Amin, el cual examina cómo la idea del Mahatma (gran espíritu), atribuida a Gandhi, fue pensada y refundida en la imaginación popular en el distrito de Gorakhpur en el norte de la India, durante el mes siguiente de la visita de este dirigente nacionalista a la región en febrero de 1921. Este ejercicio se basa en el estudio de rumores asociados a Gandhi que fueron publicados en el semanario regional del partido del Congreso Nacional Indio, el *Swadesh*, y en otros diarios. Estas historias daban cuenta del poder para obrar milagros de Gandhi, y

describían lo que les sucedía a los que se oponían al Mahatma y al credo gandhista, en particular sus tabúes de bebida, fumar y comida. En la aldea de Nainpur (Azamgarh), un ternero que llevaba mucho tiempo perdido regresó a su corral gracias a una gracia del Mahatmaji; un hombre en la aldea de Danariya insultó a Gandhiji y por ello se le pegaron los párpados; el 22 de febrero de 1921, un renunciante llegó al pueblo de Godhbal y empezó a sacar bocanadas de su pipa de marihuana, pero cuando la gente trató de hacerlo entrar en razón insultó al Mahatmaji, y a la mañana siguiente todo su cuerpo apareció cubierto de excremento. Estas historias, afirma Amin, indican cómo las “ideas sobre el *pratap* [gloria] de Gandhi y la apreciación de su mensaje se derivaban de creencias y prácticas populares hindúes y de la cultura material del campesinado”.¹¹⁰ Además, el nombre del Mahatma (Gandhi) era usado en reuniones públicas y panfletos y llegó a vincularse inextricablemente a la noción de *swaraj* (libertad, independencia). La noción popular de la *swaraj* de Gandhi se diferenciaba de la concepción de *swaraj* de los dirigentes distritales del Congreso en Gorakhpur. Esta noción popular y campesina de la *swaraj* de Gandhi comportaba una especie de utopía campesina de impuestos limitados y rentas nominales. De manera similar, el grito de “*Gandhi Maharaj ki jai* [victoria a Gandhi]” cumplió la función de gritos de guerra tales como “*Bam Bam Mahadeo*”, para volverse un grito de arenga para la acción directa, donde tal acción obtenía su legitimidad de las supuestas órdenes de Gandhi-el-Mahatma. Los nacionalistas subalternos refractaron las ideologías y lenguajes de la clase media mediante el prisma de las culturas locales para reconstruirlos como imágenes e íconos familiares en los espejos de sus formas de entender.¹¹¹

Mediante lecturas bastante diferentes, Sudipta Kaviraj también destrivializa nuestras formas de entender el nacionalismo como una realidad histórica al colocarse fuera de la biografía y la historia que el nacionalismo dominante se da a sí mismo. Comienza por plantear una amplia pregunta de historia y teoría: ¿Cómo fue la India —la realidad objetiva de la historia de hoy que en realidad ha sido un objeto de invención— históricamente instituida por la imaginación nacionalista decimonónica? En un ensayo denso, caracterizado por un intenso encuentro entre las tradiciones filosóficas occidental e india, Sudipta Kaviraj, destacado filósofo político de la India, desentraña la estructura narrativa de una etapa temprana de la avasalladora “historia nacionalista del nacionalismo”. Kaviraj parte de un proyecto suyo más amplio acerca del mundo e imaginación de Bankim Chandra Chattopadhyaya, famoso escritor del siglo XIX.¹¹² Su ensayo, mordazmente sugestivo y sumamente provocador, cubre un amplio espectro, y plantea cuestiones críticas de la relación entre narración e historia, lenguaje e identidad, y comunidades “borrosas”, con las porosas fronteras y la comunidad “cuantificada” de la nación amarrada en un atadizo. En el sur de Asia como en Latinoamérica, en particular bajo el Estado autoritario (populista) de México y el régimen mayoritario (hindú) de la India, necesitamos pensar mediante estas preguntas al construir nuestras formas de entender las historias del nacionalismo y las genealogías de la nación.

La colaboración de Partha Chatterjee para este volumen está tomada de su estudio fundamental, *The Nation and its Fragments*, y pone bajo el reflector las conexiones entre género y nacionalismo.¹¹³ En su libro, Chatterjee aborda la influyente forma de entender la nación o naciones y nacionalismo o nacionalismos de Benedict Anderson, para hacer una pregunta aparentemente simple de implicaciones muy amplias: si, según Anderson, aceptamos que las “formas modulares” de la nación como una “comunidad imaginada” —caracterizadas por procesos que se centraron en un “capitalismo-matriz”— se elaboraron en el Nuevo Mundo y Europa y después se exportaron a las colonias, ¿qué quedó o ha quedado por imaginar de nación y nacionalismo para los pueblos de Asia y África?¹¹⁴ La respuesta de Chatterjee parte de materiales de la India colonial y poscolonial, en particular de la provincia de Bengala, no sólo para revelar las formas en que las “formas modulares” de la nación imaginada en Occidente se refundieron en las colonias, sino también para sugerir que el primer nacionalismo anticolonialista no se daba sólo dentro de los límites de una batalla política con el Estado colonial. Más bien, uno de los primeros pasos que dio el nacionalismo anticolonialista temprano fue dividir el mundo en un ámbito “espiritual” y uno “material”. Aquél era el espacio de la tradición y cultura de Oriente; éste el del Estado y la política de Occidente. En una tesis innovadora, Chatterjee afirma que mucho antes de que el nacionalismo anticolonialista saliera a dar la batalla política contra el Estado colonial, este mismo nacionalismo imaginó una nación soberana en el ámbito interior, “espiritual” de la cultura y la tradición.¹¹⁵

En su capítulo en *Pasados poscoloniales*, Chatterjee enuncia con claridad las implicaciones de estos argumentos desafiantes para la relación entre las categorías críticas de género y nación. En contra de las formas dominantes de entender las razones de la desaparición de la “cuestión de las mujeres” de la agenda nacionalista a fines del siglo XIX —recuérdese que la importancia de las cuestiones de género a principios de ese siglo se examina en el ensayo de Lata Mani en este libro—, Partha Chatterjee sugiere que esta “solución” de la “cuestión de las mujeres” se dio precisamente gracias a la buena fortuna que tuvo el nacionalismo al situar las agendas de género en un ámbito interior de soberanía, el reino “espiritual” de la nación, muy alejado de la liza de la competencia política con el Estado colonial. Desde luego, en lo que concierne a las mujeres, lo que se creó fue un “nuevo patriarcado”. Las ramificaciones de la amplia crítica de Chatterjee a las concepciones eurocéntricas de nación y nacionalismo, sus argumentos sobre las maneras en que corrientes significativas de nacionalismo anticolonialista definieron sus sentidos de nación, no sobre una identidad sino sobre una diferencia fundamental respecto a Occidente, y sus énfasis que llegan mucho más allá de un “excepcionalismo oriental” hasta nuevas formas de conceptualizar los fragmentos históricos y hacer borrosas las historias universales, se extienden de maneras críticas a los pasados de Asia y África, pero también a historias de Europa y del continente americano.

REFUNDICIÓN DE LOS MÁRGENES

Los márgenes comportan designaciones geométricas y supuestos lógicos. Los márgenes también son terrenos en disputa y categorías encontradas. Los márgenes son atributos del espacio social, sus fines. Los márgenes son también instrumentos del pensamiento crítico, sus medios. En estas páginas, los márgenes no se refieren solamente a pueblos desposeídos y grupos subalternos, sino también a ámbitos de conocimiento humano y arenas de la empresa histórica que han quedado subordinados por los esquemas académicos de las ciencias sociales y normalizados por diferentes disciplinas en las humanidades —estrategias y planos de conocimiento que de varias maneras han convertido la diferencia crítica en una uniformidad atolondrante y transformado una humanidad común en una alteridad exótica. En este libro, los márgenes son terrenos fluidos que han llegado a ser plasmados como arenas cerradas —calificadas de periféricas por estados de erudición, y postuladas como incuestionables por razones de gobierno— pero también son fronteras porosas que interrogan las afirmaciones centrales del conocimiento dominante y del poder ilustrado.

El impulso crítico de *Pasados poscoloniales* tiene la intención de cuestionar el influyente lugar y la insidiosa presencia de oposiciones omnímodas y antinomias autoritarias en las elaboraciones de las modernidades occidentales, coloniales y poscoloniales.¹¹⁶ Me refiero aquí a las oposiciones binarias entre ritual y racionalidad, mito e historia, tradición y modernidad, comunidad y Estado, la magia y lo moderno, emoción y razón y occidente y los demás. Estos conjuntos de oposiciones son en general homólogos entre sí, pero se expresan en varias permutaciones y diferentes combinaciones. Cada uno por separado y juntos, han formado el núcleo conceptual de las modernas tradiciones de la teoría social y política en la academia, en contextos tanto occidentales como no occidentales. Ahora bien, no hablo de la formación de un nativismo visceral o de la fabricación de otro humanismo superficial —esfuerzos que proclaman un rompimiento con gastadas y viejas oposiciones, sólo para reiterar las trilladas oposiciones binarias de siempre. Lejos de ello. El desafío a tales oposiciones avasalladoras y los esquemas teleológicos que generan, es un modo de resistir a los planos conceptuales que ofuscan, en voz de dos antropólogos desde África, “los muchos senderos imaginativos de las prácticas humanas”.¹¹⁷ Hay muchos caminos de herradura, ásperos pero llenos de sentido, del pasado y, de diferentes maneras, este libro destaca las distintas perspectivas tomadas de los márgenes de la historia.

Pensar mediante los márgenes es a la vez una aventura teórica y una empresa estratégica. Lo que está en juego aquí es la importancia de leer y escribir en contra de planos *ur* (primordiales) de la explicación histórica, que presentan el pasado —sucesos y épocas, edades y tiempos, pueblos y

lugares— como a la vez inherentemente irreversibles e intrínsecamente repetibles. En semejantes esquemas, el sentido y movimiento de la historia se deriva de fundamentos *a priori* y un *telos* (objetivo último) englobador. Estos fundamentos y este *telos* a menudo son dirigidos por las imaginaciones europeas, pero igualmente son elaborados por las formas modulares incesantemente repetibles de historias universales unívocas y homogeneizadoras. Con una ecuanimidad compartida y una superficialidad mutua, esos planos especifican la trayectoria de la historia a través de las culturas al montar casos históricos y etnográficos particulares, casos que se enuncian como episodios ejemplares que ilustran —al conformarse o desviarse de— los omnímodos esquemas de narraciones maestras del pasado que conducen al presente y tienden a la posteridad.

Poner de relieve la necesidad de escribir en contra de la influencia de semejantes planos no es un llamado a exorcizar la teoría. Más bien, es un llamado en contra de escribir “teoría” con mayúscula, lo cual allana el camino a su mayor consolidación. De hecho, hablo de la práctica analítica que entrelaza la teoría con la narración como un acto crítico de interpretación, un aspecto crucial del elocuente poder de los relatos. De lo que se trata aquí es de un sostenido diálogo mutuo entre concepto y evidencia, una interacción continuada y compartida entre las categorías y lo empírico. También se trata de los intentos por unir el campo de los hechos y la información al campo menos consciente de las imaginaciones populares. En suma, el “compromiso con la teoría” —para invocar el matizado examen de Homi Bhabha de cuestiones similares—¹¹⁸ no debe llegar al punto en que la teoría se convierta en una abstracción materializada de la realidad.

Además, esta escritura crítica desafía el privilegio otorgado a las formas modulares de la historia mediante dos procedimientos analíticos estrechamente conectados. En primer lugar, extiende los argumentos de Bakhtim sobre el desempeño lingüístico y discursivo a concepciones de prácticas sociales, subrayando que “la tarea de entender no equivale básicamente a reconocer la forma que se usa, sino más bien a entenderla en un contexto particular, concreto, a entender su sentido en un enunciado particular, es decir, equivale a entender su novedad y no a reconocer su identidad”.¹¹⁹ En segundo lugar, hay un claro reconocimiento aquí de que estos procesos de la producción de significados ocurren dentro de campos culturales definidos por relaciones de poder, y los significados constituidos dentro de la práctica social de varias maneras elaboran, negocian y subvierten las *formas* culturales que se enlazan de diferentes maneras a esquemas de dominación y autoridad.¹²⁰ De esta manera, no hay una sumisión al “fetichismo de la forma”, y la elaboración de lo “cotidiano” como una perspectiva analítica revela la interacción más amplia entre significado y poder en hechuras del pasado y fabricaciones del presente.¹²¹

Por último, el lugar de lo “particular” en etnografías, historias e historias etnográficas adquiere relevancia al leer y escribir en contra del tenor de las influyentes imaginaciones que ordenan las cosas en una escala teórica resueltamente magna, característica de concepciones que convierten la teoría en la piedra de toque de la verdad. Michel de Certeau plantea esta cuestión de lo específico, lo particular, lo contingente, de maneras ricas y sensatas:

Porque a lo que verdaderamente quiero llegar es a una *ciencia de la singularidad*; es decir, una ciencia de la relación que vincule las necesidades diarias a circunstancias particulares. Y sólo en la red *local* de trabajo y recreo uno puede entender cómo, dentro de una rejilla de restricciones socioeconómicas, estas necesidades indefectiblemente establecen tácticas de relación (un lucha por la vida), creaciones artísticas (una estética), e iniciativas autónomas (una ética). La lógica característicamente sutil de esas actividades “ordinarias” surge a la luz en los detalles.¹²²

En *Pasados poscoloniales*, las lecturas críticas de la “singularidad” y los “detalles” de historias particulares y las implicaciones analíticas más amplias y la consecuencia teórica de su estudio no se separan artificialmente. Más bien, se muestran como campos inseparables, los cuales se dan forma entre sí.

