

INTERSECCIÓN DE CULTURAS: CRISTIANISMO Y COLONIALISMO EN LA INDIA CENTRAL*

SAURABH DUBE

El Colegio de México

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

J.W. Shank, "The Missionary as Civilising Agent", *Christian Monitor*, enero de 1910, p. 394.¹

Una obertura analítica

EL RECIENTE ACERCAMIENTO ENTRE la antropología y la historia sirve de base a diferentes orientaciones significativas en las humanidades y las ciencias sociales.² La alianza mutua y el

* Los comentarios críticos de David Lorenzen (como árbitro) me obligaron a rehacer por completo este ensayo. Leela Dube respondió con paciencia al proceso de reescritura. Les estoy agradecido a ambos. En el trabajo se utilizan las siguientes abreviaturas: AIM, Archivos de la Iglesia Menonita, Goshen, Indiana; IAM, Informes Anuales de los Misioneros; DDM, *Der Deutsche Missionsfreund*; ABE, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri. Para una versión anterior y distinta acerca de los asuntos que se tocan en este trabajo véase Dube, 1992a.

¹ Citado en Lapp, 1972, p. 51. Shank fue un misionero menonita pionero que trabajó en América Latina. Él sentía un profundo afecto por los misioneros menonitas que trabajaban en la India central. Realmente su declaración encierra el lenguaje y las preocupaciones de su hermandad misionera en la India.

² Por ejemplo, Asad, 1993; Comaroff y Comaroff, 1991; Sabeen, 1990; Ludtke, 1995; Williams, 1991.

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

Este ensayo explica las perspectivas de una antropología histórica —o de una historia etnográfica, si se quiere— y articula lo “cotidiano” como un dominio analítico para explorar la producción, transacción y subversión del significado y el poder.⁶ Aquí se reúnen algunas de las preocupaciones teóricas clave de estudios recientes sobre el cristianismo y el colonialismo

³ Con respecto a las contribuciones de los historiadores, véanse Amin, 1995; Sabeau, 1990; Ludtke, 1995; Le Goff, 1998; Levi, 1992, y Cohn, 1996. En relación con las de los antropólogos, véanse Comaroff y Comaroff, 1992; Dirks, 1992; Ohnuki-Tierney, 1990; Sahlins, 1995 y Vaughan, 1991. Hay que hacer énfasis en que éstos no son más que algunos ejemplos representativos de campos que se superponen ampliamente, con sus propias diferencias internas.

⁴ Con respecto a dichas discusiones iniciales, véanse Cohn, 1986; Hunt, 1989 y Medick, 1987.

⁵ Véase Dirks, 1996.

⁶ Lo “cotidiano” como una perspectiva analítica se encuentra elaborado en Ahearne, 1995; Certeau, 1984; Ludtke, 1995 y Sabeau, 1990.

y ciertos aspectos del registro etnográfico e histórico del cristianismo en la India central colonial, a fin de poner en primer plano algunos asuntos críticos en el estudio del encuentro evangélico.⁷ Ciertamente, los simples pormenores y los pequeños detalles así como las líneas principales y los contornos amplios de un caso histórico y etnográfico específico pueden revelar las implicaciones más amplias del encuentro evangélico.

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

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

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

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

⁸ Espero contar la historia más amplia en mi libro *Missionary Agendas, Indigenous Categories and Local Initiatives: Christianity in Central India, 1868-1998* que forma parte de mi actual proceso de escritura. Un subproducto de esta investigación es otro libro basado en los diarios de los catequistas nativos, en Dube, de próxima publicación(a).

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

En consecuencia, este ensayo también hace una incisión en el cuerpo de los escritos sobre el cristianismo en Asia del sur. Los historiadores de la Iglesia han producido un gran número de estudios del proyecto misionero, los misioneros y el cristianismo en la región. Esta literatura nos proporciona crónicas detalladas de acciones y acontecimientos.¹¹ Otros ejercicios en el campo han estado guiados, una vez más, por la pretensión más bien simplista de que en la India los conversos al cristianismo tendían a repetir un orden social modernizado —excepto por una persistencia parcial de la casta— en la imagen de los misioneros.¹² Sólo en años recientes los historiadores

⁹ Dube 1995c, 1996b, 1996c, 1998.

¹⁰ Aquí los estudios importantes incluyen a Amin, 1995; Appadurai, 1981; Bayly, 1989; Cohn, 1986 y 1996; Dirks, 1987 y Van der Veer, 1988.

¹¹ Tanner, 1894; Lohr, 1899; Seybold, 1971; Lapp, 1972; Juhnke, 1979.

¹² Whitehead, 1913; Manor, 1971; Oddie, 1975; Forrester, 1980.

han empezado a explorar los significados de la conversión y la articulación de los misioneros, los conversos y el cristianismo con los esquemas indígenas de rango, honor, casta y secta.¹³ Sin embargo, este significativo trabajo se ha enfocado en las Iglesias ortodoxas en la India del sur. Con excepción del interesante, pero algo limitado, trabajo de Eaton (1984) y la intervención más prometedora y emocionante de Scott (1992), el encuentro evangélico en los siglos XIX y XX y su compromiso con las culturas coloniales de gobierno siguen siendo áreas de estudio descuidadas. Los estudios en la antropología del colonialismo y el cristianismo y del “contacto cultural radical” plantean que el tema origina una amplia gama de asuntos significativos.¹⁴ Resulta claro que hay que incorporar estos asuntos a los planes de la historiografía y etnografía de Asia del sur.

Breves inicios y primeros encuentros

En 1868, Oscar Lohr, el primer misionero de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, inició su trabajo misionero en Chhattisgarh, una amplia región lingüística y cultural al sureste de Madhya Pradesh. Fueron los satnamis quienes atrajeron hacia la región al misionero pionero. Los satnamis, tal como habían revelado las pesquisas preliminares de Lohr, eran paganos con un rasgo distintivo: eran un grupo monoteísta cuyo “credo” se oponía a la idolatría y a la casta.¹⁵ Para el

¹³ Bayly, 1989. La obra de Stirrat (1975) fue una excepción temprana.

¹⁴ Asad, 1973; Beidelman, 1982; Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1986; Nash, 1979; Prins, 1980; Rosaldo, 1980; Roseberry, 1986; Sahlins, 1981; Stoler, 1985 y 1989; Mitchell, 1988; Taussig, 1980 y 1987; Thomas, 1991 y 1992; Tsing, 1993; Mignolo, 1992; Scott, 1992.

¹⁵ Ghasidas, sirviente de granja, dio inicio al Satnampanth a comienzos del siglo XIX —cerca de 1820— entre los chamars (trabajadores del cuero) de Chhattisgarh. Los chamars, que portaban colectivamente el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada, constituían una importante proporción —un poco menos que la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Éstos o bien poseían tierras o bien eran compartidores de cosechas y de sirvientes de granja. Aquellos chamars —junto con unos pocos cientos de miembros de otras castas, principalmente telis (extractores de aceite) o rawats (pastadores)— que se unieron al Satnampanth se hicieron satnamis. Debían abstenerse de la carne, el licor, el tabaco y de ciertos vegetales —los tomates, las berenjenas y los chiles— y de las lentejas rojas. El

misionero ésta era una conexión providencial. Era la voluntad del Señor. ¿Acaso se liberaría el rebaño una vez que contemplara al Salvador? Pero los satnamis no aceptaron la llegada del milenio. El grupo rechazó su “destino”. Sin embargo, los misioneros siguieron arando el campo y sembrando las semillas de la fe. La vacilante empresa de la conversión fue creciendo gradualmente mediante los lazos de parentesco y las perspectivas de una vida mejor bajo la economía paternalista de las estaciones misioneras. En el curso de muy pocos decenios la empresa misionera en la región se expandió más. A los miembros de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana se unieron misioneros de otras confesiones: los menonitas de la Conferencia General y Norteamericana, los discípulos de Cristo, los metodistas, las Bandas Pentecostales del Mundo, y se produjo un movimiento que tendía a trabajar con otras comunidades. Los conversos continuaron comprendiendo los mandatos misioneros e interpretando las verdades cristianas a través de los filtros de las culturas locales. La “cosecha”, nunca abundante, parecía algo más que un poco curiosa. Los misioneros sembraban. Los misioneros cosechaban. Si hacían progresos, también tenían que retroceder sobre sus pasos.

En los años más recientes, hemos tenido recordatorios forzados de que el hombre blanco no siempre tuvo la iniciativa en los procesos de encuentro cultural.¹⁶ En 1868, el misionero Oscar Lohr visitó al gurú satnami en su hogar en Bhandar, con ocasión del “festival anual” de la comunidad. El misionero describió en detalle cómo lo sentaron cerca del gurú y le sirvieron un refrigerio. A una “gran masa” de satnamis le hizo

Satnatpanth rechazaba las deidades e ídolos del panteón hindú y no tenía templos. A sus miembros se les pedía que creyeran sólo en un dios sin forma, *satnam* (verdadero nombre). No existían las distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas comenzó una *parampara* (tradición) del gurú que era hereditaria. El Satnampanth desarrolló un conjunto de mitos, rituales y prácticas que estaban asociados con los gurús. Durante los siglos XIX y XX, el grupo negoció las cambiantes relaciones de poder en la región, retrabajó los diferentes esfuerzos para regular las comunidades diferenciadas internamente y se asentó sobre símbolos de autoridad para poner en duda y desafiar su subordinación. La comunidad sigue teniendo una presencia significativa en Chhattisgarh. En mi libro acerca del tema (Dube, 1998) construí una historia de los satnamis.

