

CULTURA Y SOCIEDAD

RETRATO DE S. C. DUBE COMO ANTROPÓLOGO

SAURABH DUBE

El Colegio de México

Cuando Shyama Charan Dube murió en febrero de 1996, a los setenta y tres años de edad, dejó tras de sí un *corpus* de textos y una esfera de influencia, que se extendió por casi medio siglo, y que transitó por diversas disciplinas, lenguajes y escenarios.¹ Iniciado en la academia a través de la antropología tribal en los años cuarenta, Dube fue uno de los principales actores del *boom* de los estudios de aldeas en los años cincuenta. Abarcó simultáneamente la actividad académica y la administración a lo largo de los años sesenta, ocupando en particular altos cargos en la burocracia académica en los setenta y ochenta, y se dedicó a la escritura política y cultural en hindi después de mediados de los ochenta. En cada etapa, los intereses y la presencia de Dube también asociaban y rebasaban estos papeles, ya que su vida y su trabajo tomaban forma gracias al juego recíproco de lo cosmopolita y lo vernáculo, al tiempo que imbuía estas intersecciones con un giro distintivo, una notabilidad particular. Al escribir, como hijo y como académico, como crítico y como admirador, escuchando una adver-

¹ Por razones obvias, este texto me pareció muy difícil de escribir. Por razones que aún no quedan claras, me asaltó una enorme resistencia a escribir en diferentes momentos. Me gustaría agradecer a Ishita Banerjee por su apoyo y comentarios a lo largo del proceso, y a Leela Dube por responder a preguntas y por sus aportaciones de detalle. También extendo mi reconocimiento por mis entrevistas con Leela Dube, T. N. Madan, André Beteille, Yogendra Singh, y McKim Marriot. Las conversaciones con Purushottam Agarwat, Michael Herzfeld, David Lorenzen y José Carranco pusieron las cosas en perspectiva.

tencia que hiciera Arthur O. Lovejoy, siento que sería un error tratar el trabajo y la vida de S. C. Dube como si fuera “toda de una pieza”.² Más bien, la contribución y el legado de Dube emergen del interior de una carrera dinámica aunque con altibajos, de una vocación productiva aunque dividida, de una vida plena, aunque con posibilidades no enteramente realizadas.

Mi propósito en este ensayo no es tanto el de interpretar lo escrito en torno al legado de Dube a las disciplinas de la antropología y la sociología, como discutir aspectos de su vida y de su obra. En este sentido, considero importante reflexionar sobre las tensiones internas —las fluctuaciones y dudas, las yuxtaposiciones de sensibilidades contrarias y de ideas opuestas, las continuidades subterráneas destinadas a ser contradicciones productivas, la expresión de ambigüedades y los contenimientos de ambivalencias— en la textura de la vida de Dube y en los términos de sus escritos. Por un lado, mi iniciativa procede a partir de lo aprendido en estudios sobre la historia de la antropología (p. ej. Stocking, 1992, 1995; Vincent, 1990; Tambiah, 2002: véase también Petrano, 1998), al tiempo que me preocupa la diferencia introducida por el estudio de un tema particular, el de una vieja colonia y una nueva nación. Por el otro lado, mis esfuerzos no pierden de vista los trabajos que exploran la conjunción de la etnografía y la biografía (p. ej. Herzfeld, 1997; Orlove, 1995; Reed-Dahanay, 1997; considérese también Battaglia, 1995), y sin embargo permanecen en la disposición del historiador, entretejiendo lecturas históricas con sensibilidades antropológicas. Mediar y conjuntar estas orientaciones, en eso consiste mi búsqueda de la narración adecuada, evitando la estratagema de una descripción distante y sacrificando el derecho a la fácil intimidad, estando las metas del ensayo presentes en la narración de una historia. Me concentraré en las primeras cuatro décadas de la vida de Dube, que también vieron la publicación de tres importantes libros de su autoría. Luego, basándome en esta discusión, y en consideración a las limitaciones de espacio, hacia el final del

² Claro que Lovejoy (citado en: Kern, 1983:10) hablaba de la lectura de textos, un énfasis que se extiende hasta las narraciones de vidas. Sobre este tipo de conjunciones, véase, por ejemplo, S. C. Dube (por publicar).

ensayo plantearé algunas cuestiones respecto a la carrera tardía de Dube y sus escritos.

Primeros años

Shyama Charan, nacido en la ciudad común y corriente de Seoni (Provincias Centrales), fue el único hijo de Dharma y Mool Chand Dube. Aunque había lazos estrechos con la casa ancestral de Narsinghpur, cerca de Jabalpur, tras obtener el grado de licenciatura en agricultura, Mool Chand Dube trabajó en un cargo transferible, como funcionario de rango medio en el Departamento de Agricultura del Gobierno de las Provincias Centrales. Sin embargo, este empleo no fue muy duradero. Poco después de nacer su hijo, estando aún en Seoni, tras un comentario racista por parte de un superior británico, Mool Chand Dube renunció a su puesto en el Departamento de Agricultura. Si bien esta medida decidida se había originado en el orgullo personal de Mool Chand, contó además con el apoyo tangible de su esposa.

Desde cualquier punto de vista, Dharma Dube fue una mujer fuera de lo común. Además de ser llamativa y hermosa —para el recuerdo de quienes la habían visto, ya que no le sobrevivió ninguna fotografía—, era también una persona íntegra e inteligente, y su orgullo y su visión política hicieron vibrar los registros familiares. Nacionalista ardiente, tras la muerte de Bal Gangadhar Tilak, Dharma, acongojada, se había negado a comer durante cuatro días. Mientras vivía en Narsinghpur, como parte de la familia reunida, había afirmado discreta pero firmemente su dignidad ante una suegra egocéntrica y tiránica, al siempre cubrirse modestamente la cabeza con la punta de su sari, pero negándose por siempre a esconder su rostro totalmente con él. Influida por los escritos sobre las nuevas mujeres hindúes en las revistas literarias hindi de la época, Dharma había extendido su apoyo y solidaridad a las nueras más jóvenes de la familia y del barrio. De hecho, S. C. Dube gustaba de describir a su madre como “la primera feminista de la familia”. No es muy sorprendente que Dharma haya apoyado con creces a su marido cuando renunció, sin el

beneficio de una pensión, a un empleo que le valía la seguridad a costa de la dignidad en la Corte semigubernamental de Servicio Tutelar de la División Chhattisgarh de las Provincias Centrales.

Antes de la independencia de la India, además de varias propiedades de tipo feudal, la región de Chhattisgarh consistía en las *khalsa*, áreas bajo la jurisdicción directa del gobierno imperial, y en las *zamindaris*, propiedades dotadas de tierras gobernadas por jefes menores que tenían un estatuto semi-independiente: los *zamindars* (jefes menores) estaban bajo la responsabilidad del Comisionado Adjunto del sistema zamindari. Cuando un zamindar moría, y que un menor tenía su sucesión, o cuando una propiedad era “mal administrada” o caía en la insolvencia, quedaba bajo la jurisdicción de la Corte Tutelar. A mediados de los años 1920, Mool Chand Dube asumió el cargo de administrador en el Servicio de la Corte Tutelar y, por las siguientes dos décadas y media, trabajó principalmente como gerente, en zamindaris como los de Deori, Pitora, Bilaigarh y Phingeshwar, todos ellos en los linderos occidentales de Chhattisgarh.

Estos zamindaris ocupaban principalmente regiones densamente selváticas, que incluían una población a la que un administrador colonial describía con candor característico como “dispersa y atrasada, consistente principalmente en las simples tribus aborígenes” (Nelson, 1909:310). Fue aquí donde el niño Shyama Charan cursó la educación primaria, y tuvo también su primer encuentro distante con las poblaciones adivasi de estas propiedades. Fue aquí también donde su madre le contó historias extraídas del *Mahabharata* y del *Ramayana*, historias de líderes nacionalistas, y leyendas sobre los héroes hindúes, entre ellos varios gurús Sikh, y donde el propio Shyama publicó una revista, *Sevak*, escrita a mano sobre papel sin rayas, siendo su madre y su padre sus únicos lectores. Y fue entre colinas y selvas donde el pequeño Shyam, apenas con ocho años de edad, perdió a su intensa y joven madre: Dharma murió de tuberculosis, siempre adorada por su marido y por su hijo, imposibilitada durante sus últimos días de dejar que ninguno de los dos se le acercara. No sólo guardó Shyama Charan una viva memoria de esta época, de estos lugares, historias, senti-

mientos. Estas memorias cobraron además una fuerza palpable—una estructura de sentimiento, una textura de la experiencia— que surca la vocación de Shyam, que habita la vida de Dube.