Por ello, hablaré acerca de persistentes estrategias en las ciencias sociales y tentadores esquemas en las disciplinas humanísticas que durante largo tiempo han construido lecturas homogéneas, lecturas que enfatizan cada una la diferencia esencial o la inextinguible uniformidad de varios pasados, diversos lugares y varios pueblos. Al utilizar márgenes analíticos en contra de tales formas de entender, es importante que construyamos relatos que no sucumban a la noción de una historia universal, la cual funde diferentes pasados en una imagen monocromática que a menudo se deriva de un occidente singular. Al interrogar los magnos modelos analíticos mediante perspectivas de los márgenes críticos, es crucial que libremos una lucha teórica en contra de concepciones que convierten diferentes historias en meros ejemplares de excepcionalismo(s) exótico(s). En *Pasados poscoloniales*, los ensayos de Nicholas Dirks, David Lorenzen, Gyan Prakash y Saurabh Dube, aceptan el reto de este esfuerzo con cara de dios Jano —dual y difícil—, al construir genealogías de la institución e ideología de casta a través de filtros y materiales de los márgenes.

La casta, como una oportuna metáfora y una institución apropiada, se presta para este ejercicio. En las representaciones populares, los horrores jerárquicos de la casta, junto a los seductores estereotipos del oriente místico —los escandalosamente desnudos faquires y los obligados trucos con la soga del pasado, y los arropados gurúes y la espiritualidad hábilmente empacada del presente— han definido por igual la alteridad esencial de la India en el espejo ideológico de las modernidades occidentales. Una confusión persiste aquí entre la amplia división *varna* en cinco grupos —brahmán, chatria, vaisía, sudra y antaja— y

la bastante más vigente unidad *jati* [grupo, multitud de gente]. De hecho, el esquema *varna* panindio suministra un marco omnímodo para la organización vertical y horizontal de miles de unidades *jati* que varían a lo largo y ancho de las diferentes regiones del subcontinente.¹²³ Un *jati* es un grupo al que se pertenece por nacimiento y una unidad endogámica, vinculada a una profesión u oficio particular, lo que constituye un punto de referencia para las reglas que gobiernan las vidas cotidianas de sus miembros — por ejemplo, las prohibiciones que reglamentan la comida—, un parámetro para patrones de transacciones con otros *jatis*, incluyendo cosas como la comensalía entre castas.¹²⁴ Diferentes *jatis* se ordenan jerárquicamente según normas de pureza y contaminación, de forma muy parecida a como todo el esquema es apuntalado por diferentes formas de poder ritual estructurado en una sociedad de castas.¹²⁵

Aquí nos enfrentamos a un debate clave acerca de la interacción más amplia entre religión y poder en la sociedad de castas de la antropología e historia sudasiáticas, un debate que de varias maneras anima los ensayos en la sección “Refundición de los márgenes” en este libro. A tono con las influyentes formulaciones del antropólogo francés Louis Dumont, durante mucho tiempo se sostuvo que la jerarquía ritual de pureza y contaminación es el principio organizador omnímodo, la lógica estructural subyacente, de la casta dentro del orden social hindú.¹²⁶ Esta persuasiva teoría de varias maneras influyó las discusiones sobre casta y poder en los campos de la antropología y la sociología, la historia y los estudios sobre religión. De hecho, incluso los críticos “materialistas” de Dumont tendieron a reproducir su separación y oposición absoluta entre ideología y poder. Por una parte, Dumont (y sus seguidores) englobaron de manera muy amplia el *artha* (poder económico y político) dentro del *dharma* (ideología y condición social), donde la jerarquía ritual de pureza y contaminación fijaba los polos extremos de la clasificación de castas y dejaba al “poder”, a medio camino entre dichos extremos, sólo un papel residual en cuanto a su influencia en este orden. Por la otra, los críticos “materialistas” de Dumont tendieron a destacar que la casta es “esencialmente” cuestión de poder económico y político, y la ideología (la jerarquía ritual de pureza y contaminación) solamente una fachada que oculta desigualdades básicas y divisiones sociales.¹²⁷ Ambos bandos ignoraron la forma en que el poder se estructura en los esquemas culturales de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.

En los últimos años han surgido severas críticas de la preocupación exclusiva de Dumont por un orden normativo presidido por el brahmán y definido por la pureza y la contaminación. Aquí ha tenido un papel crucial la impresionante obra de Nicholas Dirks sobre ritual y poder, la cual pone de relieve “los complejos y coyunturales fundamentos de las relaciones jerárquicas” al trabajar el carácter ideológico, religioso y cultural del parentesco y la casta dominante.¹²⁸ Junto a las versiones de Gloria Raheja de las “diferentes relaciones que cambian según el contexto de las relaciones intercasta, que resultan aparentes en la vida

social cotidiana de la aldea”, y las contribuciones de Declan Quigley a este debate, Dirks muestra que los influyentes escritos de Louis Dumont engloban al poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, y lo vuelven epifenoménico.¹²⁹ De hecho, en su ensayo en este libro, Nick Dirks desentraña la genealogía de una casta, revelando las formas en que la obra de Dumont y otros trabajos antropológicos sobre el tema forman una complicidad con las construcciones coloniales de la estructura de las castas y la sociedad hindú. Toma como punto de partida su etnohistoria de un “pequeño reino” — donde presenta a la dinastía Tondaiman de reyes kallar en la región de Pudukkottai en la provincia de Tamil Nadu en el sur de la India— para abordar la cuestión de los vínculos entre casta y colonialismo, y afirma que, bajo el régimen colonial, la incorporación de la casta a la realeza perdió su amarradero esencial en el poder, una característica de la India precolonial. Lo que quedó en su lugar fue una colección de rituales de la realeza despojados de poder, una “corona hueca”.¹³⁰ Dirks no sólo abre posibilidades para examinar el entretejido de estructura de casta, forma ritual y atributos culturales de dominación, sino que su ensayo plantea preguntas más amplias sobre las relaciones entre etnohistoria y etnosociología, colonialismo y cultura, e historia e ideología, todo mediado y estructurado por los abarcadores efectos y anhelos del ritual y el poder.

Con énfasis bastante diferentes, David Lorenzen también pone en tela de juicio las formas de entender el hinduismo que se preocupa por las normas de casta y los problemas de pureza y contaminación, en particular las refundiciones de los argumentos de Louis Dumont en el contexto de grupos intocables y de casta baja. En estas extensiones de las preocupaciones estructuralistas de Dumont, el trabajo del antropólogo Michael Moffat sobre los intocables de Endavur en el sur de la India ha tenido un papel clave. Moffat ha afirmado que los intocables quedan excluidos, por razones de su extrema impureza colectiva, de las relaciones particulares con seres superiores humanos y divinos, pero también quedan incluidos en otras relaciones con los mismos seres superiores. En contextos de inclusión, los intocables complementan a los seres superiores al desempeñar sus propios papeles bajos, los cuales son necesarios para el sostenimiento del orden humano y divino. Al mismo tiempo, este “consenso” se extiende a situaciones de exclusión: los intocables repiten y “recrean” entre ellos el conjunto de relaciones de rango de las cuales no forman parte.¹³¹ En oposición a estas concepciones dominantes que enfatizan la imitación de formas rituales brahmánicas y símbolos religiosos de las castas altas en los ámbitos de las castas bajas, David Lorenzen dirige su reflector al Kabirpanth. Éste es una formación religiosa sectaria y popular que tiene una amplia base de seguidores entre los grupos de casta generalmente baja al norte y centro de la India. Lorenzen presenta un convincente argumento sobre la importancia de ocuparse de las tendencias igualitarias del hinduismo que exceden el ámbito de la casta,¹³² donde destaca el juego diferencial de normas, creencias y prácticas de órdenes independientes de la casta (y los de casta) en relación con

patrones más amplios de estratificación social. Al examinar la ideología y prácticas de los miembros del Kabirpanth, Lorenzen enfatiza la alteridad crítica de este esfuerzo religioso subalterno que ha interrogado a la sociedad de castas y las formas antropológicas de entenderla. De maneras implícitas, los argumentos y materiales presentados por Lorenzen también sugieren que los modelos etnográficos que se detienen demasiado en las identidades de las formas de relaciones de rango dentro del orden de castas, tienden a pasar por alto la producción de significados involucrados en la apropiación y reapropiación de estas formas por parte de las formaciones religiosas, en particular porque tales modelos ignoran los principios de poder que se estructuran en los esquemas culturales de la sociedad de castas.

Este examen se prolonga a mi ensayo, el cual parte de un estudio etnográfico e historia más amplios de una comunidad intocable y herética.¹³³ En este proyecto, cambio los términos del debate sobre casta y poder, al ocuparme de los pasados de los satnamis de la India central, un grupo que ha combinado los rasgos de una casta y de una secta. Muestro que el énfasis excesivo de Dumont en las cuestiones jerárquicas de pureza y polución, que aísla al poder de la religión, y los trabajos más recientes de Dirks, Raheja y Quigley que intentan engastar la casta en el contexto político de una realeza y casta dominante culturalmente central y formada ritualmente, a menudo resultan imágenes reflejas.¹³⁴ Aquí una historia etnográfica de una comunidad de intocables como la de los satnamis sugiere una perspectiva un poco diferente de la naturaleza del poder en la sociedad de castas del sur de Asia. La baja condición ritual de este grupo y su exclusión de una red de relaciones definida por las castas sirvientes —las cuales incluyen barberos, lavaderos y pastores— en la vida aldeana, subraya que la jerarquía ritual de pureza y contaminación y los principios de una realeza y casta dominante ritualmente central no eran principios separados y opuestos, sino más bien ambos constituían esquemas culturales entrelazados, ambos cargados de significados basados en relaciones de poder dentro del orden de castas. Estos esquemas claros pero traslapados de poder ritual funcionaban juntos y se reforzaban entre sí en la definición de la subordinación de los satnamis y de otros grupos de casta baja. El establecimiento formal del régimen colonial en Chhattisgarh a mediados del siglo XIX fusionó estos patrones de autoridad —un proceso también escenificado con diferentes énfasis, a través de marcos temporales ligeramente alterados, en otras partes de la India. Durante los siglos XIX y XX, los lenguajes y prácticas de gobierno del régimen colonial fueron elementos críticos en la estructuración de formas de dominación y poder dentro de la sociedad de castas del sur de Asia. No era cuestión solamente de la articulación de “movimientos” e identidades de casta, a menudo en el ámbito de la política institucionalizada definida por el gobierno colonial. Lo que estaba en marcha aquí eran procesos bastante más complejos y difusos que comportaban novedosas elaboraciones de jerarquías de poder y versiones frescas de ritos de dominación, los cuales se servían de rasgos del gobierno colonial en la constitución de la casta en las relaciones aldeanas y los ámbitos locales.

Ahora bien, este tema ha tendido en general a ser ignorado por los protagonistas principales del debate sobre la naturaleza del poder en el orden de castas, lo cual está a tono con sus énfasis en la construcción de una teoría sintética de la casta que revelaría la lógica *interna* del orden social hindú. De los diferentes argumentos repasados atrás, sólo los de Nicholas Dirks se ocupan de la relación entre casta y colonialismo. Pero incluso la magistral etnohistoria de un “pequeño reino” presentada por Dirks, da poca importancia a las operaciones de la gubernamentalidad colonial, y su argumento se mueve en una dirección diferente de mi enfoque en los símbolos, metáforas y prácticas del régimen colonial, los cuales me parece que reforzaban y constituían las formas de poder en el orden de castas. De hecho, como he mostrado en otro lugar, las narraciones orales de los satnamis sobre la vida en la aldea en el periodo colonial se refieren a cómo la constitución de la autoridad dentro de la sociedad de castas, ordenada por la metáfora de *gaonthia zamana* (la edad de los terratenientes), involucraba un entretrejo de los estrechamente vinculados ejes de dominio de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y una realeza formada ritualmente con las formas de poder derivadas del orden colonial.¹³⁵ Al mismo tiempo, en mi ensayo en este libro, desarrollo aún más estos énfasis sobre los vínculos entre casta y colonialismo, ritual y poder.