¹⁶ Prins, 1980; Sahlins, 1985; pero véase también Obeyesekere, 1992 y Sahlins, 1995.

la triunfante revelación de que el *satyanam* (verdadero nombre) era Jesucristo. Lohr estaba regocijado por la cálida bienvenida. En forma inadvertida, el misionero también se aventuró en el campo de las representaciones etnográficas y la búsqueda de significados indígenas cuando afirmó que los satnamis le habían jalado la barba para demostrarle su gran honor y afecto en su “manera tradicional”.¹⁷ La hipérbole misionera señaló el acontecimiento como de una “significación histórica” monumental.¹⁸ Pero, jalar la flotante y larga barba de Lohr ¿fue realmente la representación de un ritual atemporal, misterioso y acostumbrado, o fue simplemente una demostración de la curiosidad satnami? El hecho de que el gurú sirviera un refrigerio ¿fue una manifestación de hospitalidad hacia el *sahab* blanco, un maestro occidental? ¿O acaso la visita de Lohr a Bhandar el día del *gurupuja*, junto con miles de satnamis, significó involuntariamente su aceptación de un papel subordinado dentro del dominio de la autoridad del gurú? Tres meses más tarde, el misionero involuntariamente puso en duda un principio clave de la fe dentro del Satnampath. La curiosidad de los satnamis no condujo a su conversión al cristianismo, y la hospitalidad de la comunidad fue remplazada por hostilidad. Las esperanzas milenaristas de Lohr quedaron en ruinas. Los satnamis se cansaron de la empresa misionera.¹⁹

Los idiomas misioneros y las culturas coloniales

¿Cuáles eran los nexos entre el proyecto misionero y el colonialismo? La pregunta también se puede traducir muy fácilmente en una división polémica rígida: las caricaturas rivales del astuto agente del imperialismo *versus* el apóstol filantrópico de los nativos se vuelven los principales protagonistas de

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

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

¹⁹ Éste es un cuento. Hay otras historias en Dube, 1995a.

un teatro de sombras competitivas. El debate, como lo señalaron Jean y John Comaroff (1986), se queda confinado al asunto de “¿de qué lado estaba realmente el misionero?” y, por extensión, “¿a qué fines servía?” Un problema histórico complejo se transforma en un burdo asunto de causa y efecto. Yo creo que la salida de este callejón estrecho y oprimente de mediaciones en competencia se encuentra en un análisis minucioso de la imbricación mutua de las bases culturales y las implicaciones políticas del proyecto misionero.

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

En primer lugar, es importante que examinemos la participación de los misioneros en la conformación de las prácticas discursivas autoritarias que descansan en el corazón de las inscripciones imperiales. Un lugar común bastante pernicioso que manejan los historiadores y teóricos del discurso colonial es que la construcción de las poderosas imágenes del Otro no occidental fue llevada a cabo por una élite colonial conquistadora unificada, con una mentalidad occidental uniforme.²⁰ Lo que se necesita es enfocarse en la compleja ubicación de los escritos de los misioneros dentro del campo de las representaciones coloniales, por ejemplo, para los misioneros, los con-

²⁰ Más que como un plan explícitamente establecido, tales concepciones aparecen como supuestos implícitos que guían los análisis de lo que se enmarca como un discurso colonial único.

versos, al ser cristianos, eran iguales en el “Reino de Dios”. Al mismo tiempo, los misioneros también hacían énfasis repetidamente en las “parodias satánicas” y las “costumbres salvajes” de esos “hijos del mundo silvestre”.²¹ Dentro de estas representaciones mutuamente contradictorias, las metáforas almacenadas y las imágenes rutinarias que estructuraban el pensamiento y la escritura misioneros, en formas inherentemente ambivalentes, constituían, reforzaban y también cuestionaban los poderosos idiomas culturales de la dominación colonial.

Y ¿qué decir de la retórica misionera, que solía revelar una aprobación implícita del gobierno británico? Una y otra vez, hasta los treinta de este siglo, los misioneros y el *sarkar babadur* (gobierno colonial), trabajando en equipo, eran representados como los portadores gemelos de la luz de la “lámpara occidental”.²² Sin embargo, hay que recalcar una y otra vez que no se puede considerar que este apoyo implicara la existencia de una comunidad sin costuras de intereses coloniales constituidas por los hacedores de las políticas metropolitanas, los practicantes provinciales, los administradores locales, los miembros de las fuerzas armadas y los misioneros. A fin de entender la relación entre los misioneros y el régimen colonial, lo que necesitamos es dirigirnos hacia la red enmarañada de relaciones entre los principios de la misiología, la estructura de las creencias protestantes y las políticas de los administradores británicos. En pocas palabras, parece haber habido una conexión entre dos conjuntos de procesos: el compromiso declarado de los misioneros hacia la complementariedad entre la Iglesia y el Estado, el poder espiritual y temporal, y la política de la administración británica posterior al Motín (1857) para efectuar una separación entre la religión y la política, que ayudó a fortalecer críticamente el poder colonial.²³

Finalmente, hubo otro conjunto de tensiones en el corazón de la empresa misionera que se abrió paso hacia el campo más amplio de las representaciones coloniales y las inscripcio-

²¹ Von Tanner, 1894; DDM, 1875-1890.

²² Paul, 1935; Seybold, 1971.

²³ Véase en particular a Dirks, 1987.

nes imperiales. Los misioneros invocaban el precepto de la autodeterminación individual y el espectáculo espiritual de dar testimonio de Cristo para plantear la libertad religiosa del converso. Al mismo tiempo, sin embargo, los misioneros consideraban a estos conversos como niños en lucha por aprehender el pensamiento racional objetivo.²⁴ A los pupilos del proyecto misionero había que guiarlos, nutrirlos y controlarlos dentro de una empresa paternalista.

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

Hegemonías caseras

Los misioneros, junto con otros miembros de la población blanca de la India central, fueron agentes en las creaciones de las culturas coloniales de gobierno. Estas culturas, ha planteado Ann Stoler, no fueron adecuaciones directas de la sociedad europea trasplantadas en las colonias sino “configuraciones culturales únicas, creaciones hechas en casa en las que la comida, la ropa, el alojamiento y la moralidad europeos recibieron nuevos significados políticos en el orden social particular del gobierno colonial” (1989). Si le prestamos atención minuciosa a las formas culturales nacidas del proyecto misionero e iniciadas por éste, podremos explorar dos procesos simultáneos y superpuestos a los que hay que explicar.

²⁴ Informes Anuales de la Misión Chuttesgurh, 1872-1879, IAM, ABE; Fichero Malguzari de Bisrampur [1925-1955], ABE.

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

Las viviendas de los misioneros, conocidas como *bungalows*, eran casas grandes de un solo piso con seis u ocho cuartos, rodeadas por una veranda. Los techos eran altos (14.20 m a 5 m) con un *punkab* para mover el aire. En los días anteriores a la electricidad, los sirvientes hacían funcionar estos abanicos. La mayoría de las estaciones estaba rodeada de muros, lo que le daba a la estación autonomía respecto de las comunidades de los alrededores. Estos muros no permitían que entraran animales salvajes e impedían que los intrusos se metieran sin permiso en el territorio misionero. Los brillantes muros blancos le daban un aire de permanencia al complejo [...] La vida en la estación de la misión era confortable [...] Los misioneros creían que su cultura occidental exigía una perspectiva de la comida, la ropa y las casas diferente de la de sus vecinos indios. Sin embargo, para los menonitas de origen rural, su estándar de vida era similar, si no es que mejor, que el de la Norteamérica rural [...] El doctor Esch [un menonita] le recordaba a sus compañeros misioneros que necesitaban adaptarse a la India. “El agua no es fría; la comida no es como la comida norteamericana; la gente, y en especial los sirvientes, con los que uno tiene que tratar no es honesta; el clima no es placentero —ya sea demasiado caliente, demasiado húmedo o demasiado seco; no se puede dormir bien durante la noche— hay que dormir afuera, ya sea en la veranda o al aire libre”. A cada misionero se le suministraba mobiliario para un comedor, una sala, dos cuartos, un baño y una oficina [...] Los misioneros traían con ellos su propia ropa, ropa de cama, máquinas de coser, estufas de aceite, herramientas de carpintero y máquinas de escribir [...] Se tomaban las precauciones especiales habituales para vivir en la India: mosquiteros sobre las camas, hervir el agua y lavar cuidadosamente los alimentos... [La vivienda del misionero] la manejaban sirvientes indios bajo la supervisión de la pareja de misioneros. J. A. Ressler [otro misionero menonita] señalaba en 1907 que un personal compuesto por trece personas era demasiado pequeño para sus necesidades... [Esta familia de misioneros] tenía así un *pandit* (tutor), un cocinero, un *dbobi* (lavadero), una *ayab* (niñera), tres *tonga wallabs* (choferes-jardineros), un vaquero, *chaprassi* (un mensajero), *punka wallab*, *kotwal* (vigilante), varios barrenderos y culíes. Las estaciones más recientes tenían un surtido similar. La mayoría recibía un pago bastante nominal. Los misioneros solían quejarse del trabajo ineficiente de la servidumbre, pero insistían en tenerla puesto que la vida en la India era más difícil [...] El misionero por lo general se adaptó al hora-

rio indio para las comidas: cuatro por día. Usaba en su mayoría comidas indias, aunque ordenaba comida enlatada y cereales a Calcuta, y carne de res y de cerdo cuando ésta se podía obtener. El misionero se ejercitaba nadando, jugando tenis o al bádminton. Cada día incluía una siesta en la tarde (Lapp, 1972, pp. 74-75).

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

Al mismo tiempo, como parte integral del proyecto evangélico, el misionero estaba igualmente comprometido con civilizar a los conversos con la puesta en marcha de una serie de prácticas clave que giraban en torno a la construcción, las ropas, la escritura y la palabra impresa. Para regresar brevemente al epígrafe de este ensayo, J. W. Shank se refería a que el misionero desempeñó el papel de agente civilizador a todo lo largo y ancho del mundo no occidental, donde su visión estaba profundamente conformada por los escritos de sus compañeros misioneros en la India central. Los misioneros de la India central, a su vez, veían la transformación del mundo según Shank, como la doctrina que animaba sus trabajos en el salvajismo de Chhattisgarh. De esto dan amplio testimonio los informes de los misioneros enviados desde la India central, que aparecieron a fines del siglo XIX y principios del XX en los periódicos cristianos, desde el *Der Deutsche Missionsfreund*, el *The Sugarcreek Budget*, el *The Evangelical Herald*, el *The Christian Monitor*, hasta el *Der Friedensbote*.²⁵ Además, tal como lo plantearon Jean y John Comaroff (1986) en el caso del contexto sudafricano, también en la India central la organización espacial de las actividades entre la Iglesia, la escuela, el dispensario, las imprentas y los campos en la estación de la

²⁵ Estos trabajos y periódicos se pueden consultar en la Biblioteca Histórica Menonita, Goshen, AIM y ABE.

misión, gobernada por las divisiones y las anotaciones de tiempo occidentales, formaban parte del intento de los primeros evangelistas por racionalizar a los grupos indígenas mediante la cuadrícula geométrica de la civilización, un tema al que regresaré en breve.