Tras la muerte de Dharma, Mool Chand y Shyam, padre e hijo, reconstruyeron sus vidas, grávidas del sentimiento de pérdida y fundada en el dolor, en tristeza compartida más que en sufrimiento expresado. Ahora, Shyama Charan estudiaba en escuelas alejadas de Chhattisgarh, primero en Narsighpur, donde vivía con su abuela, y luego en una escuela modelo en Jabalpur, donde estaba alojado en la residencia de estudiantes local, y donde los libros se convirtieron en sus compañeros durante los solitarios días del verano y las desiertas noches de invierno. Cuando estaba lejos en la escuela, pero aún más en una gran casa ocupada por dos varones, leía vorazmente. “Empecé con novelas populares de detectives—Robert Blake y Sexton Blake— pero pronto me gradué a la ficción de buen nivel y a la poesía en hindi, y más tarde a los clásicos en lengua inglesa” (Dube, 1993:24).³ Tanto en hindi como en inglés, las obras que leía incluían traducciones de otras lenguas indias y europeas. Leer no era todo. “Cuando aún estaba en secundaria, empecé a escribir, y me apresuré a enviar mis intentos a las revistas.” (*Ibid.*) Estos primeros esfuerzos incluían textos sobre el cine popular, y su publicación fue motivo de inmenso orgullo para el adolescente Shyama Charan. En estos años, su soledad también lo llevó a interesarse en el folclor de Chhattisgarh, una región que habría de convertirse en la base de sus escritos y de su investigación durante la mayor parte de los años cuarenta.

Shyama Charan pasó el examen final de la escuela en hindi, además de los trabajos obligatorios en lengua y literatura inglesas. Esto representaba una marca de nacionalismo naciente

³ Este breve texto consiste principalmente en los recuerdos autobiográficos de Dube sobre sus tiempos de antropólogo. Lo he citado liberalmente en la primera parte de este ensayo, por dos razones. La primera, que un acto como éste pone en primer plano los recuerdos de Dube como sujeto, en especial cuando los pasajes son léidos en paralelo con otros materiales y memorias, estableciendo un juego recíproco entre diferentes términos de la rememoración. La segunda, que el volumen en el que aparece el opúsculo de Dube resulta las más veces difícil de encontrar, a resultas de una distribución torpe y poco eficiente.

dirigido a la posibilidad viva de las lenguas indias, en contra de la presunción de que el inglés era el único medio para el éxito. Tuvo un desempeño bastante bueno en su examen, pero no alcanzó los resultados notables que se esperaba de él. Tres meses antes del examen, se había enrolado como voluntario en la sesión Tripuri del Congreso Nacional Indio. En las reuniones, la maquinación de la vieja guardia y la marginalización de las fuerzas más jóvenes en el interior del congreso capturaron la pasión y la visión política juveniles de Shyama Charan, y el evento en sí mismo le exigió una enorme cantidad de su tiempo y de su energía, dejándolo más bien mal preparado para el rito final de pasaje de salida de la secundaria. La decepción del padre de Dube por los resultados del examen de su hijo se expresó en una sola frase: “no esperaba esto de ti”.

Ingreso a la antropología

Para cursar el grado intermedio, Shyama Charan fue a vivir a Raipur, y se inscribió en el Colegio Universitario de Chhattisgarh, afiliado a la Universidad de Nagpur. En él siguió cultivando sus antiguos intereses extramuros. Durante su primer año de colegio, escribió sobre las canciones y los cuentos folclóricos de Chhattisgarh, y los artículos se publicaban en diarios de buena reputación, como *Hans* y *Vishal Bharat*. Un poco más tarde, al ampliarse el espectro de sus intereses —según su propia evocación, preparando el terreno para una vocación en el campo de la antropología—, Shyama Charan publicó también una colección de canciones folclóricas de Chhattisgarh, en la forma de un pequeño libro, también en hindi.

Partiendo del folclor, me orienté hacia la gente, y escribí sobre sus costumbres y tradiciones. El antropólogo que había en mí estaba formándose, aunque en aquella época no sabía en qué consistía la antropología. Por esas fechas, establecí contacto con dos grupos tribales, los kamar y los bhunjia. Acudieron a mi padre con peticiones o por algún asunto de casos judiciales que él estaba juzgando. Nunca pasaban la noche en un pueblo o en un asentamiento de razas mezcladas, se retiraban siempre a la selva cercana. Me gustaban sus sonrisas tímidas y su franqueza. Los convencía de que cantaran, de que contaran historias, y

de que hablaran de su vida y de sus problemas. Estaba siendo irremediabilmente arrastrado a la antropología.

Y sin embargo, eran aquellos tiempos contradictorios, sus altibajos fueron en parte exhumados por el recuerdo de Dube de su entrada en la antropología.

Durante su segundo año como estudiante del Colegio Universitario de Chhattisgarh, Shyam, enfermo de tifoidea, estuvo a punto de morir, y el Director de cerrar la escuela en memoria de un alumno estrella. Sobrevivió por suerte, y su preparación para el Examen Intermedio consistió en que un amigo, Dashrath Chaube, le leía los libros de texto y los textos suplementarios, y Shyama Charan obtuvo incluso así calificaciones notables. Todo esto lo convirtió en una leyenda local en un pueblo provinciano. No es de extrañar que los que se hallaban a su alrededor sintieran que su futuro se cifraba en entrar al Servicio Civil Indio (ICS). No sabemos cómo consideraba Chyama Charan esta posibilidad en aquel entonces, pero es casi seguro que quería ofrecerle a su padre una carrera universitaria espectacular. Tras terminar el grado intermedio, e inspirado por Zinuddin Khan, su maestro de civismo y su amigo, en 1941 Shyama Charan se inscribió para cursar el título de Bachiller en Artes (con licenciatura) en Ciencias Políticas en la Universidad de Nagpur, con lo cual ahora vivía y estudiaba en la ciudad capital de las Provincias Centrales. Su desempeño durante el primer año fue ejemplar, anunciando un futuro brillante, de cuento de hadas.

Durante el Movimiento Quit de la India, varias instituciones educativas cerraron. La Universidad de Nagpur fue una de ellas. Shyama Charan regresó a vivir con su padre, visitando de paso Raipur.

Una vez ahí, en aquellos días emocionantes y tormentosos, Shyama Charan y un conocido —probablemente del Colegio Universitario de Chhattisgarh— se involucraron en una travesura de juventud, considerándola un acto político nacionalista, su propia contribución para liberar a la India de la dominación británica. Intentaron quemar un buzón postal. La policía los atrapó. El buzón postal era considerado como propiedad de la Corona. A esto siguió un juicio penal, en el

cual Shyama Charan Dube se encontró en un papel contradictorio en la representación dramática ante el tribunal, tal vez en parte debido a la posición de su padre. La mayoría de quienes lo conocían entonces le atribuyeron escasa importancia a estos sucesos, pero el propio Dube resultó terriblemente perturbado, y se negó hasta el final de su vida a hablar del asunto, como era su costumbre tratándose de memorias tristes, que le llegaban al corazón. Shyam había decepcionado a su padre una vez más, desbaratando al mismo tiempo su propia certeza en cuanto a su vida y a su porvenir.

De vuelta en Nagpur, Shyama Charan leía furiosamente sobre su tema de elección, en particular obras de pensamiento político, al tiempo que buscaba una vocación. Ya no veía el ICS como una posibilidad, pero consideraba el periodismo como una opción, y así envió a buscar el programa de la Facultad de Periodismo de la Universidad Columbia, y compró libros como *El periodismo sin miedo* y *El periodismo sin lágrimas*. La otra alternativa que contemplaba era la antropología, y procuraba averiguar más sobre el tema.

La biblioteca de la Universidad de Nagpur no tenía una colección bien dotada de libros sobre antropología. Había el libro de A. M. Tozzer *Orígenes Sociales y Continuidades Sociales*, y también el primer libro de texto de Goldenweiser *Antropología*. Nadie los lee hoy día, pero estos fueron mi introducción al tema. De mayor interés eran unas monografías etnográficas: *María Gonds de Bastar*, de Grigson, *Baiga...* de Elwin, *Chechus* de Christoph von Fürer-Haimendorf, y *Kbaria* de Sarat Chandra Roy. Más tarde se adquirió una copia de *Sociedad Primitiva* de Lowie. También estaba allí el formidable *La rama dorada* de Frazer. Leía aquí y allá en todo ello sin entender gran cosa.

Le llegó una ayuda más concreta de una fuente inesperada.