Con demasiada frecuencia, los relatos históricos, sirviéndose de la teoría política y social clásica, establecen una dominante oposición entre Estado y comunidad. Esta división binaria tiende a ignorar las diferentes formas en que los símbolos y metáforas del Estado y del gobierno son utilizados y se imbrican entre sí en la construcción de comunidades, en particular en las formaciones de estas comunidades de sus nociones de orden, legalidad e identidad. Debo aclarar que no se trata solamente de una mera alusión a la moda de la iluminadora pero espeluznante interpretación de Foucault evocada en “gubernamentalidad”, aunque no puedo negar que he aprendido algo de esta categoría de una manera idiosincrásica.¹³⁶ De lo que se trata aquí es de la importancia crucial de un reconocimiento vigente, a la vez una necesidad teórica y una necesidad empírica, de la interacción e interpenetración entre los símbolos del Estado y las formas de las comunidades en la formación de las modernidades coloniales.¹³⁷

En la primera mitad del siglo XX, el analfabetismo entre los satnamis proporcionó oportunidades políticas para propiciar cambios a los que tenían el poder de la escritura. Estos actores a menudo se involucraban en el gobierno provincial; así, los símbolos, metáforas y prácticas del gobierno colonial llegaron a depositarse en el corazón de los esfuerzos por volver a trazar la identidad de los satnamis y reformar su comunidad. A principios de los años veinte, un conjunto de influyentes miembros del Satnampanth se reunió con un reformista local hindú de casta alta y un dirigente de las “clases oprimidas”, para establecer una organización llamada la Satnami Mahasabha. La Mahasabha era un esfuerzo para

reformar a los satnamis y para participar en la política organizativa y constitucional emergente en la región y en las Provincias Centrales. Las intervenciones de “forasteros” (*outsiders*) fueron críticas en la formación de las iniciativas patrocinadas por esta organización. Una de las primeras peticiones de la Satnami Mahashaba al gobernador de las Provincias Centrales asimilaba las demandas de los satnamis a las preocupaciones y vocabulario de las “clases oprimidas”, un sector de electores de la provincia. La petición consiguió obtener su demanda clave —el gobierno reconoció debidamente la reconstitución de los *chamars* como *satnamis* agrupados en el Satnampanth y los inscribió en la documentación oficial— y desde entonces el grupo ha celebrado este hecho como una carta de victoria. Pero también introdujo tensiones dentro del movimiento de organización de los satnamis. La refundición de la identidad satnami en un lenguaje cuyas reglas gramaticales fueron definidas por las asociaciones de casta y el gobierno provincial, mantenía una relación incómoda con una reiteración de las creencias y tradiciones del Satnampanth dentro de la Mahashaba. Semejantes movimientos, simultáneos y a menudo contradictorios, siguieron manifestándose de varias maneras más en las actividades de este movimiento satnami. Entre 1926 y 1930, la Mahasabha utilizó los signos y recursos del lenguaje legal de la administración colonial y los situó junto a los símbolos y formas de autoridad del Satnampanth, para formar nuevas legalidades religiosas bajo la amplia categoría de la “verdadera ley de Ghasidas”: el proyecto para reformar a los satnamis llegó a expresarse en un idioma de orden y mando. A su vez, la comunidad trabajó dentro de los intersticios de estas relaciones de poder, de intervención y apropiación, para dar forma a su visión y práctica. Así, la dirigencia satnami adquirió aquellas figuras del lenguaje que les permitían entablar relaciones con las instituciones y procesos políticos definidos por el gobierno colonial. Estas categorías refundidas de la ley colonial y la organización gubernamental se convirtieron en perdurables rasgos del impulso de estos dirigentes por disciplinar y controlar a dicha comunidad. El grupo mismo llegó a reconocer la centralidad de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobierno dentro de la comunidad.

Debe quedar claro que la comunidad aquí no era una pieza central homeostática de la “tradición” inmemorial —una parte terriblemente empobrecida del allá y entonces de una modernidad universal—, trabada en una lucha a muerte con un Estado colonial esencialmente extranjero. La modernidad colonial también tenía una carrera accidentada, configurada por las energías combinadas de los colonizadores y los colonizados. Los símbolos y prácticas del régimen colonial constituían una reserva de recursos aportados por todos los actores, que los pueblos indios desplegaban de maneras selectivas, diversas e incluso conflictivas, para redefinir identidades, construir tradiciones, formar legalidades y definir patologías dentro de sus comunidades.¹³⁸

De maneras distintas pero entrelazadas con lo anterior, Gyan Prakash se ocupa de la relación entre producción y reproducción, dominación y autonomía, jerarquía de casta y culto a los espíritus —activamente estructurados y asiduamente articulados por prácticas rituales y significados míticos— en la India Oriental durante la colonia.¹³⁹ Prakash explora el caso de las relaciones laborales entre *kamias* (labriegos en condición de servidumbre) y *maliks* (terratenientes) en el extremo sur de la provincia de Bihar. Al reconstruir las prácticas de culto a los espíritus en la región a fines del siglo XIX y principios del XX, Prakash revela cómo este complejo de prácticas rituales simultáneamente trazaba y reproducía relaciones desiguales entre *kamias* y *maliks*, e instituía y articulaba concepciones culturales de jerarquía de casta y servidumbre social. En una intensa relación con el trabajo teórico del antropólogo francés Pierre Bourdieu, Prakash refuta los análisis centrados en reglas que subordinan la práctica humana a esquemas abstractos y planos magnos, con los cuales se sostiene de varias maneras que “las normas de transacción del sistema de castas”, o relaciones de “deuda”, o la “oferta y demanda de fuerza de trabajo”, una vez establecidas, sencillamente condujeron a los terratenientes y labriegos a acciones que reproducían la servidumbre. En lugar de ello, Prakash enfatiza las prácticas vigentes y aparentemente contradictorias —orientadas a lograr fines claros, concretos y prácticos— de *maliks* y *kamias* en la reproducción de la servidumbre. Aquí los rituales no eran meras ejecuciones de reglas preexistentes, y los cultos a los espíritus no reflejaban simplemente relaciones desiguales entre *kamias* y *maliks*. “De hecho, las prácticas rituales eran acontecimientos dinámicos en los cuales las relaciones sociales se reconstruían activamente. Mediante la propiciación de antepasados y espíritus, la gente trataba de manejar las muertes ‘buenas’ y ‘malas’. Al hacerlo, convertían los cultos a los espíritus en una arena para la reproducción del orden social”. Gyan Prakash no sólo interroga la primacía analítica concedida a taxonomías globales de casta, sino también subraya las complejas articulaciones de desigualdades indígenas con la dominación colonial. Pone en un primer plano las historias que desafían esquemas generativos instrumentados por metáforas dominantes y singulares, tropos organizativos omnímodos. Es más, aquí los márgenes históricos revelan la necesidad de repensar las teorías centrales de la relación entre el colonialismo y la hegemonía, el ritual y el poder.

EN CASA Y AFUERA

En los últimos años hemos visto profundas revisiones de los magnos modelos teleológicos del pasado. Allá por 1970, cuando su fe en varias de las certidumbres del materialismo histórico seguían incólumes, el historiador marxista inglés Eric Hobsbawm escogió, no obstante, definir el progreso en la historia en términos mínimos —como lo pensó en aquel entonces—: un control cada vez mayor, por parte de los seres humanos, de la naturaleza.¹⁴⁰ Algo que quizá no sabía, era que su inquebrantable prudencia de

historiador no estaba de más. Algún tiempo después, la retórica de la revolución estaba en plena retirada, las seducciones del estructuralismo eran reemplazadas por el atractivo del postestructuralismo, y narraciones maestras de la liberación humana, poderosas pero menguantes, se enfrentaban a incipientes pero inequívocos movimientos en contra de las persistentes representaciones del desarrollo occidental. ¿Acaso acechaba un signo de interrogación a la noción de progreso invocada por Hobsbawm? Quizá nada estaba escrito todavía (*there was no writing on the wall*), pero nuevas escrituras emergían. Diez años después, cuando el grupo de rock Pink Floyd (que declinaría rápidamente después) lanzaba un asalto a un muro bastante diferente, se estaba volviendo cada vez más popular uncir las invocaciones de imaginaciones disciplinarias y estrategias normalizadoras de los regímenes institucionales al rítmico son y burdo comercialismo de la cultura pop, percepciones del lado oscuro de la Ilustración. Una concepción del progreso como la de Eric Hobsbawm era desafiada a menudo entonces como si fuera en sí misma un síntoma y una consecuencia de la astucia, el artilugio y la locura de la razón. Veinte años después, otro muro más, un testimonio de las lúgubres visiones del estalinismo y las rabiosas imaginaciones de la Guerra Fría, fue derribado. A la vez que los ideólogos del libre mercado celebraban la muerte del marxismo, dejando que su miope visión lo equiparara al comunismo estilo soviético, lo que estaba en juego eran las concepciones tecnocráticas de los cruzados del capital y los paladines del socialismo científico, concepciones que aún no logran comprender las tendencias totalitarias —que involucran una razón legisladora del sentido y proyectos de ingeniería social— que se encuentran en el corazón de rimbombantes visiones tanto del capitalismo como de las modernidades comunistas.¹⁴¹ La aparición de nuevas certidumbres tenía como premisa la pérdida de las verdades anteriores. Treinta años después, ya sea que se perciban a sí mismos como académicos humanistas, ya como científicos sociales, pocos historiadores invocarán con confianza una sucesión interminable de etapas continuas a través del tiempo como el sello de la historia.¹⁴²

Al mismo tiempo, las críticas culturales contemporáneas, que no conciben el proyecto moderno de la historia sino como una sucesión sin fin de escenificaciones de narraciones maestras de la Razón y el Progreso a imagen y semejanza de Occidente —el uso de mayúsculas es deliberado aquí—, tienden a una polémica insulsa y una política superficial, pues fusionan historias de uniformidad con la uniformidad de la historia. Desde hace mucho tiempo ya, ha habido variedades de narraciones históricas que han leído de maneras implícitas y explícitas el pasado en contra de los mitos fundacionales del desarrollo en la historia.¹⁴³ Traigo a colación esta verdad establecida porque tales modos de escritura de la historia dan un mentís a la visión indiscriminada de las impacientes críticas de la historiografía moderna, críticas que se ceban en la singularidad de las concepciones centrales de la historia sólo para hacer que ésta se vea como un proyecto inherentemente singular. Además, son esquemas textuales y regímenes discursivos los

que determinan la dirección y destino de las narraciones contingentes sobre el pasado, las cuales se presentan en diferentes formas y muchos tamaños. Hago alusión a este dogma para subrayar la posibilidad de historias que cuestionen el concepto de una razón legisladora del sentido, e interroguen el privilegio de análisis monologistas para trabajar mediante racionalidades contenciosas e interpretativas, elaborando formas plurales de entender. Pensar en tales articulaciones alternativas del pasado significa desafiar concepciones dominantes (conservadoras, liberales y radicales) e interrogar influyentes formas (poscoloniales, posmodernas y primitivistas) de entender que establecen una correspondencia *a priori* entre el objeto de la Historia y el sujeto de la Razón, sumiendo a ambos en la caricatura de una colusión, y con ello restableciendo las oposiciones binarias entre mito e historia, tradición y modernidad, ritual y racionalidad y comunidad y Estado, que he examinado atrás. De hecho, el lugar de los orígenes en la historia y el juego de fines del pasado tienen una procedencia bastante diferente.

Mucho más que una mera búsqueda en pos de los principios, el montaje de orígenes y el ensayo de fundaciones en la historia postulan la identidad esencial de formas modulares de instituciones e ideologías, sistemas y estructuras, discursos y dinámicas, los cuales se ven como partes de un modelo para armar de una historia universal. Tal fabricación de la identidad esencial de las formas modulares — por ejemplo, las de nación y desarrollo, capitalismo y modernidad— no niega su mutabilidad o su carencia, en particular en contextos no occidentales. Más bien, estas mutaciones y esta carencia forman parte de una lógica singular que proporciona la clave subyacente y el principio organizador que definen la uniformidad inherente de la historia. De hecho, la mutabilidad, la carencia y la uniformidad de las formas modulares de la historia se presuponen unas a otras mutuamente. Los pueblos en cualquier lugar pueden actuar de formas variadas, pero se piensa que la lógica de sus acciones o bien se conforma, o bien se desvía del diseño *ur* de una historia universal.