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

Lo que mejor ilustra estos procesos son las prácticas que se centran en torno a la comida, que implicaban asuntos de género que están embebidos en todo el archivo misionero; asuntos que al mismo tiempo enlazan las contradicciones del colonialismo y del cristianismo en la clave cotidiana y la conformación de culturas coloniales de gobierno en los terrenos cotidianos. La preparación y preservación, el servicio y la distribución de comida hechos por las esposas de los misioneros —detalladamente registrados en sus cartas y mencionados en los escritos de los esposos— fueron centrales para la valoración del hogar como el sitio focal del proceso civilizatorio del proyecto misionero.²⁶ Por una parte, este complejo de prácticas centradas en la comida juntó a la metrópoli y a la colonia al servir como un modelo para la reproducción de la condi-

²⁶ Hay un agudo estorbo de riquezas en el informe histórico respecto a estos temas. Si bien mis planteamientos en este párrafo se basan en las lecturas de la correspondencia relevante y de los manuscritos en los diferentes archivos y depósitos mencionados en la nota núm. 8 a pie de página de este texto, aquí sólo proporciono unas pocas referencias representativas. Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69; Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 8-16b 69, ABE; Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler - Lina, 1887-1903 (Caja 1), AIM.

ción de personas cristianas con género entre las comunidades cristianas locales, en particular a través de claras demarcaciones de lo “privado” y lo “público”.²⁷ Por otra parte, el idioma relacional de la comida simultáneamente estableció las fronteras de la comunidad de la gente blanca en la India central mediante distinciones de raza y clase. Estas diferencias se elaboraron por medio de divisiones alimenticias. Durante las festividades ceremoniales que ofrecían los conversos para celebrar una boda o el nacimiento de un niño, los misioneros presidían la ocasión, comían arroz y curry de pollo usando con frecuencia sus manos e incluso se sentaban en el suelo cuando no había sillas fácilmente disponibles. A los líderes nativos —maestros de escuela, catequistas, y (más adelante) pastores— entre los conversos indios podía llegárseles a servir té cuando visitaban el *bungalow* del misionero. A algunos pocos conversos la familia misionera también podía darles a probar helado por primera vez, lo que con frecuencia provocaba la hilaridad de la gente blanca, pues la temperatura inusitada y la textura del helado confundían a tal punto las papilas gustativas de los indios, que para ellos este manjar exquisito de los *sabebs* (amos blancos) era demasiado caliente. Pero también es aquí donde las líneas permanecían perfectamente demarcadas. A ningún indio converso se le pedía que se uniera a la familia misionera a degustar los huevos tibios ni los sandwiches de pepino durante los picnics de la familia cristiana, un asunto estrictamente blanco. A la formidable mesa familiar, cubierta de crujiente lino blanco, no se invitaba a ningún pastor indio o anciano de la Iglesia para que compartiera el pan con los miembros del hogar misionero, ya fuera la comida pollo asado y pastel de carne o *dal* (lentejas) y arroz.²⁸ Esto no era una simple tragedia de modales, cuando era difícil manejar los cuchillos y los tenedores y los eructos indígenas provocaban desaprobación. Las distinciones del proceso civilizatorio iban más al fondo. En realidad nos encontramos frente a una creación más amplia de las hegemonías caseras —que implicaban recetas antiguas e

²⁷ Hist Mss 1-117, Correspondencia de J.A. y Lina Zook Ressler - J.A. (Caja 2), AIM.

²⁸ Correspondencia de los misioneros, E.W. Menzel e Ida, 82-16b MIS 69, ABE.

ingredientes novedosos pero también proyectos originales nuevos y elementos tempranos— articuladas mediante cocineros y chuletas, comidas y mermelada, y las artes de la civilización y los signos de la iluminación.

Artes de la civilización, signos de la iluminación

La autoridad del misionero estaba minuciosamente entretrejada con las artes de la civilización y los signos de la iluminación iniciados por el proyecto misionero. Pero tampoco éste fue un proyecto unidireccional, pues fue dentro de la matriz de las culturas locales que se conformó a los misioneros como *sabehs* (amos blancos).²⁹ Un mapa temprano de Bistrampur, la primera estación misionera, muestra el imponente *bungalow* cuadrado de los misioneros en el centro. Los otros edificios de la misión eran de la misma manera nítidas estructuras rectangulares y cuadradas, lo que daba aún más énfasis a la simetría de los diseños misioneros y la clara demarcación del área bajo su comando.³⁰ Una iglesia, construida en 1873, frente a la casa del misionero, completaba el cuadro.³¹ La precisión geométrica de los edificios de la misión iba acompañada de la cuidadosa atención que el misionero prestaba a la organización espacial del trabajo. En septiembre de 1870, Oscar Lohr describió el ritmo de su trabajo en el manejo de la estación misionera en Bistrampur, haciendo énfasis en la simultaneidad entre una minuciosa atención al tiempo en el trabajo y la organización espacial del trabajo. A las 9 a.m. Lohr dio una clase en la escuela. Después regresó a la casa para un desayuno rápido. A las 10 a.m. el misionero visitó el dispensario, para atender a la

²⁹ En Dube, 1995a, se encuentra un tratamiento más amplio de los temas discutidos a lo largo de los siguientes tres párrafos.

³⁰ DDM, 9, 7 (julio de 1873), p. 48.

³¹ DDM, 10, 8 (agosto 1874), p. 57. Mientras se construía la iglesia, Lohr escribió el 27 de enero de 1872, "Las noticias se han esparcido como el fuego, porque en Chhattisgarh la construcción de una iglesia es como un carnaval[...] Sin embargo, también tiene alguna significación o importancia. Si se estuviera construyendo un gran templo del dios esto no sería algo que se notara. Pero una iglesia es algo nuevo[...] Dicho en otras palabras, la construcción de la iglesia atrae a una enorme masa de gente." DDM, 8, 4 (abril de 1872), p. 26.

gente que estaba enferma. Luego, hasta las 2 p.m. dio clases a los niños y luego una de catecismo durante una hora. Entre 3 y 4 p.m., Lohr supervisó el trabajo en los campos. Luego de comer en casa, el misionero salió a inspeccionar el huerto.³² Claramente, los diseños de los edificios de la misión y la organización espacial de la disciplina de trabajo estaban imbricados en la definición y refuerzo cotidianos de la autoridad del misionero, el *sabeb* que poseía y regulaba los campos, el bosque (ocasionalmente) y la estación de la misión, los cuales estaban colocados a discreción maestra dentro de su bien definido dominio.

El misionero controlaba la producción de la palabra impresa. Esto hay que situarlo en un contexto doble: la importancia que el protestantismo atribuía al autocompromiso del converso con la Palabra y el Libro como el signo de un verdadero cristiano; y el poder simultáneamente simbólico y sustantivo que tiene el escribir dentro de las tradiciones orales. Estos énfasis superpuestos significaban que la capacidad para inscribir y dar a luz un texto impreso servía para garantizar la autoridad del misionero.³³ Además, el misionero curaba los cuerpos mediante la medicina occidental. En Chhattisgarh se produjo un gran número de conversiones al cristianismo, después de que las personas se recuperaban de enfermedades prolongadas, gracias al tratamiento exitoso de los misioneros.³⁴ Los relatos contemporáneos plantean que el gran motivador de estas conversiones individuales era la fe en el poder regenerativo de la medicina de los misioneros y de Cristo Salvador que encarnaban una mayor eficacia que la de los poderes curativos de las deidades hindúes y los especialistas locales.³⁵ En

³² DDM, 6,12 (diciembre de 1870), pp. 89-90.

³³ DDM, 6, 4 (abril de 1870), p. 3; DDM, 8,11 (noviembre de 1872), p. 82; DDM, 13, 2 (febrero de 1877), p. 11; DDM, 10,10 (octubre 1874), p. 74; DDM, 11,2 (febrero de 1875), p. 13; Informe Anual de la Misión Chhuttessgurh, 1874-1875, pp. 10-14, IAM, ABE.

³⁴ Informes Anuales de la Misión Chhuttessgurh, 1874-1879, IAM, ABE.

³⁵ En realidad, lo milagroso y lo mágico en la medicina moderna de los misioneros siguió ejerciendo sus encantos durante toda la larga carrera del proyecto misionero. En 1934, el misionero M. P. Albrecht escribió: "Hace meses sucedió algo que está dando resultados de largo alcance. La esposa de uno de los propietarios de la aldea vino en busca de alguna medicina que le permitiera poder tener eso que es lo más amado en el corazón de una mujer india: un niño. Esta mujer lo consiguió, y no sólo ella sino también su hermana, que no había logrado tener niños durante veinte años, tomó algo de la medicina y ahora está rejuvenecida. Como resultado de

verdad, el conocimiento de la escritura que tenían los misioneros trabaja conjuntamente con su poder para curar. Así, los libros de horas que producían y las curaciones que conjuraban conformaban su mandato. Por último, el misionero era el modelo en el discurso moral acerca de la decencia, la vergüenza del cuerpo y la modestia física cristianas. La ropa se volvió un signo distintivo de la cristiandad indígena. Los hombres vestían pijamas, camisas e incluso algunos usaban zapatos; las mujeres vestían saris de seis yardas completas y blusas, y las niñas usaban vestidos que habían enviado benefactores ricos de ultramar. Claro que estos atavíos y accesorios no se usaban todo el tiempo. ¿Quizás en la iglesia y la escuela dominical? Ciertamente. En otros momentos, bastaba con los gestos de decencia y modestia. Los días de los *loin clothes*, *lugdas* (saris cortos), senos al descubierto y niños desnudos quedaron en el pasado. Los misioneros con sus camisas, sacos, pantalones, sombreros para el sol y trajes —la insignia del *sabeb* y del poder del *memsabeb*— presidía esta pantomima pública del decoro.³⁶ Para los conversos, las ganancias eran a la vez materiales y simbólicas y éstas configuraban una comprensión propia de la autoridad misionera. Por ejemplo, cuando a un sánami converso se le pidió que realizara un trabajo doméstico en la aldea, él contestó, “No, yo me hice cristiano y soy uno de los Sahibs; nunca más haré *begar*.”³⁷ Sin embargo, estos instrumentos sociales clave del proyecto misionero tenían consecuencias contradictorias: los conversos llegaron a reconocer estas artes de la civilización como atributos del poder de los misioneros, pero ellos también desplegarían estos signos en su desafío a la autoridad misionera.³⁸

eso, de lejos y cerca llegan mujeres pidiendo esa medicina maravillosa.” M.P. Albrecht, Chandrapur, al Rev. P. A. Menzel, Washington D.C., 5 de abril de 1934. Correspondencia de los misioneros, Rev. M.P. Albrecht y Ruth, 82-16b MIS 69, ABE. Respecto del periodo anterior, véanse los informes para Baitalput, Bisrampur y Parsabhader en DDM, 1875-1895; Seybold, 1971.