Por estos días, tuve la oportunidad de conocer a K. B. Lall, que estaba por entonces en su periodo de prueba, y que habría de distinguirse más tarde como servidos público. Había estudiado antropología para el examen de CIS en Inglaterra. Hablaba del clima de la antropología británica y de los debates en torno a las tesis de Malinowski y Radcliffe-Brown. Como modelo de análisis, me sugirió *Crimen y costumbre* de Malinowski, el cual también me prestó, en un gesto de generosidad. Le tomé prestados varios otros libros. Mis ideas eran aún bastante nebulosas, pero mi decisión se estaba formando... (*Ibid.*)

Y en verdad, Shyama Charan pronto decidió hacer una carrera en antropología, empezando con el estudio de una tribu de cazadores-recolectores, los Kamar, para su doctorado, el cual cursaría en la Universidad de Nagpur. Muchos de los que se preocupaban por él pensaron que esto era una acción imprudente, una decisión necia, sobre todo después de que Shyama Charan obtuviera una primera división y el primer puesto en su examen de Bachiller de las Artes (con licenciatura). Y no sólo fue el primer estudiante en obtener una primera clase en el examen de licenciatura de la Universidad de Nagpur en Ciencias Políticas, un difícil programa de estudio que se equiparaba con una maestría en cuanto al tema, sino que además la universidad no ofrecía antropología o sociología como materias. No obstante, para el proyecto de doctorado, Shyama Charan Dube obtuvo apoyos generosos bajo la forma de dos becas de investigación —la Beca de Investigación del Memorial del Rey Eduardo y, un poco más tarde, la beca del Memorial Morris— por parte de la Universidad de Nagpur. Sería supervisado por A. Sen, del Departamento de Ciencias Políticas —quien había popularizado la antropología y la sociología en Nagpur— y también se le aconsejó que consultara al hombre que había puesto a la India Central en el mapa de la antropología. Verrier Elwin.

Primer trabajo de campo

Dube había establecido contacto con los Kamar en 1939, cuando había registrado sus cantos folclóricos y había tomado notas sobre su “vida y modos de vida”. Poco a poco, su colección de canciones kamar había ido creciendo y su interés por su cultura había amentado, dándole oportunidad de publicar ejemplos representativos de las primeras y un breve recuento de la segunda. Este trabajo fue posible gracias a continuas visitas a los asentamientos kamar, que le permitieron adquirir un conocimiento del dialecto kamar suficiente para su trabajo, aunque también comunicaba con el grupo en chhattisgarhí, que muchos de sus miembros hablaban ya para la última parte del periodo de entreguerras. Con la base que le brindaba su fami-

liaridad, Dube (1951: x) inició su trabajo de campo para el proyecto de doctorado en la segunda mitad de 1944, limitando su “campo a la parte meridional del distrito de Raipur en Chhattisgarh, especialmente a los aún salvajes y atrasados Zaminaríes de Bindranawagarh”.

Con la ayuda de los contactos de su padre en la región, Dube ingresó al trabajo de campo acompañado por su amigo, Dashrath Chaube, y por un carretero-cocinero, Polu Kewat.

Mi método de investigación era sencillo. Tenía que registrar todo lo que viera y escuchara. El diseño de la cobertura me lo proporcionaban las monografías de referencia y las sagradas *Notas y Preguntas* publicadas por el Real Instituto de Antropología. No tenía ninguna prisa por empezar a entrevistar a mis informantes. En cambio, empecé por observar los aspectos físicos del asentamiento y su rutina cotidiana. Cuando los jóvenes salían del poblado a recolectar frutas, raíces y tubérculos, yo los acompañaba. También me unía a sus expediciones de caza y de pesca. Cazaban pequeñas presas en su mayoría —conejos y ciervos ladradores, o de vez en cuando un jabalí salvaje o ciervo moteado. La pesca nocturna era especialmente emocionante. También observé la ceremonia del sexto día para [un] recién nacido, dos bodas y un sepelio. Esto me brindó la oportunidad de presenciar varias etapas del método de cultivo de corte y quema. Cuando la gente se hubo abierto lo suficiente, empecé a hacer preguntas. La mayoría de mis datos fueron reunidos gracias a conversaciones informales. Mi cámara Zeiss-Ikon Superlkonta estaba también activa, aunque debido a los racionamientos de tiempos de guerra, la película era cara y difícil de conseguir. (Dube, 1993:26.)

Y sin embargo, aquellos tiempos idílicos cedieron el paso a vivas dificultades.

A partir de ese momento, los más amplios términos del encuentro desigual entre el antropólogo y el sujeto se hicieron palpables. Tal como lo escribió Dube en *Los Kamar* (1951: x).

Permanecí en la población salvaje y de poblamiento disperso de Bindrawagarth Zamindanari, el lugar de residencia de los kamar, de enero a junio de 1945. Desgraciadamente, a mis giras de investigación por el territorio kamar había precedido una incursión de reclutamiento para las unidades de trabajo del ejército. Esto me atrajo dificultades. Circulaba un rumor de que yo había venido a reclutar a los kamar para la guerra. Nuestros esfuerzos iniciales por establecer contacto con la gente fueron en su mayoría infructuosos, y en varias ocasiones nos encon-

tramos con que al acercarnos toda la población de un pueblo lo desertaba. Así pues, las primeras semanas fueron decepcionantes.

Casi cincuenta años después, Dube (1993:26) agregó que su error consistió en “registrar las genealogías y levantar el censo de un pueblo antes de haber establecido un reporte en forma. Ellos pensaron que estaba registrando sus nombres para reclutarlos en el ejército”. Y esto no era todo. Hubo otras percepciones diferenciales cuando Dube (1951: x) se adentró más en el terreno y visitó los asentamientos kamar de las colinas.

Aunque podía hablar su dialecto, seguía siendo un fuereño y por lo mismo un sospechoso. Un anciano taciturno no gustó de mi cámara. De él surgió y se difundió la idea de que, cada vez que una persona se dejaba fotografiar, perdía un poco de su “sustancia vital”. Todo lo que podía hacer era mostrar cientos de ampliaciones de las fotografías que había tomado anteriormente durante mis investigaciones, sin atraer ninguna calamidad a los sujetos fotografiados. (Dube, 1993:26.)

¿Qué fue lo que aplacó las suspicacias de los kamar? En los años cuarenta, Dube había escrito sobre la posibilidad de establecer “algunos contactos de gran utilidad”, de granjearse la “amistad de Dukalu, Sukalu y Bhainsa, los famosos Baiga Kamar”, lo cual despejó los recelos anteriores, y llevó a una “excelente colaboración”. A principios de los años noventa, el etnógrafo-etnólogo presentó una relación más dramática de la forma en que convenció a los kamar.

Una tarde, me encontré rodeado por los habitantes del asentamiento. Su estado de ánimo era desagradable. Ningún libro me había preparado para una situación como ésta. Tuve una idea súbita. Dije: Soy joven. A mi regreso, los británicos podrían reclutarme por la fuerza. Es por eso que me estoy escondiendo aquí. Unas cuantas sonrisas me alentaron a proseguir. Déjenme quedarme aquí. Si hay alguna chica muda, me casaré con ella. No me importa que sea fea y que haya sido abandonada por su marido. Pero déjenme quedarme aquí. Hubo una carcajada. Las nubes oscuras de la suspicacia se habían despejado. Al día siguiente yo estaba nuevamente tomando fotografías y registrando genealogías, sin un murmullo de protesta. (Dube, 1993:26-27.)

A pesar de las tensiones entre estos dos relatos, las estampas están plasmadas alrededor de una única trama, que significaba inesperados obstáculos para la investigación, cada uno de

los cuales fue inexorablemente vencido, todo ello por el bien de la antropología. Al mismo tiempo hay allí otras historias, envueltas en los relatos, incluyendo el recuerdo de Dube de la aventura y del romanticismo del trabajo de campo —imborrables invocaciones de “refugios frescos y confortables”, de animales salvajes al acecho, a los que se mantenía alejados con fuegos que ardían de noche, y el sonido de los tambores. Apuntan de manera punzante a la presencia ambivalente de Dube como antropólogo, a la vez “extraño” y “nativo”, en medio de un pueblo tribal, “primitivo” y a la vez “propio”, en un entorno de guerra y de conscripción —una ambivalencia y un presente que dieron forma al estudio sobre los kamar.

En los meses que siguieron, Dube (1951: x), viajando a pie o en una carreta de bueyes, realizó “una extensa gira de los pueblos salvajes de las colinas”, y visitó además los asentamientos kamar del Zamindari Khariar, en Orissa. En ese lugar “presenció un gran número de importantes ritos y ceremonias y registré varios censos sociológicos completos de otros tantos pueblos que visité”, llegando a examinar cerca de doscientas genealogías. Aunque estas visitas proveyeron el puntal de los materiales que subyacen en la disertación y en el libro de Dube sobre los kamar, el trabajo de campo propiamente dicho fue interrumpido por un largo interludio, que iba a tener consecuencias importantes para su investigación e incluso para su vida.