El problema tiene profundas raíces. Desde hace ya algún tiempo, la historia ha sido un signo de lo moderno. Por lo menos desde la Ilustración, es el *telos* de la modernidad el que ha sido designado y aderezado, montado y ensayado como historia. No es de sorprender que una característica clave de la condición moderna concierne su perdurable imaginación, según la cual la modernidad ya ha sucedido en otra parte.¹⁴⁴ Esto genera dentro de lo moderno un miedo a parecer poco original, tanto en las arenas occidentales como en los teatros no occidentales. Al mismo tiempo, un rasgo central del *telos* de la modernidad también dicta que su encarnada trayectoria como historia queda por escenificarse en otra parte, transformando terrenos que han permanecido olvidados del inexorable progreso y del inevitable desarrollo. Aquellos pueblos que rehúsen abrazar esta modernidad singular simultáneamente parecen rechazar todos sus derechos sobre una historia universal. Aquí, indomables materializaciones de la idea abstracta de la marcha de la modernidad de varias maneras engendran el miedo a una tragedia

implacable, una resignación ante un teatro de farsas, o visiones de una fortuna triunfante. Así, ampulosas oposiciones y polémicas posturas se enfrentan entre sí. Los lamentos nativistas por tradiciones destrozadas y comunidades idealizadas luchan verdaderamente con las celebraciones europeas de la modernidad y la historia que irrevocablemente se moldean a imagen y semejanza de Occidente. Ambos lados son gobernados por una lógica singular de la escenificación sin fin del *telos* triunfante de una modernidad monumental. Los reflejos de una historia (y posteridad) saludable y las representaciones de un pasado (y futuro) dañino de hecho son imágenes reflejas.

Es importante buscar un espacio alternativo que desborde estas concepciones que compiten entre sí, las cuales de varias maneras valoran la oscuridad epistémica y la violencia ideológica de la modernidad o glorifican las articulaciones heroicas de la comunidad no occidental y la tradición indígena. Elaborar este “tercer espacio” significa hacer rozar a la historia en contra de las concepciones dominantes que permanecen atrapadas —como valiente defensa o crítica virtuosa— dentro de las autorrepresentaciones ideológicas de la modernidad.¹⁴⁵ Articular este “justo medio militante” es cumplir el mandato de Walter Benjamin de expulsar cualquier rastro de desarrollo de la imagen de la historia, al interrogar las categorías privilegiadas de la trayectoria singular de una historia universal.¹⁴⁶ Todos los capítulos de *Pasados poscoloniales*, de diferentes maneras, desarrollan este proyecto, simultáneamente teórico y político, epistemológico y existencial, y los ensayos en la última sección del libro resaltan con rigor los problemas críticos que están en juego aquí.

Gyan Pandey examina los impulsos homogeneizadores de las narraciones de nación y Estado, imperio y modernidad, investigando las razones detrás de la incapacidad de la historia escrita moderna para abordar de manera adecuada los pasados de la violencia religiosa sectaria en la India colonial y poscolonial. Esta carencia es presentada como un problema mayor de la historiografía: la existencia y la experiencia de momentos cotidianos y extraordinarios de violencia o bien se ignoran, o bien se asimilan —como episodios inconsecuentes o aberraciones inconvenientes— a historias de transición de modernidad y progreso, Estado y nación, razón y civilización. Así, las representaciones coloniales de descontento “nativo” y los escritos nacionalistas sobre la lucha sectaria comparten una base común, pues ambos recurren a explicaciones moldeadas en términos de criminalidad y atraso, pasiones primitivas y sinrazón del pueblo. Además, hay complicidades clave entre los historiadores modernos de diferentes tendencias en su plasmación de la violencia, por ejemplo, la partición del subcontinente en India y Pakistán. Se deja poco lugar en estos relatos —constituidos, de varias maneras, por una búsqueda de estructuras subyacentes, un privilegiar a fuerzas de cambio, y una preocupación por las acciones de grandes hombres— para examinar el trauma o significado de la violencia sectaria. Como Pandey ha afirmado en otro ensayo, dado que tales acciones no son parte integrante de la construcción del Estado o la marcha

del progreso, se les relega al ámbito de lo “Otro”.¹⁴⁷ Finalmente, la omisión de los significados de la violencia y los contornos del dolor en las arenas cotidianas persiste en el presente. Esto queda claro en el examen de Pandey de su visita, como miembro de un equipo de diez personas enviado bajo la égida de una organización de derechos civiles, la Unión del Pueblo por los Derechos Democráticos (PUDR, según las siglas en inglés), de Delhi, para hacer una investigación independiente de los “disturbios” hindomusulmanes que hubo en Bhagalpur al norte de la India en 1989. En este texto rigurosamente personal, intensamente político y atractivamente experimental, Pandey también imaginativa y críticamente examina los resultados y escritos del equipo de la PUDR sobre el tema de la violencia sectaria, en particular en Bhagalpur. Rebasando el ámbito del norte de la India y de hecho el del sur de Asia, el ensayo señala la tarea existencial y epistemológica, para cualquier historia alternativa, de adoptar lenguajes más autorreflexivos y forjar medios adecuados de representar la violencia y el dolor, para evitar las diferentes seducciones y trampas de las historias centradas en el Estado, basadas en las autorrepresentaciones de una modernidad singular. Pero el ensayo hace más. Gyanendra Pandey aprovecha un poemario escrito por un profesor universitario de Bhagalpur para resaltar la importancia del “fragmento” en la historia, donde el punto de vista “fragmentario” “resiste el impulso hacia una homogeneización superficial y lucha por otras definiciones, potencialmente más ricas, de la ‘nación’ y de la comunidad política del futuro”. Esto sirve para poner en un primer plano tanto la tendencia estatista de normalizar los sujetos y las historias, como la naturaleza profundamente contestada del terreno del nacionalismo, y revela la sensación de un distanciamiento inmenso y una enorme insensibilidad —en Kota y Kalahandi y Chiapas y Oaxaca— de las afirmaciones de “justicia” y consignas de “libertad” declaradas en Nueva Delhi y la ciudad de México.

Susana Devalle se enfoca sobre la violencia cotidiana en los espacios cotidianos, tomando en cuenta también las estructuras de sentimiento y los contornos de la experiencia en ámbitos conocidos y arenas ocultas. Su examen de culturas del terror y culturas de la resistencia se deriva de un estudio más amplio de la política de la etnidad en la región predominantemente tribal de Jharkhand, en la provincia de Bihar al oriente de la India.¹⁴⁸ Al pensar mediante categorías de cultura y dominación, hegemonía y sus contestaciones, Devalle se ocupa de los lenguajes de opresión —los cuales involucran definiciones de grupos peligrosos y objetivaciones de comunidades subalternas— y de cartografías de la violencia, dedicando una detenida atención a las contingencias y particularidades de un terreno social delimitado. Al salvar la división entre estudios que se enfocan exclusivamente en la violencia y análisis que señalan los territorios autónomos de resistencia, Devalle con buen juicio completa su examen de las culturas de la opresión mediante una detenida consideración de los lenguajes de protesta de las comunidades (tribales) adivasi en la región de Jharkhand. Los análisis elaboran aquí lo que Devalle ha llamado en otro lugar “culturas clandestinas de la protesta”, la conducción de la resistencia en un lenguaje cotidiano —donde se expresan los valores tribales de justicia y los códigos del espacio social— entre el violento drama de la

rebelión y las “transcripciones ocultas” de la estratagema diaria. Como una argentina que radica en México y escribe sobre el sur de Asia, la vivaz escritora de Susana Devalle narra su propia posición de sujeto sin caer en un solipsismo autocomplaciente, forjando vínculos críticos en el estudio de la etnicidad y el poder en el sur de Asia y en América Latina.

El ensayo de espectro verdaderamente amplio de Dipesh Chakrabarty en *Pasados poscoloniales*, con toda justicia ha adquirido la condición de *fundamental* en los estudios de la poscolonialidad. Implícitamente (por decir lo menos), el punto de arranque de Chakrabarty es la “segunda revolución copernicana” de Heidegger, donde interroga el artilugio de la razón legisladora del sentido, al revelar la capacidad de “la existencia para proyectar sus posibilidades más íntimas dentro la situación fundamental de ser en el mundo”. Aquí, la forma de entender se reconoce como “el modo de ser antes de definir el estilo de conocer”, con lo cual en las formas de entender de la historia, por ejemplo, “la conciencia de exponerse a los trabajos de la historia antecede a las objetivaciones de la historiografía documental”.¹⁴⁹ Al enfocarse en la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad, Chakrabarty arma un convincente argumento para demostrar las formas en que Europa sigue siendo el soberano sujeto teórico de todas las historias. Dicho de otro modo, lo que en las lizas académicas y cotidianas se designa como historias “indias” o “brasileñas”, “chinas” o “mexicanas”, son variaciones de un tema maestro que se puede llamar la “historia de Europa”. Al tiempo que admite que “Europa” —y la “India” y también “México”— son términos “hiperreales” que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, Chakrabarty señala de manera crítica cómo una cierta visión abstracta de “Europa” se materializa y celebra en el “mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder” como el sitio y escenario del nacimiento de lo moderno, donde funciona como un referente silencioso que domina el discurso de la historia. Al trabajar a través de lecturas críticas y versiones imaginativas de la filosofía europea (Husserl y Marx), de la escritura india en inglés (Michael Madhusuddan Dutta y Nirad Chaudhari), de las representaciones coloniales británicas (Alexander Dow y James Mill) y de historias radicales sudasiáticas (el proyecto de *Subaltern Studies*), Chakrabarty desenmascara las consecuencias derivadas de privilegiar teóricamente a Europa como el núcleo universal de la modernidad y la historia. En suma, la historia de la India se moldea en términos de principios irrevocables de fracaso, carencia y ausencia, pues siempre toma su medida respecto de Occidente.

En contra de estas imaginaciones dominantes de la historia india como una transición incompleta hacia la modernidad, Chakrabarty repasa un “capítulo en la historia de la vida doméstica burguesa” de la Bengala colonial. Afirma que la incorporación de la clase media india al proyecto de la modernidad, importado e iniciado por el imperio británico, excedía la división ideacional tricotómica de las estructuras políticas modernas —en Estado, sociedad civil y familia— al desafiar y modificar los postulados

fundamentales de una familia nuclear basada en un matrimonio igualitario y la construcción secular, histórica del tiempo. En realidad, el presente texto ofrece sólo un esbozo elemental de los importantes temas implicados aquí, pero Dipesh Chakrabarty ha desarrollado estos argumentos en otros lugares, que reseño con la intención de destacar la importancia crítica y teórica de las cuestiones en juego en las historias poscoloniales.¹⁵⁰

El trabajo más amplio de Chakrabarty es interrogar los “encierros narratológicos” —proporcionados, por ejemplo, por las narraciones nacionalistas, imaginaciones imperiales y cavilaciones modernistas— que dan a la modernidad colonial una apariencia de unidad homogénea. En cambio, utiliza textos prescriptivos de la vida doméstica, escritos por hombres y mujeres entre 1850 y 1920, para enfocarse en los debates acerca de lo doméstico, en particular los que se centraban en los ideales de la *grihalaksmi* (ama de casa) bengalí, “para entender cómo la cuestión de la diferencia se escenificaba en la (re)construcción del ámbito doméstico en la vida *bhadralok*”, lo cual a su vez se vinculaba a la formación y naturaleza de la modernidad colonial en Bengala.¹⁵¹ En suma, había dos construcciones radicalmente diferentes de la vida social de la familia (lo “privado”) como quedaba narrada en los debates “públicos” 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 “los fines de la esfera civicopolítica, los cuales, a su vez, se veían como el ámbito del esfuerzo por la adquisición de superación y felicidad”. La segunda era “imaginar una conexión entre lo doméstico y una vida social mitorreligiosa [...] en la cual la sociedad civil en sí se convertía en un problema, una restricción cuya naturaleza coercitiva tenía que tolerarse pero no se disfrutaba”.¹⁵² Estas dos formas contrarias de articular lo doméstico y lo nacional, lo “privado” y lo civicopolítico, sólo podían conjuntarse al provocar en cada una de ellas una crisis. Estos movimientos no pueden tener sólo una historia unitaria, ya que exceden la imaginación “historicista” del historiador. De hecho, no se puede “armar o practicar” una crítica suficiente de esta modernidad —con su “neologismo” central de *grihalaksmi* atado al tiempo mitorreligioso del *kula* (linaje)— “únicamente desde las narraciones historicistas seculares”.¹⁵³ Pero aun cuando la exigencia de una crítica más completa y matizada se convierte en una necesidad, Chakrabarty también nos recuerda que la modernidad colonial en Bengala recibía su forma del ideal del autosacrificio en un espíritu de subordinación al principio conservador del *dharma*; involucraba un sentido no secular y no universal de la estética —una categoría irreductible de “belleza”— que señalaba a un cierto *sujeto* del placer que estaba atado a un deseo del bienestar del *kula*, y contenía posibilidades para otras maniobras que engendrarían enunciados que miraran por encima del patriarcado. Este ideal y espíritu eran más que un ardid para montar un proyecto secular-historicista del ciudadano-súbdito; la estética y el placer y el deseo rebasaban un proyecto decididamente burgués para domesticar a las mujeres; las declaraciones de una resistencia

sin reservas al deber no se puede asimilar a “las visiones emancipadoras de las imaginaciones eurocéntricas de una vida civicopolítica”.¹⁵⁴

Los argumentos de Dipesh Chakrabarty libran una batalla contra viento y marea. Cuestionan el *telos* que hace que todas las modernidades y todas las historias parezcan las mismas, y forman parte de lo que Chakrabarty ha definido como el proyecto de “provincializar a Europa”. Este proyecto no es un llamado a un rechazo simplista de la modernidad y la ciencia, la razón y los valores liberales. Tampoco es una defensa del relativismo cultural o de la construcción de un nuevo nativismo. Más bien, el proyecto de provincializar a Europa comporta el reconocimiento de que la adquisición por parte de Europa de su condición de sede fundacional y hábitat primario de lo moderno es un resultado de la dialéctica entre la Ilustración europea y los imperios occidentales. En segundo lugar, la premisa de este proyecto es una forma de entender según la cual la ecuación entre una cierta versión de Europa y visiones de una modernidad singular es un producto de las energías combinadas y los recursos aportados en común de los proyectos occidentales de progreso y las ideologías modernizadoras de los nacionalismos del Tercer Mundo. En tercero, provincializar a Europa es escribir en la historia de la modernidad sus concomitantes ambivalencias y contradicciones, violencia y terror, ironías y tragedias, incluyendo la habilitación de grupos marginales mediante estados soberanos pero igualmente mediante los fundamentos antidemocráticos de la democracia. Por último, este proyecto incorpora lo que Chakrabarty ha llamado la “política de la desesperanza”: “una historia que deliberadamente hace visibles, dentro de las estructuras mismas de sus formas narrativas, sus propias estrategias y prácticas de representación, la parte que actúa en colusión con narraciones de ciudadanía al asimilar a los proyectos del Estado moderno todas las demás posibilidades de la solidaridad humana”. La tarea de provincializar a Europa apunta hacia imaginaciones del mundo radicalmente heterogéneas, asimismo volviendo plurales las muchas modernidades contradictorias y accidentadas de las historias humanas a lo largo de los últimos siglos.