³⁶ DDM, 8, 7 (julio de 1872), p. 50; DDM, 8, 11 (noviembre de 1872), p. 85; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 58. Véanse también las fotografías de misioneros y conversos en Lohr, 1899.

³⁷ C.P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, Primeras series (Nagpur, 1914), p. 57.

³⁸ Este ejemplo de un proceso más amplio plantea la necesidad de explorar las vías en las que el “libro” y la “palabra”; las divinidades cristianas y la “sagrada fami-

Un cristianismo indígena

¿Cuál fue la naturaleza de las comunidades de conversos que se desarrollaron en Chhattisgarh? El patrón de conversiones en la región no siguió el plan maestro milenarista de un movimiento de masas que idearon los misioneros. Ya señalamos que algunas conversiones se producían cuando alguien sobrevivía a prolongadas enfermedades que lo habían llevado al borde de la muerte. Los relatos de los misioneros no daban lugar a dudas: eran los poderes curativos del Señor los que compellían a esta gente a convertirse al cristianismo. Sin embargo, fueron los lazos de parentesco los que se revelaron como críticos para el crecimiento de las congregaciones cristianas en Chhattisgarh. Las primeras conversiones en Bistrampur, la estación misionera pionera que estableció Oscar Lohr de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana, vienen al caso.³⁹ El primer satnamí converso en Bistrampur fue Anjori Paulus, quien fue bautizado en enero de 1870. Casi dos años después los padres y abuelos, un tío y una hermana y dos de los hijos de Anjori Paulus fueron bautizados.⁴⁰ Al cabo de otros seis meses, a mediados de 1872, cerca de 30 miembros de la familia “extendida” del converso pionero —que incluía parientes afines y agnados— o bien fueron bautizados o bien estaban esperando por el crítico evento.⁴¹ En 1883, cuando el número de cristianos en Bistrampur ascendía a 175, casi toda la gente que estaba esperando ser bautizada era pariente de familias que se

lia”; los santos y los mártires; las notaciones occidentales de tiempo y organización espacial del trabajo; las ropas y los edificios, fueron comprendidos, reconfigurados y puestos a funcionar en las formas de adoración y las prácticas de las comunidades de conversos. Todos éstos son temas que me propongo explorar en un estudio de mayor alcance sobre el encuentro evangélico en el que estoy trabajando, mismo que ya mencioné antes.

³⁹ Informe de la Misión Chhutesgurh, junio de 1870 - julio de 1871, pp. 5-6, IAM, ABE.

⁴⁰ El 31 de diciembre de 1871 Lohr escribió, “Hoy conduje doce almas de nuevo a Jesús a través del bautismo: todos ellos satnamis [...] Entre la gente bautizada estaban el padre y la madre de [Anjori] Paulus, una de sus hermanas y su bebé de ocho días de nacido; también a sus abuelos, su hija y un tío.” Informe de la Misión Chhutesgurh, junio de 1871-julio de 1872, pp. 8-9, IAM, ABE.

⁴¹ DDM, 8, 4 (abril de 1872), pp. 25-26; DDM, 9, 2 (febrero de 1873), p. 10; DDM, 9, 11 (noviembre de 1873), p. 83, ABE.

habían convertido al cristianismo.⁴² Los patrones fueron similares en todas partes, lo que subraya las claras conexiones entre los principios de parentesco —lazos agnaticios y valores de afinidad— y los mecanismos de ostracismo de casta y secta, por una parte, y el crecimiento de las conversiones, por la otra.⁴³ En lo que toca a los misioneros, éstos veían el proceso como el crecimiento interno del cristianismo. Los lazos de parentesco y los nexos de afinidad eran claramente naturales. También fueron vistos como un cheque de los instintos materialistas de los conversos.

La escasez de hombres y dinero de la empresa misionera inicial implicó que los misioneros se vieran obligados a establecer aldeas cristianas.⁴⁴ Los conversos se transformaron en parte de la economía paternalista que se desarrolló en torno al misionero y a la estación misionera. La misión empleaba a los conversos como culíes y sirvientes y cada vivienda, una vez que mostraba las cualidades necesarias de ahorro, recibía cuatro acres de tierra (aproximadamente 1 ha y media). Los conversos que completaban el curso en las escuelas de entrenamiento dirigidas por los misioneros, eran empleados como catequistas, maestros en las escuelas aldeanas y como lectores de las Escrituras. Los misioneros entrenaban a los conversos como albañiles, herreros y carpinteros y muchos de ellos recibían empleo en la estación de la misión. Las mujeres conversas se ocupaban como sirvientas y un poco más adelante las empleaban como “mujeres-Biblia”, que eran las asistentes de

⁴² El registro bautismal de Bisrampur revela que este proceso de lento crecimiento continuó hasta 1890, cuando el número de conversos se detuvo en 258. Los años de hambruna a fines de siglo vieron un incremento dramático de las conversiones. Pero esto fue seguido muy pronto por lo que los misioneros describieron como un retroceso del cristianismo. Informe de la Misión Chhutesgurh, 1883, p. 17, IAM, ABE; Registro bautismal de Bisrampur, 1870-1890, ABE. Las conversiones durante los años de hambruna y sus secuelas se discuten en los informes de los misioneros en DDM, 1898-1907.

⁴³ Esto lo corroboran los informes de las estaciones misioneras de Parsabhader y Baitalpur en DDM, 1887-1898.

⁴⁴ Este párrafo se basa en los Informes Anuales de la Misión Chhutesgurh, 1870-1871, pp. 5-6; 1871-1872, pp. 4-8; 1874-1875, pp. 8-13; 1876-1877, pp. 8-10; 1878-1880, pp. 6-11, 15-16; 1880-1881, p. 6, 13; 1881-1882, pp. 11-12; 1882-1883, pp. 5-7, 8-10, p. 15, IAM, ABE. La pintura la confirman también los informes misioneros de Bisrampur publicados en DDM, 1870-1890, ABE.

las esposas de los misioneros —y más tarde mujeres misioneras— en la prédica a las mujeres en las aldeas y pueblos. La situación de los conversos en estas estaciones de la misión era mucho mejor que la que habían enfrentado como labradores en sus aldeas. Ellos recibían préstamos a tasas bajas de interés y el misionero, a diferencia de otros *malguzars* (dueño-proprietario de una aldea) no exigía *begar* (trabajo forzado) sino que les pagaba por el trabajo en las obras públicas. El misionero era el *malguzar*, el dueño-proprietario, de estas aldeas cristianas. El jefe de la estación misionera combinaba los poderes del *malguzar* y el pastor: el hecho de dar empleo y ayudar a los conversos iba acompañado de un impulso por controlar y disciplinar a los miembros de la congregación.⁴⁵ La división entre el Estado y la Iglesia, el poder temporal y el espiritual, se hizo borrosa y se perdió.

Esta subversión de un principio clave de la teología protestante en realidad se acoplaba bien con la sociología política de los conversos, que se basaba en gran medida en nociones de nexos indisolubles entre la religión y el poder. Ciertamente, estas concepciones se fundamentaban en percepciones ampliamente compartidas acerca de la dinámica entre significado y poder en la sociedad rural en Chhattisgarh, mismas que se derivaban del engranaje en las esferas locales de esquemas de autoridad que definían parentescos culturalmente constituidos, principios de poder empotrados en la jerarquía ritual de pureza y contaminación y símbolos de dominación del gobierno colonial.⁴⁶ La reelaboración que hacían los conversos de estas matrices de autoridad en las esferas cotidianas de la aldea —junto con sus percepciones del poder que se derivaba del mando que tenía el hombre blanco de los signos occidentales de civilización— los condujo a moldear al misionero como un *raja admi*, una persona de la realeza.⁴⁷

⁴⁵ Véanse, por ejemplo, Seybold, 1971; Lapp, 1972 y Juhnke, 1979.

⁴⁶ Para una elaboración más amplia de estos temas, véase Dube, 1995b, 1995c y 1998.

⁴⁷ El tema se presentaba con demasiada frecuencia en los relatos orales de los conversos que describían la “era de los misioneros” —refiriéndose ampliamente a fines del decenio de 1910 y a los años veinte—, a los que reuní durante mi trabajo de campo en 1994-1995 y 1996. Véanse también las peticiones escritas por los conver-

El misionero, por medio de consultas entre los líderes locales de los conversos, solía definir los reglamentos de la vida de las congregaciones.⁴⁸ Bajo las nuevas reglas, las congregaciones indígenas conservaban la preocupación por las normas de pureza y contaminación, y se esperaba de ellas que descartaran todas las sustancias y prácticas que la población local hubiera podido ver con desaprobación. Aún más, los principios de la endogamia —aunque bajo la forma de matrimonios con compañeros conversos— se reforzaban mediante la insistencia en las celebraciones rituales para el parentesco extendido, los grupos afines y los miembros de la comunidad, con el objeto de señalar la santidad del matrimonio.⁴⁹ Por último, la constitución del consejo de la Iglesia se elaboró siguiendo las líneas del *jat panchayat* (cuerpo adjudicador de casta) con sus *sayan* (los hombres sabios/viejos) y descansaba en los mecanismos de excomunión, que de manera típica “descastaba” a los miembros que transgredían las normas de la comunidad.⁵⁰ En este contexto, existían sorprendentes continuidades —en particular cuando se veían a través del filtro de las culturas locales— entre estas nuevas regulaciones y las reglas de casta y secta y las instituciones de la vida aldeana. Como corolario, las reglas e instituciones establecidas para gobernar la vida de las congregaciones indígenas se reorganizaron y adquirieron nuevos significados en las comunidades reubicadas.⁵¹

Algunas de estas continuidades y reelaboraciones se manifiestan en las maneras en las que los conversos subvertían las regulaciones establecidas por los misioneros. En la ideología protestante, por ejemplo, el matrimonio era un contrato sagrado entre individuos y el hogar monogámico era la unidad

so al Distrito Misionero en la India y al Consejo Misionero en Estados Unidos en el Archivo Malguzari de Bistrampur, ABE.