A finales del primer trimestre de 1945, Dube fue a Nagpur, posiblemente a cobrar el dinero de su beca en la universidad. Ya ahí, recibió una propuesta inusitada. Leela Ambardekar, que en aquel entonces estudiaba para el grado de maestría en ciencias políticas, había oído hablar de Shyama Charan, dos años mayor que ella, como de un estudiante brillante. Leela le había dicho hacía poco a sus padres que, en vez de que ellos buscaran una pareja apropiada para ella, ella misma intentaría encontrar marido. Y ahora había puesto los ojos en Shyam:

Quando lo vi, llevaba ropa de khadi. Busqué más información sobre Dube con el marido de mi hermana menor, que lo conocía. Dube pertenecía a una subcasta de brahmanes de habla hindi, pero no se sentía inclinado a casarse en el interior de su biradri (grupo endogámico). Él también se oponía a las dotes, a los rituales, a la ostentación. Su objetivo era una carrera diplomática. (L. Dube, 2000:4039.)

El cuñado de Leela llevó la propuesta de matrimonio. Aunque Shyam era hasta cierto punto reacio a casarse en aquel tiempo, aceptó, estipulando que la boda se celebraría cuando él tuviera trabajo. La decisión de ambos fue aprobada por los padres de Leela y por el padre de Shyam. Dube pronto reinició su investigación de campo.

Por aquellos tiempos, le ofrecieron una cátedra a Dube para enseñar ciencias políticas en el Colegio Universitario de Hislop en Nagpur, a la que se incorporó en julio de 1945. Poco más de un mes más tarde, Leela y Shyam se casaron en una sencilla ceremonia civil. Cuando Shyama Charan Dube volvió al campo en abril de 1946, iba acompañado por Leela Dube. Su trabajo de campo recibió una inmensa ayuda en la presencia de su mujer, y recolectó “datos importantes sobre las leyes tribales y sus contravenciones” al mismo tiempo que corroboró “los materiales recolectados en giras anteriores” (Dube, 1951: x). No sólo encontró Dube mayor aceptación entre los kamar como hombre casado, sino que además Leela lo ayudó a hacerse de una información inapreciable —y una perspectiva más amplia— gracias a su posibilidad de acceder a las mujeres kamar. Aunque no tenía una formación formal en antropología, estaba ya familiarizada con la investigación de Shyam, tras ayudarlo con el análisis de la información y la redacción de la tesis, que él había iniciado poco después de su boda. De vuelta en Nagpur, Dube terminó y presentó su tesis sobre los kamar, ayudado “de manera poco notable” por su supervisor formal, Shri Sen, y apoyado por la calidez y respaldo de Verrier Elwin, su consejero extraoficial. Como sinodal de su tesis, Christoph von Fürer-Haimendorf gustó del trabajo, encontrándolo de amplia perspectiva y capacitado. La tesis proporcionaría a Dube su primera monografía, *Los Kamar*, pero esto tendría que esperar acercamientos hacia otras instituciones.

Tiempos vivificantes

Enseñar ciencias políticas en una pequeña institución era limitante para Dube. Había poca cosa en Nagpur en cuanto a debate y discusión antropológicos consistentes. Conocer a los deca-

nos de la disciplina, como D. N. Majumdar e Iravati Karve —quienes ofrecieron cursos del fondo educativo en la Universidad de Nagpur— y asistir a los esporádicos eventos antropológicos era entusiasmante, pero esos encuentros acrecentaron tal vez por otro lado el sentimiento de aislamiento intelectual de Dube. Majumdar lo llevó al consejo editorial de la editorial recientemente inaugurada *Eastern Anthropologist*, y además publicó una colección de canciones folclóricas chhattisgarhíes, obra de Dube (1948), bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de la Cultura Folclórica de la UP. Pero ni siquiera esto alivió la amargura. En la segunda mitad del año 1947, Dube presentó con poco aplomo una solicitud para el puesto —que aceptó encantado el año siguiente— de profesor de ciencias políticas en la Universidad de Lucknow.

Por los tiempos de la independencia india, la Universidad de Lucknow era una institución notable. En ella, Dube aprendió sobre ecología y planificación regional de Radhakamal Mukerjee, recogiendo además “valiosas ideas sobre la importancia de la tradición” de D. P. Mukerjee. Y sobre todo, interactuó profesionalmente con D. N. Majumdar.

El entusiasmo de Majumdar por la antropología era infeccioso. Vivía la antropología, hablaba de antropología, y sospecho que incluso soñaba con la antropología. Hablábamos de los vacíos en el mapa etnográfico de la India y de las monografías que quedaban por escribir; también de cómo podía ser útil la antropología para la administración de las áreas tribales. (Dube, 1993:30.)

Estas conversaciones se basaban en una colaboración concreta. Por un lado, además de sus obligaciones en el departamento de ciencias políticas, Dube fue asignado a clases de antropología —enseñaba organización económica, organización social, y religión— por unas horas a la semana, con lo cual compartía la tarea de Majumdar. Por el otro, Dube era un voluntario activo en las actividades de la Sociedad Etnográfica y de cultura Folclórica, recientemente fundada por Majumdar, en la que además asistía a su colega de mayor edad en la publicación de la gaceta de la Sociedad, *Eastern Anthropologist*.

En Lucknow, Dube enfrentó retos académicos difíciles junto con otros tipos de estimulación intelectual más genera-

les. Más allá de la antropología, había conversaciones con otros académicos, un involucramiento con otras disciplinas. Más allá de lo académico, había un intercambio político animado, reuniones en la cafetería con importantes personajes públicos que representaban todo un espectro de convicciones políticas, desde comunistas hasta congresistas pasando por adeptos de las logias, incluyendo la presencia esporádica de un carismático parlamentario, Pheroze Gandhi. Dube leía una gran variedad de cosas, hurgando en la rica colección de la Biblioteca Tagore de la Universidad. Empezó también a conjuntar sistemáticamente una biblioteca personal que abarcaba una cantidad de disciplinas y que incluía varias literaturas, todo ello comprado en dos magníficas librerías, la Universal y la Ram Advani.

En esta atmósfera vivificante, Dube terminó el estudio sobre los kamar para su publicación. Ya desde antes de mudarse a Lucknow, el libro estaba bastante acabado. A manera de recomendación del manuscrito, probablemente con el fin de ayudar a Dube a obtener un subsidio para su publicación, Verrier Elwin le había enviado una nota manuscrita en junio de 1947:

He tenido el placer de leer el manuscrito del señor S. C. Dube sobre los kamar. Es éste una contribución esencial a la antropología india. Es profundo, fresco, está bien escrito y da una idea clara y vivida de la vida de la tribu. Es evidente que el señor Dube tiene un futuro en la antropología, y espero que sea posible que su obra se publique en el estilo que merece... Una vez más recomiendo el trabajo del señor Dube como uno de gran excelencia, y que se encuentra entre los mejores escritos por un autor indio en los últimos tiempos.

En Lucknow Dube revisó parcialmente y sobre todo pulió el manuscrito.

Los kamar fue publicado bajo los auspicios de la Sociedad Etnográfica y de cultura Folclórica, ya que Majumdar le brindó un importante apoyo al proyecto en términos prácticos. El libro llevaba la impronta del estímulo intelectual propiciado por Lucknow, incluyendo las conversaciones con Majumdar, en particular en torno a la aplicación de la antropología para la administración de las comunidades tribales. Otras influencias antropológicas más profundas de este estudio provenían de la larga participación de Dube en el trabajo de Erwin y de

su intercambio a un curso con Fürer-Haimendorf. Al mismo tiempo, Dube incluyó en el libro su propia voz, adelantándose a las especulaciones de Erwin, que constituían proyectos de corte primitivista para la administración tribal, y pasando por encima de las preocupaciones difusionistas de Fürer-Haimendorf, características de la escuela de Viena. En realidad, la primera monografía de Dube marcó un momento más bien especial en el transcurso de la antropología india.

Tribu y nación

Los kamar se encuentra en la cúspide del final de la dominación colonial y de la llegada de la independencia india. Por un lado, el estudio estaba influido por las presuposiciones del “espacio salvaje” (Trouillot, 1991) en el interior de la etnografía colonial, y sin embargo se refería a los modos de vida de los kamar como insertados en procesos sociales más extensos. Por el otro, el libro hizo fraguar sus sujetos tal como si quedaran apresados en los términos más amplios de la transformación nacionalista, aunque sin embargo regresaba interminablemente a la tradición esencial de los kamar. Esta tensión no es discapacitadora ni tampoco se limita a registrar un cambio de acento en el estudio entre las partes de éste escritas en un primer tiempo y las secciones esbozadas después. Más bien, la tensión es un elemento constitutivo del libro que corre por todos sus capítulos. Lo que equivale a decir que *Los kamar* captura y contiene las ambivalencias y ambigüedades del pensamiento y de la escritura de S. C. Dube —los cuales son a su vez indicativos de las angustias que se encuentran en el corazón mismo de su disciplina— en una conjunción crítica, que entrelaza inextricablemente la exigencia antropológica con el deseo nacionalista.