PASADOS POSCOLONIALES

Hace algunas décadas, a la sombra del implacable surgimiento del fascismo en Europa, Walter Benjamin lanzó un desafío crítico a los proyectos gemelos de la modernidad y la historia al invocar al ángel del progreso.

Su rostro estaba vuelto hacia el pasado [...] El ángel quería quedarse, despertar a los muertos y volver a reunir los pedazos de lo que había sido destruido. Pero una tormenta sopla desde el paraíso; ha quedado atrapada en sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tormenta de

manera irresistible lo impulsa al futuro, hacia donde da la espalda, mientras el montón de despojos que está frente a él se dispersa hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso.¹⁵⁵

Un hálito de esta tormenta, una versión de este progreso arrancó la vida de Benjamin. Y es bajo la pauta de su testimonio que he escrito acerca de rozar el pasado o pasados en contra de lo establecido, y de expulsar el último rastro de desarrollo de la imagen de la historia y las representaciones de la modernidad. Así, la categoría de lo poscolonial presentada en este libro no se invoca como una etapa de la historia, que seguiría a lo colonial, tal y como el día sigue a la noche. En este libro, la poscolonialidad se muestra como una perspectiva teórica y política que interroga el persistente punto de vista y atractiva visión de Occidente como historia, modernidad y destino. Pero permítaseme añadir también que no se trata de una perspectiva ni privilegiada ni exclusiva.¹⁵⁶ Más bien, en esto “poscolonial” articula —y lo animan— otras perspectivas traslapadas pero claras de lo subalterno y los márgenes, de lo cotidiano y las historias etnográficas, de pasados alternativos e historias antropológicas. Al trabajar juntas, ocasionalmente provocándose crisis entre sí, estas perspectivas superan una historia universal y una modernidad singular. De ahí la curiosa yuxtaposición en el título de este libro. Las historias coloniales pueden volverse pasados poscoloniales sólo si lo poscolonial es una perspectiva.

Al llegar al final de esta excursión introductoria —y al empezar tú, paciente lector, tu largo viaje por este libro— debo decir unas últimas palabras. Los colaboradores de este volumen serán los primeros en admitir que los argumentos y las historias que ensayan no siempre se dejan leer con facilidad. Pero hay desafíos teóricos y políticos más amplios en juego aquí. Estos temas revelan que una exigencia insistente de transparencia en el lenguaje y sencillez de las categorías son negaciones deliberadas de historias complejas y verdades contradictorias. A menudo, este clamor incesante no viene al caso. La tarea de un diálogo mutuo entre las historias latinoamericanas y los pasados sudasiáticos descansa sobre un pensar a través de estas complejidades y contradicciones de las tradiciones occidentales, modernidades coloniales y perspectivas poscoloniales.

NOTAS

¹ Ejemplos de importantes escritos en estas listas se citarán a lo largo de esta Introducción. Mi agradecimiento a los estudiantes y participantes en mis seminarios de El Colegio de México y la Universidad de Iowa, quienes me ayudaron a ensayar algunas de las ideas desarrolladas en estas páginas.

² Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society I-VI*, Delhi, 1982-89; Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992; David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1994; Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1996; Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1999. Esta colección ha sido publicada por la Oxford University Press. Los demás textos que han surgido del proyecto de *Subaltern Studies* —en su mayor parte libros de los miembros del grupo principal de este proyecto— se mencionan individualmente a lo largo de esta Introducción.

³ *dispositio/n 46 American Journal of Cultural Histories and Theories*, 19, 46, 1994 (publicado en 1996). Este número de la revista examina las agendas del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos mediante una serie de artículos que cubren un amplio espectro. También incluye la “Founding Statement” (Declaración Fundacional) del Grupo.

⁴ Sin apartarse demasiado de las líneas de *dispositio/n 46*, aunque con énfasis bastante diferentes, Mallon examina también el impacto del proyecto *Subaltern Studies* sobre los estudios latinoamericanos. Florencia Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American Histories”, *American Historical Review*, 99, 5: 1491-1515. Véanse también las colaboraciones de Gyan Prakash y Frederick Cooper en el citado *AHR Forum*: Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, 99, 5: 1475-1490; Frederick Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History”, *American Historical Review*, 99, 5: 1516-1545.

⁵ Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, 1997. Agradezco a Shahid Amin haberme prestado el ejemplar que posee.

⁶ *Historia y Grafía*, 12, 1999, “Expediente: Historia y subalternidad”, México, Universidad Iberoamericana, pp. 7-176. La edición estuvo a cargo de John Kraniauskas y Guillermo Zermeño. Agradezco a Guillermo Zermeño esta información y sus conversaciones.

⁷ Bipan Chandra (comp.), *Hacia una nueva historia de la India*, México, 1982.

⁸ Véanse los exámenes de las relaciones entre la crítica académica sudasiática —en particular *Subaltern Studies* y otros esfuerzos sobre lo poscolonial— y los estudios latinoamericanos en varias de las colaboraciones —particularmente las de Walter D. Mignolo, José Rabasa y Javier Sanjinés, Ileana Rodríguez y John Beverly— incluidas en *dispositio/n 46*; en Mallon, “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies”; y en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, “Presentación” en *Debates post-coloniales*. Véase también José Rabasa, “Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection”, en David Lloyd y Lisa Lowe (eds.), *Other Circuits: Intersections and Exchanges in World Theory*, Nueva York, 1997.

⁹ Véase también Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, 99 (1994), pp. 1476-79.

¹⁰ Ranajit Guha, “Preface” en 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*. 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 Sudipta Kaviraj, Shail Mayaram, M. S. Pandian, Gyan Prakash, Ajay Skaria, Gayatri Chakravorty Spivak y Susie Tharu.

¹¹ 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): 189-224, la mejor de estas críticas. Véase asimismo Christopher Bayly, “Rallying Around the Subaltern”, *Journal of Peasant Studies*, 16, 1, 1988.

¹² Véase la más importante de estas críticas recientes en Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, 1996. 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*.

¹³ 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; Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985; Dipesh Chakrabarty, “Invitation to a Dialogue”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985. Véase también el ensayo de Dipesh Chakrabarty en este libro; y 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.

¹⁴ Desarrollo la noción de “lectura de recuperación” en Saurabh Dube, *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*, inédito.

¹⁵ Entre las pocas antologías representativas de textos de antropología histórica —un amplio campo con diversos énfasis analíticos— se pueden mencionar las siguientes: Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991; Jean y John Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992; Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*; y Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, 1990. Otros estudios de este género se citan más adelante en esta Introducción. Como contribuciones significativas en el diálogo entre historia y antropología en el sur de Asia se puede mencionar a: Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, 1995; 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*, Cambridge, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts. Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, N. Y., 1989; y Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Center*, Delhi, 1988.

¹⁶ Acerca de las “historias desde abajo”, véase la sección “Pasados en su lugar, culturas en el tiempo”, *infra*.

¹⁷ Se profundiza en lo “cotidiano” como una perspectiva analítica en Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley y Los Ángeles, 1984; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, N. J., 1995; y David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990.

¹⁸ El uso que hago de la categoría de poscolonialidad, como aclaro a lo largo de esta Introducción, no trata lo poscolonial como una etapa de la historia, sino más bien como una perspectiva analítica. Una parte importante del trabajo posterior del proyecto *Subaltern Studies* —en particular los ensayos de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey en este volumen, y otros escritos citados en esta Introducción— ha consistido de elaboraciones críticas de perspectivas poscoloniales. Desde luego, la buena fortuna reciente de la etiqueta híbrida de “estudios poscoloniales”, en particular en los departamentos de literatura, ha significado que la totalidad del proyecto de *Subaltern Studies*, de vez en vez de maneras superficiales, haya quedado apropiada como un proyecto poscolonial. El enunciado teórico más convincente a partir de la historiografía en este proyecto es Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *American Historical Review*, 99 (1994): 1475-1490. Entre otros escritos importantes que trabajan la poscolonialidad como una perspectiva crítica, podemos mencionar a: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, N. J., 1995; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, 1994; Walter D. Mignolo, “Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations”, *dispositio/n*

46 *American Journal of Cultural Histories and Theories*, 1994 (publicado en 1996); y Gayatri Chakravorty Spivak, "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value", en Peter Collier y Helga Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today*, Londres, 1990.

¹⁹ Uso las expresiones "historia del pueblo" e "historia desde abajo" como sinónimos. La idea de historia del pueblo desde luego se remonta a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Europa. En aquel entonces, como nos recuerda Peter Burke, movimientos de autodescubrimiento nacional y el "descubrimiento" de lo "popular" (*folk*) generaron historias de las costumbres y tradiciones "del pueblo". Además, la expresión ha abarcado escritos enormemente variados en sus posturas políticas y, en consecuencia, en la elección y tratamiento de sus temas. Lo que ha sido común a las diferentes versiones de la historia del pueblo es el hecho de que en lugar de tener una preocupación exclusiva por los gobernantes y sus formas de gobernar, los relatos dentro de esta tradición se han enfocado —de maneras diferentes, a menudo contradictorias— en el pueblo llano. Éste es el significado de la historia del pueblo en su sentido más amplio, inclusivo. Uso aquí el término de una forma más limitada para referirme a los pasos hacia el estudio histórico de grupos subordinados que se han dado desde los años sesenta. Tal uso de la expresión "historia del pueblo" o "historia desde abajo" no niega que estos estudios posteriores se caractericen por continuidades con el pasado o que difieran entre sí en método y postura política. Lo que quiero destacar es que a diferencia de las iniciativas dispares y aisladas del pasado, la "historia desde abajo", en el contexto político específico de los últimos años, ha surgido como algo que podríamos llamar "historiografía alternativa" dentro de las instituciones de enseñanza académica (y fuera de ellas): ha establecido un notable discurso historiográfico con una presencia internacional. Véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, 1978 y Peter Burke, "People's History or Total History" en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, 1981. Burke examina las limitaciones de este género, en particular las ambigüedades en el uso del término "pueblo". Véanse reseñas recientes de la historia desde abajo y las formas en que los géneros de la historia oral, historia feminista y microhistoria —y los desarrollos recientes dentro de la antropología histórica— se enlazan con sus preocupaciones en, por ejemplo, Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, PA, 1992; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1987, en especial pp. 18-77; y Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991.

²⁰ El examen de la cultura popular del siglo XVIII en Inglaterra que sigue se basa en gran medida en el trabajo de E. P. Thomson y de Hans Medick. E. P. Thompson, "Patrician Society, Plebian Culture", *Journal of Social History*, 7, 4, 1974; E. P. Thomson, "Eighteenth Century English Society: Class Struggle Without Class", *Social History*, 3, 2, 1978; E. P. Thompson, "Time, Work-discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, 38, 1967; E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 50, 1971. Estos ensayos han sido reunidos junto a otros en E. P. Thompson,

Customs in Common, Studies in Traditional Popular Culture, Nueva York, 1993. Véase asimismo, E. P. Thompson, “The Crime of Anonymity” en Douglas Hay *et al.*, *Albion’s Fatal Tree*, Londres, 1975; E. P. Thompson, *Whigs and Hunters*, Hardmondsworth, 1977. Hans Medick, “Plebian Culture in the Transition to Capitalism”, en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, 1983; Hans Medick, “The Proto-industrial Family Economy”, en Peter Kreidte, Hans Medick y Jürgen Schulbohm (eds.), *Industrialization Before Industrialization*, Cambridge, 1981.