⁴⁸ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* [Reglas especiales de la congregación en Bistrampur] (Bistrampur, 1890).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

⁵⁰ DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 57; DDM, (n.s.), 4, 9 (septiembre de 1886), pp. 68-70; *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, p. 5.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 5-6; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), pp. 57-58; Informe Anual de la Misión Chhutesgurh, 1876-1877, pp. 2-3. Aparte de los informes incluidos en las notas de pie de página, los argumentos de los últimos tres párrafos se basan en la información contenida en varios números de DDM entre 1870 y 1900.

básica para la conducción de una vida cristiana. Para que floreciera la civilización, “la sagrada familia del cosmos cristiano” tenía que triunfar sobre las tinieblas morales, la indolencia y el caos del mundo pagano.⁵² La preocupación de los misioneros por la monogamia y su temor al adulterio, una trampa de Satán, implicaban que los conversos tuvieran prohibida la práctica del *churi*, o matrimonios secundarios.⁵³ Sin embargo, ésta era una esfera crítica en el que los conversos ejercían una iniciativa considerable y desafiaban sistemáticamente la autoridad del misionero, para constituir lo que sus amos llamaban relaciones “adúlteras” de matrimonios secundarios, abandonando una y otra vez al esposo o la esposa anterior, para establecer otra unión.

En este caso los conversos también podían concebir nuevas estrategias. A principios de los años treinta de este siglo se produjo en la estación misionera de Bistrampur un conflicto entre los conversos y los misioneros, que tuvo aparentemente sus inicios en el adulterio.⁵⁴ Los aldeanos sostenían que Boas Purti había tenido una relación adúltera con Rebeca. Boas Purti, empleado como el *lambardar* (encargado) de los derechos del *malguzari* (dueño-propietario) de la aldea sostenida por la misión, era un “forastero”. Rebeca era una “virginal niña cristiana” de Bistrampur. Boas Purti había atrapado a Rebeca en su “red de amor” y aquélla había quedado embarazada. La cul-

⁵² Comaroff y Comaroff, 1986.

⁵³ El *churi* ha sido una forma de volver a contraer matrimonio ampliamente utilizada entre las castas más altas —brahmanes, rajputs y banyas— en Chhattisgarh. Bajo la forma *churi* de matrimonio, una mujer casada podía casarse con otro hombre si éste le daba *churis* (pulseras). Si bien el patrón más amplio era similar, las costumbres específicas respecto de los matrimonios *churi* variaban según las castas. En general, el *jat sayan* (ancianos de la casta) o el *panchayat* (cuerpo adjudicador de la casta) deliberaban los asuntos relacionados con el *churi*: ellos fijaban cierta *behatri* (compensación) que el nuevo marido tenía que pagarle al esposo anterior y a su familia. El nuevo marido también tenía que dar una fiesta para los otros miembros de la casta —el número lo decidían los ancianos de la casta en la aldea— que simbolizaba la incorporación de la mujer a su hogar y la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. El esposo anterior, por su parte, tenía que alimentar a gente compañera de casta dentro de la aldea, mediante una fiesta que simbolizaba que la mujer estaba muerta para él (Dube, 1993a, 1996a, 1996b).

⁵⁴ Este conflicto se trabaja en Dube, 1995a. Allí se pueden encontrar referencias más detalladas.

pa de Boas Purti se podía establecer al mirar al niño. Los habitantes de Bisrampur estaban encolerizados. A Boas Purti se le veía como uno más de los numerosos “forasteros” que no pertenecían a la comunidad de Bisrampur, pero que eran empleados en la estación misionera y “violaban el honor de las hermanas cristianas vírgenes”. Los conversos invocaron la amenaza al honor y castidad de las mujeres de la comunidad, para cuestionar la presencia y las prácticas de estos “forasteros”. Ellos ponían en juego la necesidad de mantener los límites de la comunidad ligados a las reglas de casta y secta y el énfasis cristiano sobre el adulterio como pecado, con el fin de protestar contra todas las intrusiones. El honor de las mujeres se transformó, a su vez, en una metáfora que evocaba el orden dentro de la comunidad y en un símbolo que construía sus fronteras. A las mujeres había que protegerlas contra actos de transgresión sexual; el que un “forastero” violara su honor quebrantaba límites y desestabilizaba el orden de la comunidad. La mala conducta de Boas Putri hacia Rebeca encerraba la amenaza del “forastero” e invocaba la perturbación y el desorden dentro de Bisrampur. Los conversos desafiaron así la lógica misionera al elaborar su comprensión del matrimonio y de la transgresión sexual, al no reproducir las instituciones y prácticas de un orden social “modernizado” a imagen de los amos misioneros, y al tener sus propios usos para la “verdad” que ofrecían los misioneros. Éstos, con frecuencia sin querer, participaron en la creación de un cristianismo indígena.

Las refracciones de la autoridad misionera hecha por los conversos

La refracción de los mensajes misioneros que hacían los conversos a través del lente de las categorías indígenas sustentaba sus usos del cristianismo y su cuestionamiento de la autoridad misionera. Aquí nos encontramos con un problema analítico mayor. En lugar de materializar las categorías de “resistencia” y “hegemonía” como concepciones inmaculadas, es importante reconocer a sus numerosas versiones como una práctica histórica en contextos culturales particulares, y avalar sus diversas

elaboraciones como una acción significativa en los “muchos senderos imaginativos de la práctica humana”.⁵⁵ Al desafiar los supuestos racionales de los misioneros y los impulsos progresistas de los académicos liberales, en el campo de la práctica histórica, las afirmaciones que hacían los conversos de formas novedosas de libertad frente a la autoridad misionera podían estar ligadas inextricablemente a su reconocimiento de lazos tempranos de dependencia del proyecto misionero. Al ir más allá de los deseos paternalistas de los administradores coloniales y de los esquemas lógicos de los científicos sociales, la “mímica” del misionero que hacían los conversos hacía que la visión civilizadora de una modernidad colonial y variada tropezara con su propio desorden.⁵⁶

La hegemonía del proyecto misionero actuaba a través de signos saturados, empapados de dominación, que se abrían camino entre los intersticios de las comunidades de conversos. Aquí estamos hablando de anteojos que ensombrecían las visiones de los conversos en diferentes direcciones y de nexos que constreñían sus prácticas en varios campos. Pero en la esfera de la vida cotidiana, las comunidades de conversos también reformulaban los signos saturados que definían la hegemonía del proyecto misionero. Ahora estamos hablando de anteojos que aclaraban la visión de los conversos a lo largo de varios senderos y acerca de nexos que permitían sus acciones en áreas diversas. Asimismo, en el remoto teatro que presenta el encuentro misionero en la India central colonial, las formas de resistencia de los conversos dependían de esquemas simbólicos y sustantivos más amplios, pero estos cuestionamientos de la autoridad también siguieron redefiniendo las fronteras de las articulaciones entre el significado y el poder en los pasados de los embrollos coloniales.⁵⁷

⁵⁵ Ortner, 1995; Comaroff y Comaroff, 1992; Thompson, 1991.

⁵⁶ En cuanto a elaboraciones analíticas más amplias de la mímica colonial en las esferas discursivas y como una práctica encarnada, véanse Bhabha, 1994 y Stoller, 1995.

⁵⁷ Esta breve discusión acerca de la hegemonía (y la resistencia) reúne la obra de varios pensadores. Permítaseme destacar aquí el impacto —sobre mi pensamiento acerca de estos asuntos— de los escritos de Asad, 1993; Bakhtin (véase Volosinov, 1986); Certeau, 1984; Comaroff y Comaroff, 1991; Foucault, 1988; Gramsci, 1971

Estos procesos eran inseparables. Bajo nuestro propio riesgo olvidamos que el poder constriñe a la vez que permite. Pasamos por alto a costa nuestra que estas contenciones y engendramientos se alimentan mutuamente.⁵⁸ Las fantasías que han circulado desde hace mucho tiempo acerca de visiones políticas inalteradas y de prácticas culturales libres de actores sociales —el material que constituye los verdaderos “agentes autónomos” en las ficciones de una amplia variedad de discursos contemporáneos de las políticas actuales de poder e identidad— son invenciones de imagerías ingenuas que materializan el actuar humano presentándolo como la actividad deliberada de actores puramente individuales y exorcizando las condiciones de poder que hacen posible la acción social. Al mismo tiempo, la noción de un poder puro que domina procesos sin sujetos es una herramienta igualmente incapacitante, un signo de nuestros tiempos de aburrimiento epistemológico y agotamiento ético. Teniendo como trasfondo los hechizos persistentes de estas fábulas contemporáneas que presentan materializaciones incesantes del agente e inflaciones crecientes de poder, permítaseme resumir mi narración de la historia de los encuentros cotidianos de los embrollos evangélicos.

Hemos señalado que en los treinta de este siglo los conversos de la estación misionera de Bistrampur entraron en conflicto con los misioneros.⁵⁹ Bistrampur había desarrollado una institución paternalista. Ya desde fines de los veinte, los misioneros buscaban poner fin a la dependencia de los conversos sobre la economía de la estación misionera en un intento por promover una congregación dependiente de sí misma imbuida de las ideas y principios de la caridad y la hermandad cristianas. Ellos separaban claramente las funciones del *mal-guzar* (dueño-propietario) y del pastor, y decretaban que los

y 1985; Thompson, 1991, y Williams, 1973. Las elaboraciones en torno a estos temas han conformado, de maneras diversas, mucho de lo que he escrito. Los asuntos de hegemonía y resistencia los discuto de manera enfocada en Dube, 1997, 1998 y en una publicación de próxima aparición (b).

⁵⁸ Véase, por ejemplo, Foucault, 1988, 1991.

⁵⁹ En Dube, 1995a se encuentra una extensa discusión de este caso. Aquí presento sus aspectos principales, con modificaciones para los propósitos de este trabajo.

miembros de la iglesia de Bistrampur debían pagar por su pastor, mantener la iglesia, contribuir con las obras públicas y donar para las causas cristianas. Los misioneros también aumentaron sus controles para impedir que los conversos pusieran a pastar el ganado en el bosque propiedad de la misión y recogieran allí leña y hierba. Por último, los misioneros siguieron contratando cristianos que no pertenecían a Bistrampur como empleados de la estación misionera.