En aquel tiempo, Dube veía el libro como una contribución a la antropología de las Provincias Centrales. El libro tiene una estructura simple. La introducción expone los elementos fundamentales del territorio kamar, los anteriores estudios de la tribu, y los atributos de su apariencia física; los tres siguientes capítulos describen sucesivamente la naturaleza

de los asentamientos kamar y de sus formas de subsistencia, sus patrones de organización social, que abarcan las divisiones tribales y la estructura clánica, la unidad familiar y los grupos locales, las relaciones de parentesco y la formación de la autoridad; finalmente, describen las fases de la vida entre los kamar, empezando con el alumbramiento y terminando con los rituales mortuorios. Los dos siguientes capítulos exponen las leyes consuetudinarias a través de sus disposiciones y sus transgresiones, sanciones y contenciones, los mitos y leyendas, el ritual y la religión, la magia y la brujería entre los kamar. Los dos capítulos finales exploran cuestiones de contactos culturales de los kamar y problemas de “ajuste tribal” bajo una administración nacionalista.

Recordemos que Dube había descrito, en *Los kamar*, su planteamiento de la antropología como dominada por la monografía de referencia y por el formato de “Notas y Preguntas”. En realidad, esto lo llevó a una presentación extensa de materiales etnográficos, basada en un cuidadoso trabajo de campo, animada por una sensibilidad antropológica relacionada con la amplia familiaridad de Dube con la región y con el tema. Paralelamente, gracias a la brevedad de estilo y a la economía de expresión, Dube evitó también la falta de elegancia de abarcarlo todo, la etnografía del “bagaje de salvamento”, que confunde el volumen con los conocimientos. He aquí las palabras con las que T. N. Madan (1996:300), un producto de Lucknow, recordaba el trabajo:

Leí *Los kamar* de Dube en 1953-1954, y me impresionó su apretada estructura y su estilo lúcido. En aquellos primeros años de mi carrera antropológica, la etnografía me parecía muy interesante, pero con frecuencia me desanimaban las monografías mal escritas, amorfas y abultadas. Estos libros “abárcalotodo” sin duda contenían mucha información, pero no conseguían darle vida a los pueblos de los que trataban. El libro de Dube tenía esta inusitada cualidad: llevaba además la marca de un sentido de maravillamiento, incluso de humor, que no era condescendiente, y que no era demasiado largo. Lo encontré muy legible.

Para Madan (entrevista, 2002), estos atributos del estudio de kamar eran naturales, y derivaban en primera instancia de la formación de Dube como “hombre de Madhya Pradesh, que conocía las tribus como algo que se da por descontado”.

Las tensiones formativas y las ambigüedades productivas de *Los kamar* estaban ligadas al estilo, a la estructura y al sentimiento de la obra. Dube consideraba que las culturas primitivas no eran estáticas, sino dinámicas, en particular porque la cultura en sí misma es un mecanismo de adaptación. En este caso la noción de primitivo implicaba dos registros semejantes: significaba el atraso respecto a un eje evolutivo, un esquema autoexplicativo, asumido a priori, la visión dominante de la antropología y de la nación, a la vez que incitaba a una comprensión con empatía. De esta forma, en el estudio, el imperativo por describir el modo de vida de los kamar, antes de que éste se modificara, se entreveraba con el impulso por registrar el modo de vida cambiante de los kamar, y las disposiciones duales se apartaban y no obstante se encontraban.

Los kamar presentaba la economía de sus sujetos como una economía en transición, mostrando en ciertos puntos cruciales que su estructura social y sus tradiciones orales estaban conformadas por sus interacciones con otras tribus. Paralelamente, precisamente a través de sus términos descriptivos, el libro se apegaba a la noción de que los kamar no habían perdido el “carácter distintivo de su cultura tribal, la cual muestra muy escasas señales de desintegración o degeneración” (177). Dube escribió sobre el hecho de que los kamar cantaban a propósito del “*raj* de los ingleses, en donde los *kantopwalas* (portadores de sombrero) gobernaban”, y mencionaba sus “conversaciones serias sobre Gandhi Mahatma, *el rey de todos los reyes...* investido con grandes poderes mágicos para combatir a los *sabibs* blancos” (166). De manera dramática, recordaba que los kamar

...hablan despectivamente de los ingleses que acabaron con su práctica milenaria del *dahi* [cultivos rotativos]. Con suspicacia hablan del *suraj* [*swaraj*: literalmente, autogobierno/libertad/independencia], el reino del congreso, en el cual “el licor puede quedar totalmente prohibido para ellos” y “podría ser que no se les permitiera comer carne alguna” y tampoco “se les permitirá tener dos mujeres o más”. Tienen miedo de que en esta nueva época puedan incluso perder la apariencia de libertad que poseían bajo el gobierno británico (*Ibid.*).

Al mismo tiempo, Dube describía a los kamar como “casi intocados” por el “gran despertar político que le ha dado una

nueva conciencia nacional a la India durante los últimos sesenta años”, así como escasamente afectados por “la conmoción social y económica que había agitado al grueso de la sociedad india hasta sus raíces” (*Ibid.*). La narración se estremece en sus junturas, pero se mantiene intacta.

La tensión es palpable, las hebras se entrelazan, dándole a *Los kamar* su fuerza motriz. Ya que son esta tensión y esta torsión las que impulsan al libro más allá de las propuestas de Elwin respecto a la segregación tribal y a los llamados de Ghurye a una asimilación tribal (véase, por ejemplo, Guha, 1999:155-160, 274-75, y Sundar, n. d.), especialmente cuando Dube se enfrenta al problema del “ajuste” tribal frente a la reconstrucción nacional. En este caso las preferencias analíticas, las sensibilidades etnográficas, y los imperativos nacionalistas operan en conjunto, con paternalismo pero también con democracia, presentando a los kamar al mismo tiempo como objeto de la antropología y sujetos de la nación. Largas décadas después, al recordar cómo el libro no había llegado a describir las formas cotidianas de explotación de los kamar, los abusos y la corrupción de los funcionarios locales, y el cuestionamiento de los kamar a la dominación cotidiana con sus “sátiras improvisadas”, Dube (1993:27) escribió que “verdaderamente éramos prisioneros de un esquema”. En realidad, las mismas tensiones y las precisas ambivalencias de *Los kamar* sostienen un espejo frente al *esquema*, y muestran el trabajo como un texto ejemplar en la historia accidentada de la antropología india.

Escrito en un estilo sin dobleces, inscrito en un lenguaje empírico, y apuntalado por la sensibilidad de un “nativo” de la región, apenas si resulta sorprendente que el libro se granjeara la complacencia de la profesión.

Ya en su prólogo al estudio, Christoph von Fürer-Haimendorf (1951:1) había alabado la “lúcida y compenetrada descripción de los kamar, una tribu hasta ahora prácticamente desconocida para la antropología”. Agregando que, aunque Dube “evita conscientemente transgredir las fronteras de la descripción etnográfica, sin embargo su estudio nos lleva directamente a considerar varios importantes problemas de la etnología comparativa india” (*Ibid.*). Fürer-Haimendorf había empeza-

do a dibujar algunas de estas preocupaciones de taxonomía y comparación. Una reseña sin firma, publicada en *The Hindu*, tenía un sabor ligeramente diferente:

El libro del Sr. Dube sobre los kamar es una agradable sorpresa, ya que ha sido publicado en una colección patrocinada por la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Lucknow, y contiene uno de los trabajos más modestos realizados en el campo de la antropología india —y decir esto es ya decir mucho. Pero la monografía del Sr. Dube es admirable. Es resultado de una larga y cuidadosa investigación: ostenta una familiaridad suficiente con el método y la teoría técnicos: está escrito en una forma sencilla y sin pretensiones. Perteneció obviamente a la escuela de escritura de Elwin, y el Sr. Dube hace eco en varios pasajes a las ideas y métodos de un libro como “Los Baiga”.⁴

Escribiendo en *The Illustrated Weekly of India*, el propio Elwin reiteró los términos de esta crítica y alabanza, ya que encontraba que *Los kamar* estaba “brillantemente ilustrado”: “El Dr. Dube nos presenta realmente unas hermosas fotografías bien reproducidas. El texto es también bueno. El Dr. Dube conoce a su pueblo y quiere lo mejor para ellos. Su capítulo sobre ‘Problemas de la adaptación tribal’ deberían leerlo todos los ministros de Asistencia Tribal”. Pero luego venía el giro: “Desdichadamente, el libro aparece publicado en una serie patrocinada por la Sociedad Etnográfica y de Cultura Folclórica de Lucknow, cuyas previas publicaciones son obras maestras de erudición chapucera. El Dr. Dube debería buscarse mejores compañías”. Por un lado, Elwin estaba realmente preocupado por las lamentables cualidades de la publicación, congoja que expresaba en la nota de recomendación que había enviado a Dube en 1947. “Muchas buenas obras de esta línea [de la antropología] en la India son estropeadas por la mala impresión y la pésima reproducción de imágenes. Es fundamental que el trabajo del Sr. Dube esté en manos de un editor responsable.”