21 Thompson, “Patrician Society”, p. 393.

22 Thompson, “Eighteenth Century English Society”, p. 163. Véase también Thompson, “Patrician Society”.

23 Thompson, “Moral Economy”.

24 Medick, “Plebian Culture”; Medick, “Proto-industrial Family Economy”. Véase también Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

25 He examinado estas y otras dimensiones de la cultura popular del siglo XVIII en Saurabh Dube, *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*. Un segundo ejemplo que ilustra los pasos específicos dentro de las historias desde abajo se puede tomar de Norteamérica. En el debate acerca de la esclavitud afroamericana en Estados Unidos, los historiadores conservadores hablaban de los aspectos benevolentes y paternalistas del sistema esclavista. Los historiadores liberales y radicales, por el contrario, daban énfasis al carácter inhumano y opresivo de la esclavitud. Ambos puntos de vista trataban a los esclavos como objetos. En contra de este panorama, los historiadores dentro de la tradición de la historia del pueblo han destacado que aunque la esclavitud era intensamente opresiva, los esclavos afroamericanos no eran víctimas pasivas del sistema. Eugene Genovese, por ejemplo, ha afirmado que el cristianismo —la religión que los amos trataban de imponer a sus esclavos como mecanismo de control— no se aceptaba de manera irreflexiva por parte de la población afroamericana. Más bien, los esclavos crearon una religión autónoma mediante procesos de préstamos selectivos de motivos e ideas de la religión del hombre blanco. De manera similar, Lawrence Levine ha subrayado la autonomía de la cultura y conciencia de los negros tal y como se expresaba en sus cuentos folklóricos, humor y cantos religiosos. Cuando los esclavos cantaban “¿Acaso mi Señor no liberó a Daniel... por qué entonces no a cada hombre?”, expresaban su experiencia de la opresión, su dolor y humillación, y su deseo de libertad. Los cuentos populares de la “astuta sabandija” (*animal trickster*), que siempre vence a los animales más grandes gracias a su sagacidad, también revelaban los contornos de una conciencia que rehusaba someterse a una obediencia ciega. La cultura y religión que los esclavos formaron y mantuvieron les proporcionaba un “espacio vital”. Les permitía conservar su dignidad como seres humanos en condiciones intensamente opresivas. Al mismo tiempo, la reinterpretación y subversión ocasional de los símbolos de autoridad por parte de los esclavos significaba asimismo que en otras áreas aceptaban las relaciones

básicas de dominación y subordinación. Esto ponía límites a la cultura y conciencia de los esclavos. Las rebeliones y disturbios de los esclavos en contra de la institución de la esclavitud no correspondían verdaderamente a su cuestionamiento de este represivo e inhumano sistema social. La lógica que animaba a la cultura de los esclavos era la correspondiente a una “conciencia contradictoria”. Más adelante en esta Introducción abordo las cuestiones de condición de agente (*agency*) y cultura. Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, 1974; Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, Nueva York, 1977; T. L. Jackson Lears, “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities”, *American Historical Review*, 90, 3, 1985.

²⁶ Entre los ejemplos de tal democratización de la producción histórica se cuentan los proyectos iniciados por Raphael Samuel y el *History Workshop Journal* en Gran Bretaña, los cuales reunieron pasados de la clase trabajadora e historias feministas; el movimiento hacia las historias de la “vida cotidiana” en Alemania —examinados en Alf Ludtke, “Introduction: What is the History of Everyday Life and Who are Its Practitioners?”, en Ludtke (ed.), *History of Everyday Life*— y abarcadoras construcciones de las historias de mujeres en una voz personal, en particular debidas a mujeres de color en Occidente.

²⁷ Véase una lista exhaustiva de estas obras en Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi, 1983. La obra de Sarkar es importante ya que aborda estos temas y explora la compleja dialéctica entre los relativamente autónomos movimientos de campesinos y grupos tribales, por un lado, y el Congreso Nacional Indio y otras tendencias políticas de las élites, por el otro.

²⁸ Véase Ranajit Guha, “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982.

²⁹ Véanse los ensayos en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-1989.

³⁰ Aparte del ensayo de Shahid Amin, véase en particular Gyanendra Pandey, “Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982; y Sumit Sarkar, “The Conditions and Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-Cooperation, c. 1905-1922”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Delhi, 1984. Véanse estudios de otras formas en que *swaraj* (libertad) funcionaba como un signo polisémico en contextos bastante diferentes en Saurabh Dube, “Paternalism and Freedom: The Evangelical Encounter in Colonial Chhattisgarh, Central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1995; y Saurabh Dube, “Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central”, *Estudios de Asia y África*, 30, 98, 1995.

³¹ Por ejemplo, Ranajit Guha, “The Small Voice of History”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX*, Delhi, 1996; Ishita Banerjee Dube, “Taming Traditions: Legalities and Histories in Eastern India”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X*,

Delhi, 1999; Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994; y Gyanendra Pandey, "The Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*.

³² Algunos de los escritos clave en estas diferentes lizas se citan en las secciones que siguen en esta Introducción.

³³ Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, 1995, pp. 391-392.

³⁴ *Ibid.*, p. 392.

³⁵ Levi Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, 1964, p. 365. Para un examen de otras variedades de la antropología estructuralista, influidas por Levi Strauss pero con sus propios énfasis distintivos, véase Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984. Véase también Michael Gilson, "Myth and the History of African Religion", en Terence Ranger e I. N. Kimambo (eds.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley, 1972.

³⁶ Esto no significa negar que los escritos que recibieron la influencia de la teoría funcionalista (y estructuralista) podían producir valiosas formas de entender y un trabajo académico importante. Más bien, lo que quiero decir se relaciona mucho más con cómo las coordenadas clave de estos paradigmas suprimieron y minimizaron la acción humana y los procesos contingentes.

³⁷ Los problemas de un rompimiento con la "experiencia nativa" y de la represión de la temporalidad son muy bien presentados por Bourdieu. Véase Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, en particular pp. 4-9. Véase también J. A. Barnes, "Time Flies Like an Arrow", *Man*, nueva serie, 6, 1971. Para el cuestionamiento surgido en los años setenta de los supuestos intemporales y la importancia excesiva dada a las estructuras en los análisis estructuralistas, funcionalistas y culturalistas por el concepto de "práctica" en la antropología, véase Sherry Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties".

³⁸ Los textos del filósofo francés, estructuralista y marxista, Louis Althusser tuvieron un impacto profundo en las ciencias sociales y las humanidades durante la década de 1970. Althusser ofrecía una elaborada versión del "modelo" de base-superestructura, afirmando que los "verdaderos sujetos" de la historia son los "lugares y funciones" ocupados por los agentes en modos "articulados" de producción dentro de una formación social. Aunque los escritos de Althusser condujeron a otros análisis significativos, en particular gracias a su desmantelamiento de las férreas leyes de la teoría marxista tal y como se había desarrollado bajo el estalinismo, su modelo, sumamente influyente, desplazó la condición humana de agente —o, en todo caso, no podía dar cuenta apropiadamente de dicha condición. Raymond Williams enunció el problema general con análisis llevados a cabo mediante el modelo de base y superestructura: "la dificultad está en la extensión de los términos metafóricos de una relación a categorías abstractas o

áreas concretas en las cuales se buscan conexiones y se da énfasis a complejidades o autonomías relativas, más que estudiarse procesos reales específicos e insolubles”. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Reading Capital*, Londres, 1970, p. 180; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977, pp. 81-82. Acerca de la teoría de la dependencia y de los sistemas mundiales véase, por ejemplo, Samir Amin, *Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Development*, Nueva York, 1974; André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, Nueva York, 1967 y *Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology*, Londres, 1971; e Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York, 1974-89. Las discusiones para evaluar este *corpus* y la producción de comentarios críticos acerca del mismo se convirtieron en una industria académica en los años setenta. Un notable examen reciente de las cuestiones involucradas en este conjunto de textos se halla en Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, N. J., 1993. Véase asimismo, Clifford Geertz, “Culture and Social Change: The Indonesian Case”, *Man*, 19, 4, 1984; y Patrick Wolfe, “History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Postcolonialism”, *American Historical Review*, 102, 2, 1997.

39 Por ejemplo, Philip Abrams, *Historical Sociology*, Somerset, 1982; Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, 1979; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977; Sherry Ortner, “Theory in Anthropology Since the Sixties”; E. P. Thompson, “The Poverty of Theory or an Orrery of Errors” y “The Peculiarities of the English”, en E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, 1978.

40 Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973.

41 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, 1983; Bernard Cohn, “History and Anthropology: The State of the Play”, *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, pp. 198-221; Sherry Ortner, “Theory in Anthropology Since the Sixties”; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1873-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980.

42 Por ejemplo, Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York, 1974-89; Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses in Social Anthropology*, Londres, 1975; Georges Dupré y Pierre Philippe Rey, “Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange”, en Harold Wolpe (ed.), *The Articulation of Modes of Production*, Londres, 1980; Claude Meillassoux, *Maidens, Meat, and Money. Capitalism and the Domestic Community*, Cambridge, 1981. Véase también Bridget O’Laughlin, “Marxist Approaches in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 4, 1975.

43 Véase especialmente David Lan, *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Berkeley y Londres, 1985; Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, 1985.

44 Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, nueva serie, 18, 1983, pp. 237-59; Gerald M. Sider, "The Ties that Bind: Culture and Agriculture, Property and Propriety in the New Founland Village Fishery", *Social History*, 5, 1980.

45 Véanse ejemplos de trabajos en Latinoamérica que registran estos cambios en Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana y Chicago, 1988; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, 1979; Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison, 1987; y Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980 y *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, 1987. Véanse también las referencias en la sección "Lectura del colonialismo", *infra*.

46 Véanse algunas de esas primeras discusiones en Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of the Play" y "Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement", en Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, 1986; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley y Los Ángeles, 1989; Hans Medick, "Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1987; y William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France. The Language of Labour from the Old Regime to 1848*, Cambridge, 1980, pp. 10-13. Posiblemente la declaración más notable, más clásica en cuanto a esto es la de E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester, 1961. Véase también E. E. Evans-Pritchard, "Social Anthropology: Past and Present", *Man*, 50, 1950.

47 Véase sobre esto a Nicholas Dirks, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, Princeton, N. J., 1996.

48 Véanse algunos ejemplos representativos de campos traslapados más amplios, con sus propias diferencias internas, en, por ejemplo, Shahid Amin, *Event Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, 1995; Arjun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, 1981; Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and the Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, 1993; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, 1989; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. de Steven Rendall, Berkeley, 1989; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* y *Colonialism and its Forms of Knowledge*; Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, 1991; John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, 1992 y *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2, Chicago 1997; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, 1997; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987 e *id.* (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann

Arbor, 1992; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, N. Y., 1998 e *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*, inédito; Jacques Le Goff, *History and Memory*, Nueva York, 1988; Giovanni, "On Microhistory", en Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania, 1992; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life*; Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, 1994; Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, 1992; Sherry B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995; Gwyn Prins, *The Hidden Hippopotamus: Reappraisals in African History*, Cambridge, 1982; David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, 1985 y *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago, 1995; David Scott, "Conversion and Demonism: Colonial Christian Discourse on Religion in Sri Lanka", *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; Paul Stoller, *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York y Londres, 1995; Megan Vaughan, *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, 1991; Geoffrey White, *Identity through History. Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge, 1991; Brackette F. Williams, *Stains on My Name, War in My Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham y Londres, 1991. Para los primeros acercamientos de historiadores hacia la antropología, véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975; Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, 1987; y William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France*.

⁴⁹ Esto no significa negar el importante argumento de Talal Asad, según el cual la categoría misma de *religión* en los medios académicos es una construcción occidental. En cambio, sugiero usar esta categoría como un instrumento heurístico en contextos particulares, siempre que se sea consciente de sus genealogías. Talal Asad, *Genealogies of Religion*. Véase también Jean y John Comaroff, "Introduction", en Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, 1993; y John Kelly y Martha Kaplan, "History, Structure, and Ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990. Cabe señalar que las referencias citadas en esta sección de la Introducción son meras indicaciones, hasta cierto punto arbitrarias, ya que estas diferentes definiciones (en cuanto puntos de partida) de las categorías de religión y poder, cultura y estructura, hegemonía y condición de agente se sirven de diversa literatura analítica, de varias masas de escritos teóricos, y las sintetizan.

⁵⁰ Véase Hans Medick, "Plebian Culture in the Transition to Capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, 1983; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; y Gerald Sider, *Culture and Class in Anthropology and History. A Newfoundland Illustration*, Cambridge, 1986.

51 El concepto de “conciencia contradictoria” es el de Antonio Gramsci. Dicho concepto abre la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder esgrimido por los grupos dominantes y la relativa pero terca autonomía cultural de los grupos subordinados. El foco de atención aquí son las ambigüedades del “consentimiento”, una ambigüedad que involucra una conciencia compleja que mezcla aprobación y apatía: las culturas plebeyas y de esclavos, examinadas más atrás en esta Introducción, son ejemplos obvios. Jackson Lears ha desarrollado el concepto para afirmar que la conciencia contradictoria reconoce una “sociedad en proceso constante donde la creación de contrahegemonías sigue siendo una opción vigente”, y no postula un sistema cerrado de dominación de la clase gobernante. Esto allana el camino aún más para aproximaciones más complejas a la cultura popular. Q. Hoare y N. Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, 1971; T. L. Jackson Lears, “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities”, *American Historical Review*, 90, 3, 1985. Véanse también los comentarios de Stuart Hall acerca de “la doble apuesta en la cultura popular, el movimiento doble de contención y resistencia, el cual siempre es inevitable en su interior”. Stuart Hall, “Notes on Deconstructing ‘the Popular’”, en Raphael Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, 1981, p. 22.