Frente a estas medidas, la iniciativa de los conversos se centraba en una penetrante división entre “nosotros” *versus* “ellos”, “comunidad” *versus* “forasteros”. La comunidad estaba constituida en torno a los conversos de Bistrampur; todos los empleados que no pertenecían a la estación de la misión eran “forasteros”. La “comunidad” protestó contra la intromisión creciente de estos “forasteros” en los asuntos internos de Bistrampur. Además, los esfuerzos de los misioneros por desmantelar los lazos de dependencia de los conversos y hacer que la congregación fuera autodependiente se enmarañó con la defensa de estos “forasteros”. Se produjo una ruptura de la economía normativa —el patrón de expectativas y obligaciones— de la comunidad cristiana de Bistrampur. La figura del misionero se transformó del benevolente *ma-bap* (maestro, literalmente padre-madre) del pasado en un tiránico *malguzar* (dueño-propietario) que estaba en contubernio con los “forasteros” —en realidad que se había pasado a sus filas—, los intrusos ilegítimos e indefendibles. Por último, los conversos defendían los lazos paternalistas que los habían ligado a los misioneros a través de complejos nexos de dependencia y control: la deferencia hacia los misioneros era en parte autopreservación y en parte la extracción calculada de tierra, empleo y caridad. Esta defensa estaba estrechamente ligada a la afirmación de los conversos de su autodependencia —un constituyente importante de la retórica misionera— y su establecimiento como una congregación e iglesia independientes y paralelas, con un pastor honorario que enviaba informes a la Casa Central de la misión en Estados Unidos, conducía los servicios de los domingos, bautizaba a los nuevos miembros y se encargaba de los asuntos de la congregación. Los conversos se apoderaron de los signos cristianos de la civilización y de los ele-

mentos de la retórica misionera y los reelaboraron en su práctica: su cuestionamiento de los misioneros —con su acento en la verdad y legalidad, fe y civilización— se construyó en un idioma y lenguaje del cristianismo evangélico. El drama tuvo corta duración, pero la controversia persistió.⁶⁰ Hubo, por supuesto, otros actores en obras diferentes con guiones controvertidos diferentes.

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

En B. los hindúes plantearon esta pregunta: ustedes los cristianos dicen que Jesús es el Salvador Todopoderoso de todos, ¿por qué entonces no atrae a todos los hindúes y a todas las castas a su secta y les da la salvación? Mi respuesta: suponga que entre sus hijos mayores algunos son unos malhechores y asesinan a alguien en su libertad de la autoridad paterna, ¿por qué no los trae de regreso al redil familiar y de acuerdo con su deseo los hace buenos? Su respuesta: porque ellos quieren permanecer con su libertad, tal como hacemos nosotros. Yo señalo: así Dios nos deja en nuestra loca libertad; así como sus muchachos no quieren caminar por sus mejores caminos, así usted no caminará en la vía de Jesús. Pero en unos pocos días sus muchachos creerán [en] Jesús.⁶¹

⁶⁰ Los detalles del drama principal y los enfrentamientos posteriores están contenidos en Dube, 1995a, y en un artículo de próxima publicación (b).

⁶¹ “From the diary of a Catechist”, documento mecanografiado, clasificado por el misionero M.P. Davis que proporciona una selección de informes de un catequista (no nombrado) para el periodo comprendido entre septiembre de 1911 y abril de 1912, p. 1. M.P. Davis Papers, ABE. Este corto documento lo preparé junto con un diario mucho más grande —de otro catequista— que cubre el periodo comprendido entre 1908 y 1911 como parte de Dube, de próxima publicación (a).

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

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

Aún más, la manera de argumentar de los catequistas —los qué y los cómo de lo que decían— cuando se enfrentaban a interrogantes y argumentos familiares e ingeniosos, revela reordenamientos —que llegan a veces a ser articulaciones alternativas— de doctrinas cristianas que estaban estrechamente ligadas a sus novedosas construcciones de las divinidades, creencias y rituales del hinduismo y el islamismo. He aquí algunas pocas páginas de los diarios que también revelan el tono de la escritura de los catequistas.

Lunes 24. Khaira. Kondu Gond. Cuando estaba predicando vi un cabrito que estaba destinado al sacrificio. Le expliqué a él el objeto del sacrificio en tiempos antiguos y que él estaba en lo correcto al ofrecer un cabrito para aplacar a su dios por sus pecados, pero que esto era un símbolo de Jesucristo que encarnaría y daría su sangre por toda la humanidad... 6 (personas) presentes.⁶²

⁶² Anotación del 24 de enero de 1908, del diario de día de un catequista (no nombrado), manuscrito, pp. 83-85, ABE. Este diario es el más exhaustivo y cubre el periodo comprendido de enero de 1908 a octubre de 1911. Constituye las bases principales de Dube, de próxima publicación (a).

Sábado 22. Mahasamund. El sastre Mohammad Din afirmó que Jesús también es un verdadero profeta y que todos los musulmanes deben honrarlo grandemente pero que es inferior a Mahoma, pues éste fue el último profeta. Para hacer más claro el asunto le expliqué que si un hombre está vestido de blanco y ese hombre tiene manchas negras en su ropa que no puede esconder ante los demás, y otro hombre también está vestido de blanco pero no tiene manchas en su ropa, ¿cuál luce mejor? y él dijo que el hombre que no presenta manchas en su atavío. Esto es muy cierto de Mahoma y Jesús. Mahoma dice que él es pecador y busca el perdón de Dios, por su parte Jesús no tenía pecado y el Corán sostiene que él era un profeta sin pecado. Le dije que era mejor ser un seguidor de un profeta sin pecado que de un profeta pecador, entonces él guardó silencio. 2 [personas] presentes.⁶³

Hoy fui a la aldea K. con la gente hindú. Ellos dijeron; “¿Son nuestros dioses Ram y Ganesh menos que tu Jesucristo? Les dije que sí; que habiendo venido al mundo como ustedes y yo, ellos también son pecadores ante Cristo. En el último día veremos que al igual que ustedes y yo, ellos también estarán ante él para el juicio y no sólo lo harán Ganesh y Ram sino que todos sus santos estarán ante el Dios viviente Jesús, sin el cual no hay forma de arrepentirse... [en la siguiente visita a la aldea] un mal hombre preguntó: dices que nuestro Ramchandra ha muerto y que tu Jesús está vivo, vamos a ver a tu Jesús viviente. Yo dije, lee la palabra de Dios y sabrás.⁶⁴

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

En [la aldea] B. un hombre dijo: ven y únete a nosotros, sé un seguidor de Kabir, él puede salvarte de todo tipo de enfermedad. Cuando le pedí que me contara la vida de Kabir y Ram, se quedó en silencio, porque él sabe que algunas de sus acciones son demasiado malas como

⁶³ Anotación del 22 de enero de 1908, Dube, de próxima publicación (a).

⁶⁴ “From the diary of an Indian Catechist”, y Dube, de próxima publicación (a).

para contarlas... Camino a casa un malguzar me preguntó: ¿tu Jesús te enseña a matar animales? Yo dije: primero dime por qué algunos hombres de tu casta matan animales, entonces te contestaré. Él dijo que ellos tendrían su recompensa. Uno dijo: tu Jesús se hizo amigo de un ladrón, y murió. Yo contesté: ¿dio tu Ram su vida por otros?⁶⁵

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

Enredos posteriores

El juego entre lo viejo y lo nuevo era un componente crítico de la interfase cultural entre la oralidad y la escritura —con frecuencia modos interpenetrados pero distintos de ordenar el mundo— que yacía en el corazón del encuentro evangélico.⁶⁶ Los misioneros y los conversos participaban en un juego de textualidades diferentes, de narraciones orales y textos escritos, que reordenaban los mitos y forjaban historias. Los conversos trabajaban sobre sus mitos para fraguar conexiones entre gurús y dioses misioneros y Cristo dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaban y reordenaban los mitos para construir historias alternativas, pasados en disputa.

Los satnami convertidos al cristianismo reordenaron los mitos del Satnampanth. El elemento clave fue el lugar de los misioneros y Cristo en las enseñanzas de Ghasidas, el primer gurú del Satnampanth. En los escritos de los administradores coloniales de fines de los sesenta del siglo XIX, se observa que éstos consideraban que habían encontrado que los supuestos básicos del Satnampanth —una secta monoteísta opuesta a la

⁶⁵ *Ibid.*, p.2.

⁶⁶ Para una discusión acerca de la oralidad y la escritura, véanse Ong, 1977 y 1982; Ossio, 1977; Prakash, 1990; Schaeffer, 1989; Skaria, 1996. Véase también Dube, 1998.

casta y la idolatría— se asemejaban al cristianismo.⁶⁷ El entusiasmo de Oscar Lohr ante la perspectiva de trabajar entre esa gente pronto dio lugar a la desilusión y la cautela. Los primeros informes de campo del misionero no tenían nada que decir acerca de los nexos entre el cristianismo y el Satnampanth. Un poco más tarde, en 1894, Von Tanner —quien permaneció en Birsampur— mencionó en su libro *Im Lande der Hindus Oder. Kulturschilderungen aus Indien*, que Ghasidas había sido influido por misioneros cristianos con los que se había encontrado durante sus viajes: el gurú satnami había profetizado que su seguidor sería un “Gurú blanco” que liberaría a los satnamis. Von Tanner sostenía que los satnamis habían identificado a Oscar Lohr como ese “Gurú blanco”, pero que luego se habían negado a aceptar sus enseñanzas debido a sus creencias en un grosero sistema religioso, “una parodia satánica” de las enseñanzas cristianas, que se había desarrollado después de la muerte de Ghasidas (1894, pp. 35-36).

¿Fue esto pura invención del misionero? ¿O acaso contribuyeron los satnamis conversos al cristianismo a la confección de este mito? En los mitos satnami, la iniciación de Ghasidas al Satnampanth se había producido sólo después de su encuentro con *satnampurush*. Este *satnampurush* era *shwet*, blanco, lo que implicaba cualidades de verdad y pureza (Dube, 1992, pp. 135-136). ¿Tomaron los conversos este atributo “blanco” de *satnampurush* y lo asimilaron al misionero *sahab* (maestro) *pendra/gora* (blanco)?, ¿o fueron los misioneros quienes establecieron los nexos? En otro lugar trabajé sobre la mezcla de estos dos procesos.⁶⁸ Así, los conversos se fundamentaron en los mitos del Satnampanth para fraguar conexiones entre los misioneros, Ghasidas y Oscar Lohr dentro de sus tradiciones orales; los misioneros tomaron y reordenaron los mitos para configurarlos en una historia alternativa de los satnamis.