Por otro lado, Elwin usó *Los kamar* para criticar a Majumdar, que era su rival, llegando incluso a alinear el trabajo de Dube con su propia escritura.

⁴ En unos cuantos casos, incluyendo éste, me ha sido imposible encontrar las referencias completas de las reseñas sobre la obra de Dube. No obstante, he citado éstas, y proporciono en el texto la información bibliográfica disponible que tengo sobre ellos.

Lejos de esta lucha territorial en el campo de la antropología india, J. H. Hutton (1952:77) escribía en Cambridge una generosa reseña del libro en la revista *Man*, subrayando que:

El Dr. Dube apuntó a brindar un retrato completo e integrado de la cultura kamar y lo ha hecho bien, más aún, se ha enfrentado a los problemas suscitados por el contacto de estos cazadores y agricultores primitivos... con el mundo exterior de funcionarios, comerciantes y prestamistas, en cuyas manos sufren la victimización y la explotación tan comunes para todas las tribus primitivas de la India. Su forma de tratar estos problemas, y sus puntos de vista en cuanto a las medidas que deben tomarse son moderados y sensatos, y bien podrían llevar a acciones por parte de quienes se encuentran en posición de autoridad... El Dr. Dube debe ser felicitado por su prolijo y objetivo trabajo.

Al mismo tiempo, fuera de la India, la obra de Dube sobre antropología tribal que se conoce mejor es un conciso ensayo sobre el “matrimonio simbólico prepúber” (1953), publicado también en *Man* y ampliamente citado en el ámbito de la disciplina. El propio Dube se hallaba en medio de un viaje desde la tribu hacia la aldea.

Trabajo en la aldea

Mucho antes de la efectiva publicación de *Los kamar*, tras una estancia de menos de dos años en Lucknow, Dube fue invitado a Hyderabad para realizar una entrevista. En ese momento, Fürer-Haimendorf fungía como Asesor sobre Seguridad Social de las Tribus para el gobierno de Nizam, y también ocupaba un puesto de profesor de antropología en el Departamento de Sociología de la Universidad de Osmania. Pronto habría de dejar la India, y había sugerido que Dube lo reemplazara, en un rango apropiadamente inferior, en la Universidad. Tras un encuentro con el Vicerrector, Nawab Ali Yavar Jung, en torno a una copa en el Club Secundarabad, al día siguiente Dube fue formalmente entrevistado en circunstancias informales, y se le ofreció el puesto. Tras una despedida conmovedora de la Universidad de Lucknow, que había sido abrigo de un periodo lleno de sucesos y productivo, así como de una memoria dolorosa y desgarradora —durante dicho perio-

do Leela y Shyam habían perdido a su primera hija, que murió pocos días después de nacer— los Dube encontraron un hogar en un nuevo centro urbano del islam indio, Hyderabad.

Rodeado por colegas excéntricos, más bien coloridos, y no obstante suficientemente solidarios, Dube reorganizó los programas de estudio, impartiendo una introducción general a la antropología, un panorama de la historia de la teoría etnológica, y un tercer curso de etnografía. Aunque ninguno de estos era realmente una innovación, los últimos dos cursos introducían aspectos de los desarrollos recientes en la disciplina y perspectivas comparativas sobre las culturas tribales. Lo que realmente ocupó a Dube en Hyderabad fue la investigación. Atendiendo a la sugerencia de Fürer-Haimendorf de que trabajara sobre alguna tribu de la región, Dube había explorado posibles proyectos en los enclaves adivast de la región de Andhra, y había presenciado durante ese proceso las despiadadas matanzas de los comunistas y de sus simpatizantes. No obstante, la investigación que emprendió finalmente fue totalmente diferente: el estudio de una aldea, Shamirpet, situada en la región de Telangana, a 25 millas de las ciudades gemelas de Hyderabad y Secundarabad.

El proyecto era el resultado de las imaginaciones compartidas de un anciano administrador visionario y de un joven y ambicioso académico,

...resultado de la conjunción de dos ideas en cierta medida disímbolas. Ali Yavar Jung tenía en mente un proyecto de extensión del servicio social rural, en el que las diferentes facultades de la universidad podrían aportar su perspicacia y sus recursos para trabajar en pro del mejoramiento de la aldea. Yo pensaba en un estudio a profundidad de una aldea no tribal, diferente de los cientos de inspecciones realizadas por las instituciones gubernamentales. Las aportaciones de las numerosas unidades de especialistas podían enriquecer mi estudio, el cual a su vez podía servir de parámetro para el posterior trabajo de extensión. Ali Yavar Jung reconoció la complementariedad de los dos proyectos y me dio la luz verde para establecer un plan general (Dube, 1993:32).

La elección de Shamirpet combinaba consideraciones prácticas y sociológicas. Una aldea no demasiado lejana para que los miembros del proyecto pudieran llegar hasta ella y regresar en el mismo día, que tenía que ser más que una simple ex-

tensión suburbana; y en cuanto a su tamaño (en superficie y en población), y a su composición de castas, Shamirpet era representativa de las aldeas de la región.

El equipo humano del proyecto consistía en dieciocho miembros provenientes de seis facultades —Artes, Agricultura, Ciencias Veterinarias y Cría de Animales, Medicina, Ingeniería y Educación— de la Universidad de Osmania. Cada unidad realizaba una encuesta de investigación y hacía trabajo social en el área de su interés y especialidad. Las unidades tenían una autonomía considerable en lo relativo al trabajo social, limitada principalmente por los fondos y recursos de que disponían. Al mismo tiempo, Dube y los otros cuatro miembros del Departamento de Sociología diseñaban las diversas encuestas, ayudando también a todas las unidades en cada una de las etapas a conducir la investigación. El equipo interfacultades llevó a cabo veinte semanas de trabajo durante dos periodos vacacionales de verano, mientras que la unidad de antropología/sociología estuvo activa en Shamirpet todo el año. El propio Dube dividía su tiempo entre Shamirpet, donde dirigía tanto las actividades de asistencia como las de investigación propias del proyecto, y Hyderabad, donde se encontraba la enseñanza, la administración y la vida de familia con Leela y su hijo recién nacido, Mukul.

Por un lado, dado su objetivo novedoso de asistencia social a la aldea e investigación rural como parte de la construcción de la nación en un antiguo Estado principesco, un territorio “feudal”, desde el principio el proyecto atrajo considerablemente la atención de la prensa, incluyendo un filme documental sobre la iniciativa. Esto tendía a atraer visitantes curiosos y mirones, y su presencia era con frecuencia molesta y agresiva, dificultad que se resolvió en parte y de manera gradual. Por el otro lado, los habitantes mismos tenían al principio una actitud resentida y suspicaz, y veían el proyecto como un proyecto misionario, y más tarde como propaganda anticomunista del gobierno. Sus aprehensiones fueron disipándose paso a paso.

...nuestros recursos, y especialmente nuestras tiendas, nuestra vajilla y los autobuses los impresionaban. La cooperación de oficiales de alto rango nos rehabilitó a los ojos de la gente del pueblo, y muchos de ellos que fueron a la ciudad y se informaron sobre nosotros con gente cono-

cida de buena educación regresaron a la aldea satisfechos con nuestras credenciales. Pero más que todo esto, el excelente trabajo del equipo médico estableció una relación con la comunidad, y las actividades amables de asistencia de las unidades de Agricultura, Veterinaria y Educación nos ayudaron aún más a establecer contactos más íntimos con la gente. Estaban beneficiándose con nuestra presencia... Esto cambió la actitud de la gente de forma considerable. Al empezar, los investigadores que hacían investigación antropológica eran considerados una molestia: ahora se [nos] toleraba como extranjeros inquisitivos pero amigables. En nos cuantos días hubo una franca mejoría. Nunca habíamos hablado de política o de religión, no había en nuestra actitud ni propaganda ni intentos de reforma, ni tampoco la superioridad de las maneras de la ciudad o desdén por los modales rústicos de la gente de la aldea. La indiferencia se convirtió en calidez y en amistad y fue en ese momento cuando intensificamos nuestras investigaciones antropológicas. (Dube, 1955:14-15.)