52 Gerald M. Sider, “The Ties that Bind” y también de él mismo “Christmas Mumming in Outport New Foundland”, *Past and Present*, 71, 1976; y Stuart Hall, “Notes on Deconstructing ‘the Popular’”.

53 En esta definición de la relación entre estructura y condición de agente (*agency*), me sirvo de las siguientes obras (entre otras): Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*; Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Nueva York, 1979; y Philip Abrahams, *Historical Sociology*. Examinar en qué difieren estos autores entre sí requeriría, sin embargo, otro estudio.

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

55 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, p. 7.

56 Véase la sección “Pasados poscoloniales”, *infra*.

57 Véanse interesantes exámenes de *Dances with Wolves* y del trabajo de los medios en la Guerra del Golfo desde la perspectiva de una antropología histórica del colonialismo en Nicholas Thomas, *Colonialism’s Culture. Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, N. J., 1994, en especial pp. 95-6 y 178-83.

58 *Ibid.*, p. 18. Véase también Aletta Biersack, “Introduction: History and Theory in Anthropology”, en Aletta Biersack (ed.), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, Washington, 1991.

59 Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978.

60 Nicholas Thomas, *Colonialism’s Culture*, p. 22.

61 *Ibid.*, pp. 22-23. Aquí Thomas examina también los demás problemas que tienen dichos estudios de las representaciones de los pueblos no europeos.

62 Pienso en particular en los escritos de Anuar Abdul Malek y Ashis Nandy. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, 1979.

63 Dos importantes evaluaciones de la obra de Said son James Clifford, "On *Orientalism*", en Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass., 1988; y Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, pp. 5-7, 21-27. Véase también Michael Richardson, "Enough Said", *Anthropology Today*, 6, 1990.

64 Véase en particular, James Clifford, "On *Orientalism*". Véase asimismo Patrick Wolfe, "History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 2, 1997, pp. 407-410. También se han publicado argumentos sobre las tensiones entre la recuperación historicista del sujeto humanista y su pérdida de posición en el centro y su disolución postmodernas, favorables al proyecto de *Subaltern Studies*. Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1988, pp. 189-224. Véase también Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of *Subaltern Studies*".

65 Véase en particular Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, 1994; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, Oxford University Press, 1985 y "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, 1988. En una veta diferente véase Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest. Literary Studies and British Rule in India*, Londres, 1989. Cabe recordar que las referencias citadas aquí no son exhaustivas. Más bien, son indicativas de lo que yo (y otros) consideramos el trabajo más importante en esta liza, en particular desde una perspectiva sudasiática. En cualquier caso, mi interés principal y mis mejores simpatías se quedan con las discusiones históricas y etnográficas de las culturas coloniales, a las cuales pasaremos pronto. Útiles reseñas y exámenes críticos de este corpus de escritos pueden consultarse en Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*, Wolfe, "History and Imperialism", y Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres, 1990.

66 En términos de estos énfasis gemelos de doble filo, pienso en el trabajo de Homi Bhabha, en particular "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", y su ensayo complementario "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", en Bhabha, *The Location of Culture*. Véase un examen convincente y de crítica constructiva de las formulaciones de Bhabha en Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, 1995, pp. 62-65, pp. 362-363.

67 La obra verdaderamente magistral aquí es Anne McClintock, *Imperial Leather*. Véase otro ejemplo representativo en Stephen Grenblatt (ed.), *New World Encounters*, Berkeley, 1993. Véase también Paul

Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., 1993; y Henry Louis Gates, Jr., *"Race", Writing, and Difference*, Chicago, 1985.

68 Bernard Cohn, "History and Anthropology: The State of the Play"; Johannes Fabian, *Time and the Other*; John y Jean Comaroff, "Ethnography and the Historical Imagination", en John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*.

69 El examen más atractivo a este respecto es el expuesto en el ensayo de Dipesh Chakrabarty incluido en este libro. Véase asimismo Dipesh Chakrabarty, "Provincializing Europe", Ponencia presentada durante los Association of Asia Studies Meetings, en 1998; véase también el ensayo de Gyanendra Pandey en este libro y "Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994.

70 Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, 1973; Kathleen Gough, "Anthropology: Child of Imperialism", *Monthly Review*, 19, 11, 1968; y Jairus Banaji, "The Crisis of British Anthropology", *New Left Review*, 64, 1970.

71 June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*; Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism*; André Gunder Frank, *Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology*, Londres, 1971; e Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, Nueva York, 1974-89.

72 En cuanto a esto, los estudios son verdaderamente abundantes. Para las cuestiones en juego en América Latina y África véase Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia Mallon y Steve Stern, *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labour, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison, 1993; Frederick Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking African Colonial History". En cuanto a la India, el libro de Sumit Sarkar *Modern India* contiene una útil reseña de los principales escritos sobre estructuras coloniales.

73 Es interesante que en buena medida estas tendencias todavía perduren en *Subaltern Studies* y en ciertas variedades de la escritura poscolonial, donde lo colonial se da por sentado. Por ejemplo, compárese Gyanendra Pandey, "The Colonial Construction of 'Communalism': British Writings on Banaras in the Nineteenth Century", en Guha (ed.), *Subaltern Studies VI*, Delhi, 1989, con Ann Stoler, "Perceptions of Protest: Defining the Dangerous in Colonial Sumatra", *American Ethnologist*, 12, 1985.

74 Tres importantes colecciones que destacan estos primeros problemas del trabajo académico sobre el colonialismo incluyen el número especial sobre "Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule" —editado por Frederick Cooper y Ann Stoler— de *American Ethnologist*, 16, 1989; John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; y Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, 1997.

75 June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*; Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America*.

⁷⁶ Por ejemplo, Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting*; y Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Ciudad Quezón, Manila, 1979; Ann Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt 1870-1979*, New Haven, 1985; y Rebecca Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labour, 1860-1899*, Princeton, 1985.

⁷⁷ Ann Stoler, "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1989; Frederick Cooper y Ann Stoler, "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire*; John Comaroff, "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989; 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. Entre los primeros análisis de "comunidades de colonos" se cuenta el de Vincent Crapanzano, *Waiting. The Whites of South Africa*, Nueva York, 1985.

⁷⁸ Véase en particular John Comaroff, "Images of Empire, Contests of Conscience"; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*; y Ann Stoler, "Perceptions of Protest".

⁷⁹ Por ejemplo, Anna Davin, "Imperialism and Motherhood"; y Susan Thorne, "'The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable': Missionary Imperialism and the Languages of Class in Early Industrial Britain", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire*; John y Jean Comaroff, "Homemade Hegemony", en John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*.

⁸⁰ Por ejemplo, Edward Said, *Culture and Imperialism*, Londres, 1994; Ann Stoler, *Race and the Education of Desire*, Durham y Londres, 1995; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, 1995; Uday Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion" y Lora Widenthal, "Race, Gender and Citizenship in the German Colonial Empire", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire*; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, N. Y., 1988; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, 1988; y José Rabasa, *The Invention of America*, Norman, Oklahoma, 1994.

⁸¹ Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, 1988; Walter Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power*, Cambridge, 1986; y David Arnold, *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, 1993.

82 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres, 1992; Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, Nueva York, 1995; Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass., 1991 y *Colonialism's Culture*; Annie E. Coombes, *Reinventing Africa. Museums, Material Culture, and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*, New Haven, 1994; Tom Griffiths, *Hunters and Collectors. The Antiquarian Imagination in Australia*, Cambridge, 1996; George Stocking Jr., *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, 1985. Véase también George Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, Nueva York, 1987.

83 Para mencionar ejemplos particularmente relevantes sobre esto: Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, 1992 e *id.* (ed.) *New World Encounters*; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, 1986; Richard Helgerson, *Forms of Nationhood. The Elizabethan Writing of England*, Chicago, 1992; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism*; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, 1992 (Barcelona, 1996) y *El salvaje artificial*, México, 1997 y Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*. He considerado el trabajo del Nuevo Historicismo, una innovación de la crítica literaria, como parte de las nuevas propuestas en la historia y etnografía del colonialismo.

84 Por ejemplo, Lenore Manderson y Margaret Jolly (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure. Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago y Londres, 1997; y Ann Stoler, *Race and the Education of Desire* y "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 34, 1992.

85 Recuérdese ahora el examen en la sección "Pasados en su lugar, culturas en el tiempo", *supra*.

86 Deslumbrantes ejemplos son, entre otros, los siguientes: Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1; y John y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 2; y *Ethnography and the Historical Imagination*; y Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labour Question in French and British Africa*, Cambridge, 1996.

87 Incluso en la crítica poscolonial la tendencia hacia destacar los aspectos estéticos de la raza y convertir la forma en un fetiche se ataca de frente y es superada en una obra como la de Anne McClintock, *Imperial Leather*.

88 Aparte de las referencias acerca de estos temas citadas atrás, véase Ann Stoler, "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia", en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender and the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, 1991, donde se incluye una útil y amplia reseña de los trabajos en este campo. Véase también Hellen Callaway, *Gender, Culture and Empire. European Women in Colonial Nigeria*, Londres, 1987; Mona

Étienne y Eleanor Leacock (eds.), *Women and Colonization*, Nueva York, 1989; e Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, 1987.

⁸⁹ Anne McClintock, *Imperial Leather*; y Ann Stoler, *Race and the Education of Desire*.

⁹⁰ La nueva labor académica en etnografía e historia sobre la colonia y el imperio también plantea cuestiones importantes para la política cultural contemporánea, trayendo a colación cuestiones de multiculturalismo, poscolonialidad y primitivismo. Véase, por ejemplo, John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres y Nueva Jersey, 1999; Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture*; Patrick Wolfe, "History and Imperialism"; and Marianna Torgovnik, *Gone Primitive. Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago, 1990.

⁹¹ Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

⁹² Véanse los cuatro ensayos sobre los intocables en Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians*, pp. 255-319.

⁹³ Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians*; y *Colonialism and its Forms of Knowledge*.

⁹⁴ Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of the Permanent Settlement*, París, 1963 y *Dominance without Hegemony and Other Essays*, Cambridge, Mass., 1998. Una bibliografía de Ranajit Guha, compilada por Gautam Bhadra, se encuentra en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994.

⁹⁵ Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983.

⁹⁶ Para un examen de la obra de Guha véase Saurabh Dube, "Historias desde abajo en India", *Estudios de Asia y África*, 32, 102, 1997 e *Historical Cultures and Ethnographic Pasts*.

⁹⁷ Véase una creativa prolongación de estos argumentos de Guha a las historias latinoamericanas en Gilbert Joseph, "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, 25, 1990. Un examen del intercambio de insultos suscitado por este artículo se halla en Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies", pp. 1499-1500.

⁹⁸ Véanse exámenes relacionados con esto en el contexto sudasiático en Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity, The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, 1995; y 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 Colonial India*, Delhi, 1991.

⁹⁹ Para un examen de la casta en la India véase la sección "Refundición de los márgenes", *infra*.

¹⁰⁰ De hecho, Sarkar prepara actualmente una traducción de este texto.

¹⁰¹ Compárese aquí el examen de Tanika Sarkar con el análisis de Dipesh Chakrabarty de temas similares incluido en este volumen.

102 Mi forma de entender los nacionalismos debe mucho a los primeros y subsecuentes trabajos de *Subaltern Studies*, en particular Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Londres, 1986 y *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, 1995; y Sumit Sarkar, *Modern India*, Delhi, 1983. Entre los escritos relacionados con esto provenientes de contextos latinoamericanos que han dado forma a mis ideas sobre estados y naciones se cuentan Florencia Mallon, *Peasant and Nation*; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, 1997; Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth. Culture and Ideology in Mexican National Space*, Berkeley y Los Ángeles, 1992; y Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, N. C., 1994. Véase también el enigmático libro de Michael Taussig, *The Magic of the State*, Nueva York y Londres, 1996; y —desde una perspectiva y contexto diferentes— Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York y Londres, 1997; y Reynaldo Ileto, *Pasyon and Revolution*.

103 Véase el examen de la crítica expresada por Partha Chatterjee de la forma de entender el nacionalismo de Benedict Anderson, *infra*.

104 Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi, 1990; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory*.

105 Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, p. 238.

106 Patricia Seed, "Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas", *dispositio/n 46*. Compárese esta forma de entender con las elaboradas presentaciones del Estado y la nación en América Latina citadas en la nota 102 *supra*. Véase asimismo Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies", pp. 1500-1503; y Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, 1987.

107 Véase la sección "Refundición de los márgenes" en esta Introducción y los ensayos de Gyan Prakash, Saurabh Dube y Dipesh Chakrabarty, *infra*.