Los dos procesos no sólo se retroalimentaron sino que también fueron reelaborados más adelante. En los treinta de

⁶⁷ En 1866 el informe del Comité Etnológico primero había planteado al pasar que la enseñanza de Ghasidas podría haberse derivado de fuentes occidentales más elevadas. *Report of the Ethnological Committee, 1866-1867* (Nagpur, 1867), p. 103.

⁶⁸ Dube, 1998.

este siglo, los recursos conjuntos de los conversos y los misioneros desembocaron en un relato autorizado del Satnampanth que se situaba en el eje de la lógica inexorable de la verdad de Cristo.⁶⁹ Ésta fue la última tentativa de los misioneros para asegurar una metamorfosis y conversión masiva de los satnamis por medio de dar testimonio del Salvador. La ligera expresión, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas*, portaba el compromiso con las formas e idiomas del discurso religioso popular, imbricado en las tradiciones orales, que le había dado fuerza creativa al evangelismo. Para resumir los planteamientos que ya desarrollé extensamente en otra parte,⁷⁰ el texto forjó una relación compleja entre la palabra hablada y la escrita y entre los mitos satnami, los cuentos de los conversos y la historia misionera. La narración espacializó el tiempo, abandonó la cronología y ordenó el pasado en términos de principios genealógicos de tradiciones religiosas populares. Sus trucos retóricos para autentificar la narración y asumir una voz con autoridad, estaban estrechamente ligados a modos de lectura y aprehensión enraizados en una matriz oral. Al mismo tiempo, el registro de mitos, creencias y leyendas dentro del texto sirvió para fijar y sistematizar sus significados, lo que también les confirió autenticidad. El sendero del Satnami Ghasidas realmente condujo al Satyanam Yishu (Jesucristo). El texto no pudo asegurar que la historia del pasado satnami se metamorfoseara en una “verdad” cristiana bajo la forma de miles de satnamis dando testimonio de Cristo; éste pudo servir para encuadrar la autoconciencia de los conversos satnamis (Dube, 1988).

La relación social compleja entre la palabra escrita y la hablada se extendió hacia el encuentro cultural entre diferentes modos de lectura de los textos. Yo he planteado las preguntas acerca del poder simbólico de la escritura dentro de las tradiciones orales y las posibles vías en las que las comunidades de conversos percibieron las escrituras y se apropiaron de ellas. Vale la pena preguntarse si el regalo de la escritura que los misioneros les dieron a los conversos permitió a éstos cons-

⁶⁹ Paul, 1936.

⁷⁰ En cuanto a detalles, véase Dube, 1998.

truir una lectura de la Biblia en la que el énfasis protestante sobre el compromiso del converso con la “palabra” —y la internalización de ésta— entraban en una tensión creativa con una noción opuesta, enraizada en los esquemas indígenas, de los textos como algo mágico, instrumental, “cuya lectura tenía un propósito fuera de ellos mismos porque eran eficaces”.⁷¹ Ciertamente, los pocos enredos narrativos y textuales que discutí aquí indican procesos bastante amplios de retención, subversión y conformación de significados que yacen en el corazón de la relación entre la oralidad y la escritura, y entre diferentes modos de lectura de textos, ambos empotrados dentro del encuentro evangélico.

Una coda teórica

Concluyo este ensayo señalando cómo por medio de una etnografía histórica del encuentro evangélico en la India central se puede elaborar un rango más amplio de temas analíticos, que implican un diálogo mutuo, pero crítico, entre cuestiones teóricas clave en la antropología y la historia de las esferas cotidianas. Estudios recientes sobre el colonialismo y el cristianismo revelan énfasis diferentes. Algunas obras importantes se han enfocado en la construcción de las culturas coloniales de gobierno;⁷² otros escritos han examinado la relación entre el poder colonial y la dominación con las prácticas lingüísticas y discursivas.⁷³ Por último, hay estudios críticos que han discutido el lugar de los significados implícitos de las prácticas cotidianas y los símbolos y metáforas de la civilización occidental en la articulación del cristianismo en los contextos coloniales.⁷⁴ Mi enfoque sobre la ubicación ambigua y con frecuencia contradictoria de los misioneros y del proyecto misionero en la conformación del orden cultural del gobierno

⁷¹ Ramanujan, 1991.

⁷² Callaway, 1987; Kennedy, 1987; Stoler, 1989; Williams, 1991.

⁷³ Stoler, 1985; Fabian, 1986 y 1991; Mitchell, 1988; Mani, 1989; Noyes, 1992; Scott, 1992 y Thomas, 1992.

⁷⁴ Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1986, 1991 y 1992 y Mignolo, 1992.

colonial en Chhattisgarh reúne estos énfasis diversos pero superpuestos y los pone a funcionar en una nueva esfera social e histórica.

Un reconocimiento del pasado compartido de los enredos evangélicos revela un juego de amplio rango de percepciones distintas y apropiaciones múltiples en el dominio de lo cotidiano. Esto implicó las energías conjuntas de los misioneros y los conversos, los recursos aunados de los colonizadores y los colonizados. Encontramos aquí la configuración de significados de “conversión”, la constitución de identidades novedosas y la construcción de variedades de “cristianismos indígenas”.⁷⁵ Exploramos también el encuentro cultural entre la oralidad y la escritura, la interfase entre modos diferentes de lectura(s) de textos y la compleja relación entre mito e historia.⁷⁶ Un rango de pasados superpuestos se oculta tras la construcción de tradiciones, la confección de modernidades y los usos de la historia como un recurso negociable y que se puede retrabajar.⁷⁷ No es de extrañar que esto fuera acompañado por una formación simultánea de objetos antropológicos y la constitución de verdades de los sujetos colonizados.⁷⁸ Los misioneros podrían perder la iniciativa, sus empeños domesticados por las percepciones nativas.⁷⁹ La mediación de los conversos y los grupos indígenas pudo estar intrínsecamente ligada a relaciones de dominación, sus prácticas e idiomas de controversia supeditados a símbolos de poder y a la refracción de los mensajes de autoridad a través del filtro de las categorías locales.⁸⁰ Verdaderamente, el encuentro evangélico en Chhattisgarh tiene amplias implicaciones.

⁷⁵ Nash, 1979; Taussig, 1980; Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1986 y Thomas, 1991.

⁷⁶ Ossio, 1977; Ong, 1977 y 1982; Taussig, 1987; Schaeffer, 1989; Prakash, 1990; Skaria, 1996; Ramanujan, 1991 y Mignolo, 1992.

⁷⁷ Ossio, 1977; Obeyesekere, 1983; Hill, 1988; Dube, 1992; Borofsky, 1987; Herzfeld, 1991.

⁷⁸ Borofsky, 1987; Scott, 1992; Rosaldo, 1980, Taussig, 1980; Comaroff, 1985; Thomas, 1991; Dube, 1998 y de próxima publicación (b).

⁷⁹ Prins, 1980.

⁸⁰ Guha, 1982-1989; Scott, 1985; Haynes y Prakash, 1991; Dube, 1993b, 1995b y 1998.

Por último, el prisma del cristianismo en Chhattisgarh nos permite reexaminar teorías muy influyentes sobre la religión y el poder en Asia del sur. Los antropólogos y los historiadores tienden a concebir la casta y la secta como oposiciones binarias. Esto es el legado de un modelo dominante que se basa en el entendimiento que tiene de la renunciación y el ascetismo el jefe de familia brahmán (Dumont, 1970b). Esto pasa por alto las perspectivas del asceta y de la casta de los nacidos-dos-veces y deja poco lugar para los límites permeables entre el jefe de familia y el renunciante y la interpenetración, en la práctica, de los principios de la casta y la secta.⁸¹ Dentro de las congregaciones indígenas, un enfoque sobre las continuidades entre las reglas de casta y secta y los mecanismos de ostracismo e incorporación y una exploración de los nexos entre preocupaciones por la pureza y la contaminación y los principios del parentesco, el matrimonio y el mantenimiento de límites, ayuda a reformular la relación entre las dos categorías. Asimismo, un postulado de enorme influencia acerca de la naturaleza de la sociedad de casta en Asia del sur sitúa al poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenoménico (Dumont, 1970a); ejercicios más recientes se abren hacia la posibilidad de discutir la dominación, pero tienden a situar el poder casi exclusivamente en estructuras de parentesco ritual y culturalmente constituido y de casta dominante.⁸² Al mismo tiempo, la perspectiva de los grupos que materializaban un estatus ritual bajo y su exclusión de la red de relaciones con las castas de servicio, plantea que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de significados asentados en el poder— funcionó en tándem con un parentesco y una casta dominantes cultural, ritual e ideológicamente constituidos para asegurar la subordinación de la casta baja y de las comunidades de intocables.⁸³ Un reconocimiento de los nexos entre estos ejes de dominación dentro de la sociedad de castas y los símbolos y metáforas del poder colonial tiene una significación considerable para las

⁸¹ Burghart, 1983; Dube, 1996c.

⁸² Dirks, 1987 y 1989; Raheja, 1988; Quingley, 1993.

⁸³ Dube, 1993a, 1996c y 1998.

discusiones acerca de la articulación entre el cristianismo y la casta, debido a la aplastante presencia de grupos de intocables y castas bajas entre los cristianos conversos en Chhattisgarh. Éstos son dos ejemplos. Hay mucho más en el cuadro. No estoy seguro de cómo habrían respondido los misioneros y sus pupilas en la Chhattisgarh colonial si les hubieran dicho que un estudio del encuentro evangélico trabajaría con los conceptos de la condición de persona, la identidad, el ritual y el cuerpo en Asia del sur, y trataría de ampliarlos. ¿Se hubieran reído o sacudido la cabeza sin comprender nada? A esta pregunta no se le puede dejar descansar. Está preñada de otro asunto. La mezcla entre júbilo, tinieblas, mofa y malentendido parece ser mucho más una prerrogativa del presente: el pasado es un gancho para que el aquí y el ahora cuelgue sus chistes mortales.

Traducción del inglés:
MARIELA ÁLVAREZ

Bibliografía

- AHEARNE, JEREMY (1995), *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, Stanford University Press.
- AMIN, SHAHID (1995), *Event Metaphor, Memory. Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press.
- APPADURAI, ARJUN (1981), *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ASAD, TALAL (comp.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.
- (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and the Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
- BAKHTIN (véase Volosinov, 1986).
- BAYLY, SUSAN (1989), *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEIDELMAN, THOMAS (1982), *Colonial Evangelism: A Socio-historical Study of an East African Mission at the Grassroots*, Bloomington, Indiana University Press.