Este pasaje habla por sí mismo y describe la textura de aquellos tiempos, simultáneamente ejerciendo la instrumentalidad del trabajo de campo y la simpatía por sus sujetos, entrelazando incesantemente los medios de la asistencia social rural con los fines de la antropología de aldea.

Las encuestas antropológicas del proyecto, que empezaban con un censo sociológico general, se enfocaban en temas relativos a la estructura social, económica, ritual, de parentesco y familiar de la aldea. Un papel importante lo desempeñaban las intensivas investigaciones realizadas por medio de una muestra selecta de 120 familias (de un total de 380) —que representaban diferentes castas y religiones, con distintos niveles de ingreso, educación y contacto urbano— junto con 80 historias de vida episódicas y temáticas y once biografías completas, registradas a través de entrevistas de libre asociación. Además de esto, el equipo de ciencias sociales empleaba “el método establecido de la observación participativa y las técnicas habituales de la encuesta antropológica”, estudiando también detalladamente los registros disponibles en la aldea (*Ibid.*). Las notas que se tomaban sobre las actividades de extensión de las demás unidades y sus reportes de investigación —por ejemplo, encuestas sobre dieta y nutrición, sobre agricultura aldeana y sobre el cuidado de los animales— proporcionaron una información suplementaria de gran utilidad. En cuanto esfuerzo de equipo en el que se implicaban la energía conjunta de muchos

miembros, la investigación desarrollada por el proyecto Osmania en la aldea de Shamirpet fue una de amplio espectro —en extensión y en profundidad. Al final, Dube (1993:32) tenía en su poder “tres mil hojas de notas bien mecanografiadas y sistemáticamente clasificadas”.

Cuando el proyecto estaba aún en curso, Dube recibió una invitación de Fûrer-Haimendorf desde Lobnres, para pasar un año allí como profesor visitante en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Resuelto a escribir el estudio de Shmirpet durante ese año en el extranjero, Dube se sumió durante el verano en Hyderabad, de junio a agosto de 1952, en las notas y los datos, esbozando un plano, preparando tablas, y escribiendo un borrador tentativo de dos capítulos. Puesto que viajaba en barco, Dube llegó a Londres un mes después, en septiembre. Entre seminarios y cursos, Dube, que se había alojado en casa de una pareja de arqueólogos, Raymond y Bridget Allchin, donde llevaba una vida social limitada a las frecuentaciones académicas, trabajaba hasta catorce horas al día, leía extensivamente, incluso mientras buscaba la manera de darle forma a los materiales que tenía frente a sí.

Mi principal dificultad era que no tenía modelo para mi estudio. Lo complejo del trabajo sobre el sistema de castas hacía que todo fuera tan diferente y tan difícil. Los estudios de Redfield y otros muchos libros sobre las aldeas en todo el mundo fueron de gran ayuda, pero no podían resolver muchos de mis problemas. El título de Wisner, *Detrás de paredes de arcilla*, era limitado en su concepto, y las encuestas en aldeas de aquella época se orientaban hacia la información económica en vez de sociológica. Me quedaba claro que había planes respecto a algunos otros estudios. M. N. Sirvas estaba trabajando en una aldea de Mysore. Con su cooperación, el periódico *Economic Weekly*... estaba publicando una serie de estudios realizados por antropólogos y sociólogos, incluyendo uno mío, aunque no era el de Shamirpet. Había noticias de que McKim Marriot, de la Universidad de Chicago, había planeado hacer un volumen en simposio sobre la India de las aldeas, pero su contenido no me era conocido. Como trabajaba con un calendario apretado, tenía que buscar mi propio camino. (*Ibid.*: 33).

La meta de Dube era llegar a un recuento integral de una comunidad india aldeana, que diera la sensación de su materia, que manifestara un sentido de su textura. Dos seminarios le ayudaron a dar forma a un estudio como éste: el que él mismo

impartía en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Y el de Raymond Firth en la Escuela de Economía de Londres (*London School of Economics-LSE*), donde Dube presentó parte de su material y de su argumentación. En cada caso, los imperativos de una exposición clara y las respuestas a su presentación demostraron ser fundamentales para el marco y la escritura del trabajo.

Cuando el manuscrito estuvo terminado, Dube buscó la “opinión profesional” de un colega de mayor jerarquía.

Raymond Firth estuvo de acuerdo en leer el texto mecanografiado, y se lo entregué con cierto estremecimiento. Diez días después, me invitó a comer en el LSE. Mi texto se encontraba sobre su escritorio, con una breve nota. “Primera categoría-R.F.” Mi comida vegetariana en el comedor de superiores no podía haber tenido mejor sabor. (*Ibid.*)

Firth también tenía la idea de que la obra merecía un editor de calidad, y envió el manuscrito a Routledge and Kegan Paul. Poco tiempo después, Dube recibió una carta de aceptación: el libro formaría parte de la prestigiada colección de RKP, Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social.

Las características de *Aldea India* (1955) son una sorprendente simplicidad de estilo, una extraordinaria naturalidad de exposición. Decidido a brindar “una imagen clara e íntima de ciertos aspectos de la vida de una aldea india” (15), Dube lo consiguió, con éxito notable en la empresa.

Desde los atributos físicos, históricos y demográficos hasta las estructuras social, económica, de castas, política y ritual, pasando por la ética y su ambivalencia, el libro contenía un retrato convincente, vivido, de la aldea. Esto llevó a Marcel Opler (1955: vii) a describir el libro como “un estudio total, no en el sentido de que nos da todos los detalles posibles sobre la aldea de Shamirpet, sino en el sentido de que presenta entre portada y contraportada todos los aspectos importantes de la cultura de esta comunidad”. Aquí las herramientas descriptivas y las técnicas narrativas del libro estaban vinculadas a sus términos teóricos. Un funcionalismo latente, entreverado de manera poco prominente en la textura del recuento, la presentación de normas dominantes y sus principales variaciones

—siendo la personalidad presentada muchas veces como “explicación” de estas últimas— apuntala la descripción, una terminología muy estricta entrelazada en la narración, en las categorías analíticas del libro y en los materiales empíricos, todos estos elementos se encontraban imbricados los unos en los otros. Tal como lo escribió Edmund Leach, en una reseña no firmada, en el *Times* (Londres):

El Dr. Dube describe su libro como un estudio “descriptivo” y en el plano de la descripción no tiene igual. La atmósfera moral y los hechos de la vida cotidiana están bien comunicados. Esto es tal vez un signo de esta riqueza de la materia que es cambiada por los problemas de la teoría.

La preocupación de Dube respecto al cambio social. Los intereses en la “fuerzas de cohesión en la cultura india” (Opler, 1955: ix), el compromiso con los problemas de “civilización” en el subcontinente (Yogendra Singh, entrevista, 2002), y las apreciaciones de las dimensiones “psicológicas” (McKim Marriott, entrevista, 2002) completaron el cuadro.

No obstante, la prosa fluida y elegante de Dube, que une sin costura aparente lo analítico y lo empírico, también contiene acentos contrarios, contenidos en el centro de la narración. Permítaseme volver aquí a la tensión entre la presencia de la historia y el presente de la antropología —o el estira y afloja entre proyecciones de una aldea moldeada por el pasado, y las proposiciones relativas a una comunidad fuera del tiempo— en el corazón de la *Aldea India*. En el recuento, Dube (1953:3-7) no sólo cuestionaba la noción de una aldea enteramente “representativa”, en vez de ello planteando cuestiones en términos de las importantes distinciones y similitudes estructurales que hay entre las aldeas en la India, sino que además esgrimía que “no podemos considerar a la comunidad de las aldeas indias como algo estático, fuera del tiempo y no afectado por los cambios. El tiempo y la interacción de los factores y las fuerzas históricos y sociológicos han influido la estructura, la organización y la ética de estas comunidades en muchas maneras significativas”. Y sin embargo, en la narración, las transformaciones a través del tiempo hicieron su aparición principalmente al inicio y al término del recuento, sien-

do los primeros pasos sus herramientas de referenciación, y los últimos acentos su final magistral, un capítulo general que describe los cambios de la aldea en el pasado y en el presente.