108 Véase, por ejemplo, David Arnold, "Rebellious Hillmen: the Gudam-Rampa Uprisings", en Guha (ed.), *Subaltern Studies II*, Delhi, 1982; Stephen Henningham, "Quit India in Bihar and the Eastern United Province: The Dual Revolt", en Guha (ed.), *Subaltern Studies II*, Delhi, 1983; Tanika Sarkar, "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932: A Study in Tribal Protest" y Ramchandra Guha, "Forestry and Social Protest in British Kumaun, c. 1893-1921", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985. Véase también David Hardiman, "Adivasi Assertion in South Gujarat: The Devi Movement", en Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Delhi, 1984; y Gautam Bhadra, "Four Rebels of Eighteen-Fifty-Seven", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Delhi, 1985.

109 Gyanendra Pandey, "Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922", en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies I*, Delhi, 1982; y Sumit Sarkar, "The Conditions and

Nature of Subaltern Militancy: Bengal from Swadeshi to Non-Cooperation, c. 1905-1922 ”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Delhi, 1984.

110 Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory*.

111 Como señaló arriba, estos intentos de revelar las percepciones que los campesinos tenían de Gandhi y el nacionalismo han constituido parte de un esfuerzo más amplio de exploración de formas de cultura y conciencia que eran constitutivas de la subalternidad en la India, y se elaboran en muchos de los ensayos en Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1982-89. Una importante iniciativa original en este campo, que sigue siendo una de las contribuciones más significativas al proyecto de *Subaltern Studies* y un hito en la historiografía india es el libro de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983. Véase un examen más largo de estos temas en Saurabh Dube, “Historias desde abajo en India”, *Estudios de Asia y África*, 32, 102, 1997.

112 Sudipto Kaviraj, *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyaya and the Formation of Nationalist Discourse in India*, Delhi, 1994.

113 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

114 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, en especial pp. 4-13.

115 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

116 Desarrollo estos temas y problemas, expuestos en los siguientes tres párrafos, en diferentes textos, en particular Saurabh Dube, *Untouchable Pasts*, “Travelling Light”; e *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*.

117 John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*.

118 Homi Bhabha, “The Commitment to Theory”, en Homi Bhabha, *The Location of Culture*.

119 V. N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., 1985, p. 65.

120 *Ibid.* Véase también Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*; y Saurabh Dube, “Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh”, en Partha Chatterjee y Gyandendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII*, Delhi, 1992.

121 Tomo el término “fetichismo de la forma” de Anne McClintock, haciéndolo extensivo en formas un poco diferentes al formalismo lingüístico, simbólico y culturoológico. Anne McClintock, *Imperial Leather*, pp. 63-64.

122 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. ix.

123 Véase una descripción básica de la sociedad india en S. C. Dube, *Indian Society*, Delhi, 1990.

124 Útiles introducciones a la casta y al hinduismo son: David Lorenzen y Benjamín Preciado, *Atadura y liberación: las religiones de la India*, México, 1996; y C. J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, 1992. Las críticas relaciones entre casta, religión y género se examinan en Leela Dube, "Caste and Women", en M. N. Srinivas (ed.), *Caste: Its Twentieth-Century Avatar*, Nueva Delhi, 1996.

125 Véanse en particular los ensayos de Dirks y Dube en este libro.

126 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*, Chicago, 1970.

127 Una reseña bibliográfica reciente de las principales líneas de argumentación entre ambos bandos se halla en I.-B. Krause, "Caste and Labour Relations in North West Nepal", *Ethnos*, 53, 1988, pp. 5-36.

128 Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

129 Nicholas B. Dirks, "La casta original", *infra*; Gloria Goodwin Raheja, "Centrality, Mutuality and Hierarchy: Shifting Aspects of Inter-caste Relationships in North India", *Contributions to Indian Sociology*, nueva serie, 23, 1, 1989, p. 8; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison In The Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, 1993.

130 Dirks, *Hollow Crown*.

131 Michael Moffat, *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*, Princeton, 1979; véase también Kenneth David, "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Sri Lanka: Normative Code as Mediator", en Kenneth David (ed.), *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, La Haya, 1977, pp. 189-92.

132 El trabajo de Lorenzen surge de un proyecto suyo más amplio sobre el hinduismo popular. Véase, por ejemplo, David Lorenzen, *Praises to a Formless God*, Albany, N. Y., 1995 y (ed.), *Bhakti Religion in North India. Community, Identity, and Political Action*, Albany, N. Y., 1994.

133 Saurabh Dube, *Untouchable Past*.

134 Esto se ve, por ejemplo, en el intento de Gloria Raheja de desarrollar un modelo bipolar, el cual explicaría tanto la centralidad ritual de una casta agrícola dominante y el principio de pureza-contaminación a nivel panindio. Afirma que las áreas donde hay una fuerte casta agrícola dominante se caracterizan por la centralidad ritual de dicho grupo, mientras que en los contextos donde los brahmanes son terratenientes dominantes la jerarquía ritual de pureza y contaminación ocupa el primer plano. En la conclusión de su análisis, los dos principios permanecen separados según el contexto, pero también constituyen principios generalmente opuestos. Raheja, "Centrality, Mutuality and Hierarchy", pp. 97-99.

135 Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life. Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, Shimla, 1993; y *Untouchable Past*.

136 Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Trad. de Alan Sheridan et al., Nueva York, 1984 y "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Mills (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, 1991.

137 Véanse desarrollos más amplios de este argumento en, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts* y "Telling Tales and Trying Truths: Trasgressions, Entitlements and Legalities in Late Colonial Central India", *Studies in History*, 12, 1996.

138 Véanse exámenes de comunidad y nación-modernidad relacionados con esto en, por ejemplo, Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth*; Florencia Mallon, *Peasant and Nation*; Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents*; y Ajay Skaria, *Hybrid Histories*, Delhi, 1999. Véase asimismo Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, 1995.

139 El ensayo de Prakash se vincula con su estudio más amplio sobre el trabajo en servidumbre. Gyan Prakash, *Bonded Histories. Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990.

140 Eric Hobsbawm, "Karl Marx's Contribution to Historiography", en Robin Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science. Readings in Critical Social Theory*, Glasgow, 1972, en particular pp. 275-76.

141 Véase aquí Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, 1992.

142 La elaboración de la historia en términos de etapas por escritores tan diversos como Vico, Gibbon y Marx no se puede explicar mediante una simple invocación de nociones de progreso o desarrollo en la historia. En lugar de ello, necesitamos enfocarnos en entender un *telos* que posiblemente sea inherente a la tradición judeocristiana y que tiende hacia la redención, pero que también se vuelve contra sí mismo.

143 Estas narraciones ya tienen algunos siglos. De hecho, puede argumentarse que a pesar de su invocación de las etapas, Vico señalaba la alteridad de formas de la conciencia histórica. También hemos de pensar en novelas como *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez o *Historia de Mayta* de Mario Vargas Llosa. Otros ejemplos, tomados al azar, incluirían a Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting*; Greg Dening, *Mr. Bligh's Bad Language*, Cambridge, 1992; y *Performances*, Chicago, 1996; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*; y *The Nervous System*, Nueva York, 1992; Alf Ludtke (ed.), *The History of Everyday Life*; y David Warren Sabean, *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, 1990; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo y El salvaje artificial*.

144 Véase, por ejemplo, Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations*, 11, 1990.

145 De diferentes maneras, pero con ciertos énfasis comunes, la noción de "tercer espacio" se profundiza en Homi Bhabha, *The Location of Culture* y Saurabh Dube, *Untouchable Pasts*.

146 La noción de "justo medio militante" está tomada de Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy*, pp. 165-173.

147 Gyanendra Pandey, "The Prose of Otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994.

148 Susana Devalle, *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, Delhi, 1992.

149 Esta exégesis es de Paul Ricoeur, citada en Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres, 1992, pp. ix-x.

150 Dipesh Chakrabarty, "The Difference-Deferral of (a) Colonial Modernity: Public Debates on Domesticity in British India", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII*, Delhi, 1994.

151 *Ibid.*, p. 58.

152 *Ibid.*, p. 81.

153 *Ibid.*, p. 83.

154 *Ibid.*, p. 87.

155 Walter Benjamin, citado por Anne McClintock, *Imperial Leather*, p. 391.

156 De hecho, coincido con varias de las importantes, recientes críticas que señalan los defectos de lo poscolonial como una categoría privilegiada y alabada. Al mismo tiempo, usada como una perspectiva analítica junto con otras perspectivas críticas, las formas poscoloniales de entender pueden ayudar a elaborar el espacio alternativo entre eurocentrismo y nativismo que he examinado antes. Además, cambiar el término poscolonial por colonial como calificativo para designar campos de investigación, como sugieren Frederick Cooper y Ann Stoler, tiene sus propios problemas, bastante graves. Por ejemplo, mientras "estudios coloniales" es aceptable, cuando Cooper y Stoler hablan de su trabajo como "historia colonial" que ensaya "lecturas coloniales", tanto la insensibilidad política como los problemas terminológicos se hacen evidentes. Con toda claridad, no invoco aquí un nativismo-nacionalismo visceral tercermundista. Lo que quiero demostrar tiene que ver más con renunciar a las rebatiñas. Véanse importantes exámenes críticos de lo poscolonial como una categoría en Anne McClintock, *Imperial Leather*; Fernando Coronil, "Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power", *Public Culture*, 5, 1992; Frederick Cooper y Ann Stoler, "Between Metropole and Colony"; Kwame Anthony Appiah, "Is the Post- in Poststructuralism the Post- in Postcolonial?", *Critical Inquiry*, 17, 1991; Walter Mignolo, "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?"; y Florencia Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies". Véase asimismo Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". Cooper y Stoler hablan de "historia colonial" y "lectura colonial" en Frederick Cooper y Ann Stoler, "Between Metropole and Colony", p. 34; Ann Stoler, *Race and the Education of Desire*. Véase también Frederick Cooper, "Conflict and Connection", p. 1527.

CRONOLOGÍA

Lo que se ofrece aquí es un escueto esbozo de unos cuantos sucesos y procesos que serán de ayuda para ubicar fácil y rápidamente algunos de los temas tratados en este libro en una perspectiva cronológica. Los lectores interesados en profundizar en la historia de la India pueden consultar las siguientes obras:

John F. Richards, *The Mughal Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Sumit Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Delhi: Macmillan, 1983.

Siglos XVI-XVIII	Imperio Mogol
1600	Se crea la East India Company [Compañía inglesa de las Indias Orientales]
1700-1750	Decadencia del Imperio Mogol
1757	Batalla de Plassey; la East India Company conquista Bengala. Asimismo, se inicia la conquista por el control directo e indirecto del subcontinente indio, la cual durará 100 años
Finales del siglo XVIII	El parlamento británico empieza a ejercer un control cada vez mayor de los asuntos de la East India Company
1784	Fundación de la Asiatic Society of Bengal
Finales del siglo XVIII y principios	Predominio de los orientalistas británicos en la construcción de conocimiento y méto-

del XIX	dos de gobierno, favorables a las costumbres indias
1828-1835	Reformas de Lord William Bentinck
1829	Abolición de la <i>sati</i> (inmolación de viudas)
c. 1830-1870	Florecimiento de grupos favorables a la reforma social entre la clase media india, especialmente en Bengala, por ejemplo la Brahma Samaj fundada por Rammohun Roy en 1828, y en la India occidental
1857	Extensas revueltas civiles y militares (tradicionalmente llamadas <i>the Mutiny</i> , el Motín) en contra del poder colonial
1858	Ley para el Gobierno de la India, la cual confiere el derecho de gobernar los territorios indios al soberano inglés; finaliza el gobierno de la East India Company
1877	Asamblea Imperial, en la que se proclama a la reina Victoria emperatriz de la India
c. 1870-1885	Surgimiento de la temprana política nacionalista, a partir de asociaciones y sociedades indias
1885	Fundación del Indian National Congress (Partido del Congreso Nacional Indio, llamado Partido del Congreso o simplemente el Congreso; sus miembros, congresistas)

1912	Gandhi llega a la India procedente de Sudáfrica
c. 1919	Se inicia un nacionalismo de masas; Gandhi se convierte en dirigente del Congreso Nacional Indio
1919-1922	Movimiento de no cooperación y movimiento Khilafat: iniciativa conjunta de dirigentes hindúes y musulmanes que protestan en contra del dominio británico en la India y el imperio otomano. Este periodo se caracteriza por rebeliones masivas de campesinos y por iniciativas nacionalistas de parte de grupos subalternos
1922	Sucesos de Chauri-Chaura; Gandhi suspende el movimiento de no cooperación
1947	Independencia y partición del subcontinente: Pakistán y la India surgen como dos nuevas naciones
1971	Pakistán Oriental se separa de Pakistán Occidental para convertirse en una nación independiente: Bangladesh
1975-1977	<i>Emergency</i> : se implanta la ley marcial a raíz de la política seguida por Indira Gandhi, primer ministro de la India
S.D., G.F.	