- BHABHA, HOMI (1994), "Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse", en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- BIERSACK, ALETTA (comp.) (1991), *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- BOROFKY, ROBERT (1987), *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge University Press.
- BURGHART, RICHARD (1983), "Renunciation in the religious traditions of South Asia", *Man* (n.s.) 18, pp. 635-653.
- CALLAWAY, HELEN (1987), *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria*, Oxford, Macmillan Press.
- CERTEAU, MICHEL DE (1984), *The Practice of Everyday Life*. Traducción de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press.
- COHN, BERNARD (1986), *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- (1996), *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- COMAROFF, JEAN (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- COMAROFF, JEAN y John Comaroff (1986), "Christianity and colonialism in South Africa", *American Ethnologist*, 13, pp. 1-22.
- (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- COMAROFF, JOHN y Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- DIRKS, NICHOLAS B. (1987), *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), "The original caste: power, history and hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 23, pp. 59-77.
- (1992), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (1996), "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- DUBE, SAURABH (1992a), "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (comp.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, pp. 121-156.
- (1992b), "Issues of Christianity in Colonial Chhattisgarh", *Sociological Bulletin*, 41, pp. 37-63.

- _____ (1993a), *Caste and sect in village life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-50. Occasional Paper 5. Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilization*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study.
- _____ (1993b), "Idioms of authority and engendered agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *The Indian Economic and Social History Review*, 30, pp. 383-411.
- _____ (1995a), "Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, Central India", *Modern Asian Studies*, 29, pp. 171-201.
- _____ (1995b), "Propiedad, enemistad y conflicto: litigios y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central", *Estudios de Asia y África*, vol. 30, pp. 433-463.
- _____ (1995c), "Rite place, rite time: on the organization of the sacred in central India", *Calcutta Historical Journal*, 17, pp. 19-37.
- _____ (1996a), "Colonial law and village disputes: two cases from Chhattisgarh", en N. Jayaram y Satish Saberwal (comps.), *Social Conflict. Oxford Readings in Sociology and Social Anthropology*, Delhi, Oxford University Press, pp. 423-444.
- _____ (1996b), "Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements and legalities in late colonial central India", *Studies in History*, 12, pp. 171-201.
- _____ (1996c), "El lugar y el momento propicios: temas sobre organizaciones religiosas en la India central", *Estudios de Asia y África*, vol. 31, pp. 291-317.
- _____ (1997), "Historias desde abajo en India", *Estudios de Asia y África*, vol. 32, pp. 217-270.
- _____ (1998), *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.
- _____ (a), *Everyday Encounters. Perspectives on an Indigenous Christianity, being an annotated and edited version of a long forgotten manuscript by an unknown Indian*. Manuscrito de un libro.
- _____ (b), *Historical Cultures, Ethnographic Pasts*. Manuscrito de un libro en prensa.
- DUMONT, LOUIS (1970), *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld y Nicholson.
- _____ (1970b), "World renunciation in Indian religions", en *Religion, Politics and History in India*, París y La Haya, Mouton, pp. 33-60.
- EATON, RICHARD (1984), "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876-1971", *Indian Economic and Social History Review*, 21, pp. 1-44.

- FABIAN, JOHANNES (1986), *Language and Colonial Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991), *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood Academic Publishers.
- FORRESTER, DUNCAN B. (1980), *Caste and Christianity, Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Londres, Curzon Press.
- FOUCAULT, MICHEL (1988), *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977-1984*, traducción de Alan Shridan et al., Nueva York, Routledge.
- (1991), "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Mills (comps.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press.
- GRAMSCI, ANTONIO (1971), *Selections from Prison Notebooks*, Londres, Lawrence y Wishart.
- (1985), *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence y Wishart.
- GUHA, RANAJIT (comps.) (1982-89), *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, vols. I-VI, Delhi, Oxford University Press.
- HAYNES, DOUGLAS y Gyan Prakash (comp.) (1991), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.
- HERZFELD, MICHAEL (1991), *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.
- HUNT, LYNN (1989), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.
- HILL, JONATHAN (comp.) (1988), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press.
- JUHNKE, J.C. (1979), *A People of Mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Mission*, Newton, Faith and Life Press.
- KENNEDY, DANE (1987), *Islands of White: Settler Society and Culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939*, Durham, Duke University Press.
- LAPP, J.A. (1972), *The Mennonite Church in India*, Scottdale, Herald Press.
- LE GOFF, JACQUES (1988), *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press.
- LEVI, GIOVANNI (1992), "On microhistory", en Peter Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press.

- LOHR, J.J. (1899), *Bilder aus Chhattisgarh und den Central. Provinzen Ostindiens*, no trae el lugar de publicación.
- LUDTKE, ALF (comp.) (1995), *The History of Everyday Life. Reconstructing Historical. Experiences and Ways of Life*, traducción de William Templer, Princeton, Princeton University Press.
- MANI, LATA (1989), "Contentious traditions: the debate on sati in colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (comps.) *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, Kali for Women, pp. 88-126.
- MANOR, JAMES (1971), "Testing the barrier between caste and out-caste: the Andhra Evangelical Lutheran Church in Guntur District 1920-40", *Indian Church History Review*, 5, pp. 27-41.
- MEDICK, HANS (1987), "Missionaries in the rowboat?" Ethnological ways of knowing as a challenge to social history, *Comparative Studies in Society and History*, 29, pp. 76-98.
- MIGNOLO, WALTER (1992), "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, pp. 301-330.
- MITCHELL, TIMOTHY (1988), *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NASH, JUNE (1979), *We Eat the Mines and the Mines Eat US. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press.
- NOYES, JOHN (1992), *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German South West Africa 1884-1915*, Chur, Harwood Academic Publishers.
- OBEYESEKERE, GANANATH (1983), *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1992), *The Apotheosis of Captain Cook*, Princeton, Princeton University Press.
- ODDIE, G.A. (1975), "Christian conversion in the Telugu country, 1869-1900: A case study of one Protestant movement in the Godavery-Christian Delta", *Indian Economic and Social History Review*, 12, pp. 61-79.
- OHNUKI-TIERNEY, EMIKO (comp.) (1990), *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press.
- (1993), *Rice as Self. Japanese Identities through Time*, Princeton, Princeton University Press.
- ONG, WALTER J. (1977), "Marantha: death and life in the text of the book", *Journal of the American Academy of Religion*, 45, pp. 419-449.
- (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres y Nueva York, Methuen.

- ORTNER, SHERRY B. (1995), "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, pp. 173-193.
- OSSIO, JUAN (1977), "Myth and History: the seventeenth-century chronicle of Guaman Poma de Ayala", en Ravindra K. Jain (comp.), *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, Filadelfia, Association of Social Anthropology, pp. 51-93.
- PAUL, M.M. (1936), *Satyanami Panth aur Ghasidas Girodvasi*, Raipur.
- PRAKASH, GYAN (1990), *Bonded Histories: Genealogies of Labour Servitude in Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRINS, GWYN (1980), *The Hidden Hippopotamus: Reappraisals in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- QUINGLEY, DECLAN (1993), *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press.
- RAHEJA, GLORIA GOODWIN (1988), *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press.
- RAMANUJAN, A.K. (1991), "Toward a counter-system: women's tales", en Arjun Appadurai, Frank J. Korom y Margaret A. Mills (comps.), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 33-55.
- ROSALDO, RENATO (1980), *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford.
- ROSEBERRY, WILLIAM (1986), "Images of the peasant in the consciousness of the Venezuelan proletariat", en Michael Kanagan y Charles Stephenson (comps.), *Proletarians and Protest*, Westford, Connecticut, Greenwood Press.
- SABEAN, DAVID WARREN (1990), *Property, Production, and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAHLINS, MARSHALL (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdoms*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (1985), *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1995), *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHAEFFER, JONATHAN D. (1989), "The use and misuse of Giambattista Vico: rhetoric, orality, and theories of discourse", en H. Aram Veaser (comp.), *The New Historicism*, Nueva York y Londres, Roudedge, pp. 89-101.

- SCOTT, DAVID (1992), "Conversion and demonism: colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34, pp. 331-365.
- SCOTT, JAMES (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- SEYBOLD, THEODORE C. (1971), *God's Guiding Hand: A History of the Central Indian Mission 1868-1967*, Scottdale, Herald Press.
- SKARIA, AJAY (1996), "Writing, orality and power in the Dangs, western India, 1800s-1920s", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (comps.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press.
- STIRRAT, R.L. (1975), "Compadrazgo in Catholic Sri Lanka", *Man*, 10, pp. 589-606.
- STOLER, ANN (1985), "Perceptions of protest: defining the dangerous in colonial Sumatra", *American Ethnologist*, 12, pp. 642-658.
- (1989), "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 31, pp. 134-161.
- STOLER, PAUL (1995), *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York y Londres, Routledge.
- TANNER, VON TH. (1894), *Im Lande der Hindus oder Kulturschilderungen aus Indien*, St. Louis, German Evangelical Synod of North America.
- TAUSSIG, MICHAEL (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- THOMAS, NICHOLAS (1991), *Entangled Objects. Exchange, Material Collection and Colonialism in the Pacific*, Londres y Harvard, Harvard University Press.
- (1992), "Colonial conversions: difference, hierarchy and history in early twentieth century evangelical propaganda", *Comparative Studies in Society and History*, 34, pp. 366-389.
- THOMPSON, E.P. (1991), *Customs in Common*, Nueva York, The New Press.
- TSING, ANNE LOWENHAUPT (1993), *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press.
- VAN DER VEER, PETER (1988), *Gods on Earth. The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press.

- VAUGHAN, MEGAN (1991), *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press.
- VOLOSINOV, V.N. (1984), *Marxism and the Philosophy of Language*, traducción de Ladislav Matejka e I. R. Titunik, Cambridge, Harvard University Press.
- WHITEHEAD, HENRY (1913), "The mass movements towards Christianity in the Punjab", *International Review of Missions*, 2, pp. 442-453.
- WILLIAMS, BRACKETTE F. (1991), *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham y Londres, Duke University Press.
- WILLIAMS, RAYMOND (1973), "Base and superstructure in Marxist cultural analysis", *New Left Review*, 82, pp. 3-16.