Lo cual equivale a decir que la obra de historia no está ausente de *Aldea India*. Por un lado, este tipo de labor habita los márgenes del recuento, dando a entender sus fines, marcando una brecha entre cambio y transformación que vienen del exterior de la aldea, y continuidad y estabilidad que son inherentes al interior de la comunidad, una división entre historia externa y estructura interna. Por el otro, la narración presenta también los procesos históricos y los desarrollos contemporáneos como algo que engloba la aldea, con ello insertando e instituyendo a Shamirpet como un permanente presente etnográfico, descriptivamente como un lugar en la historia, analíticamente como una entidad fuera del tiempo. Estos atributos gemelos son resultado de la estructura del trabajo, y de su estilo de escritura, que funcionan en conjunción. Por ejemplo, la organización de *Aldeas Indias* y de *Los Kamar* tienen un aire de familia, ya que ambos exponen al final los cambios que afectan a los sujetos. Sin embargo, mientras que la prosa exploratoria de Dube en su primera monografía no podía imperar en las transformaciones de la “tradicición” entre los kamar —a pesar de haber mayor predilección respecto a una estructura social inmóvil, testimonio de su reelaboración sobre el tiempo a la mitad del recuento—, en su segundo estudio una escritura madura y elegante consigue claramente hacer a un lado este tipo de tensiones en el flujo del trabajo.

Tales cuestiones de sustancia y estilo tienen implicaciones muy vastas. André Beteille (1996:811) ha sugerido que una lectura crítica de *Aldea India* hoy en día consistiría en reexplorar el trabajo a la luz de lo que hemos llegado a saber de las aldeas del subcontinente desde su publicación. Paralelamente, me parece que una tarea semejante implica considerar la manera en que los estudios posteriores fueron influidos por los términos de escritura —tanto asunciones implícitas como descripciones explícitas— de la obra de Dube, abarcando la etnografía a partir de la historia, forjando una relación tendenciosa entre la estructura antropológica y el proceso histórico.

Aldea India fue universalmente aclamado, y alcanzó un éxito extraordinario. En cuanto el “primer libro sobre una sola aldea” (Mandelbaum, 1956:579) de Asia del Sur después de la Segunda Guerra, constituyó una constatación clave del cambio general de tribu a aldea en la antropología india, un trabajo presentado además como parte del movimiento de distanciamiento, en el contexto amplio de la disciplina, respecto a los estudios de grupos “aislados”, prefiriéndoles textos sobre comunidades “modernas” (Dube, 1955:8-13). André Bétéille (entrevista, 2002) recuerda que siendo un estudiante de universidad a final de los años cincuentas, *Aldea India* le había aparecido como un libro que encarnaba la antropología con significado y relevante, distante del peso muerto de los estudios tribales, y que le brindaba sus propios argumentos en discusiones con amigos como Sukhomoy Chakravarty. El contenido del libro y su conexión cercana con un proyecto colectivo de asistencia social conllevaba interés intrínseco en una India enfocada hacia un cambio dirigido de las áreas rurales, a través de Planes Quinquenales. El anclaje del trabajo en el esfuerzo multidisciplinario de equipo atrajo la atención del sector de las ciencias sociales en los EU de después de la Segunda Guerra, donde los proyectos de investigación colectiva establecían el estado de ánimo y el interés, la sensibilidad y la ambición de los departamentos de estado y de la academia (véase Cohn, 1996:11-15; Geertz, 99-109). El carácter intimista del recuento y su naturaleza franca y directa llevaron a afirmar que “las raíces indias y el entrenamiento científico occidental” de Dube lo proveían con una “doble comprensión” (*The New Statesman*): la de explotar “a fondo su ventaja como hombre del país para obtener ese tipo de información y comprensión, por lo regular inaccesibles para el sociólogo occidental en la India” (*The Times Literary Supplement*).

El trabajo se fundía con los tiempos, haciendo de *Aldea India* una especie de nave insignia de las ciencias sociales en una India joven e independiente; era generosamente citado, se recurría a él como monografía modelo, y se le empleaba profusamente para enseñar en diferentes partes del mundo. Tuvo varias ediciones en pasta dura y en libro de bolsillo en el Reino Unido, en los EUA y en la India, y llegó a ser muy frecuente-

mente resumido y traducido a las lenguas indias y extranjeras. Al reseñar el libro en *Sociología Rural*, James Silverberg (1955: 332) había comentado que proporcionaba una base “excelente” para “medir” el cambio directo y las repercusiones de los factores tecnológicos, y se preguntaba además qué destino habría tenido el programa de desarrollo comunitario de la India en Shamirpet. En realidad, fue ésta la dirección y el rumbo del próximo libro de Dube, incluso cuando reubicó su investigación en el norte de la India.

Dos aldeas y la Nación

Poco después de su regreso de Londres, Dube estuvo a punto de dejar la academia. Dube fue seleccionado para el muy poderoso Servicio Administrativo de Frontera de la India, como miembro de un cuerpo de elite seleccionado para trabajar en la NEFA. Tras una breve reunión con Nehru en presencia de Elwin, Dube fue sometido a un mes de entrenamiento en Delhi mientras esperaba su primera asignación. Entonces, en el último momento, renunció al nombramiento. Mucho más tarde, Dube (1993:35) recordó que, aunque esto no fue un caso de sus crecientes ataques de miedo, también se había dado cuenta de que este cambio significaría un adiós a la antropología académica. La declaración, me parece, sólo nos dice parte de por qué Dube tomó la decisión final en ese momento tardío. Sólo podemos preguntarnos si los recuerdos de su primer encuentro con el estado y con la ley había regresado a obsesionarlo una década más tarde. En ese momento, había otras oportunidades esperando entre bambalinas, que llevaban a Dube a la cuestión del desarrollo comunitario.

Durante su estancia en SOAS, Dube había participado en los seminarios que Claude Lévy-Strauss impartió en Londres sobre cuestiones relativas al mito, y allí había hecho intervenciones sobre las leyendas, mitos e historias adivasi, especialmente las del centro de la India. Gracias a estos contactos, hacia el final de su año en Londres recibió una invitación para una mesa redonda de la UNESCO en París sobre las implicaciones humanas del desarrollo tecnológico, organizada por Lévy-

Strauss. Aunque ya había tratado de aspectos del cambio social en sus dos primeros libros, la mesa redonda infundió a Dube (*Ibid.*) “un interés manifiesto por el cambio planificado y sus dimensiones humanas”. Un poco después de los breves coqueteos de Dube con la posibilidad de enrolarse en la administración, dos acontecimientos le permitieron traducir su interés en un estudio concreto.

Entre los diversos proyectos multidisciplinarios sobre las naciones de reciente independencia, lanzado en el seno de la academia norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial, el Proyecto India de Cornell, dirigido por Morris Opler, se enfocaba en aldeas de la India del norte. Opler tenía gran admiración por el trabajo de Dube —recordemos que había escrito el Prólogo para *Aldea India*— y en esta ocasión invitó a su colega Indio a unirse al proyecto, la oferta consistía en un año de trabajo de campo en UP, y luego un año como profesor visitante de antropología y estudios del Lejano Oriente en la Universidad de Cornell. Paralelamente, por aquellos días, el programa de desarrollo comunitario de la India había sido lanzado en medio de grandes expectativas, y con aún mayores fanfarrias. El Secretario de la Comisión de Planeación, Tarlok Singh, quería que Dube desempeñara un papel en la evaluación del programa. El propio Dube estaba ansioso por obtener una perspectiva desde las bases de las respuestas a estas iniciativas. Junto con esto, Dube aceptó la propuesta de Opler de participar en el Proyecto India de Cornell, optando por enfocarse en el programa de desarrollo comunitario que estaba en operación en las aldeas de UP, con la libertad de diseñar él mismo los términos del estudio.

Durante los años 1954-1955, Los Dube fueron parte de la Estación de Campo Rankhandi del proyecto Cornell. Dube, que realizaba investigaciones junto con otros académicos —entre ellos John Gumperz, Michael y Pauline Mahar y Leigh Minturn—, tenía cuatro asociados que formaban parte de su propio estudio. Leela Dube, Raghuraj Gupta, R. Prakash Rao y Tuljaram Singh. La meta era analizar y evaluar un desarrollo comunitario enteramente rural —y particularmente las respuestas que generaba— con una cobertura de algo más de 150 aldeas. Dube y su equipo de trabajo llevaron a cabo un estudio

en profundidad de dos aldeas, "Rajput", con una población de poco más de 5 000 personas, y "Tyagi", una aldea con cerca de 750 habitantes. El procedimiento de investigación consistía principalmente en trabajo de campo entre los funcionarios y los aldeanos, empleando extensas entrevistas y encuestas amplio espectro, así como el estudio de materiales producidos por el programa de desarrollo comunitario. El trabajo se desarrollaba bajo la guía de Dube, pero los miembros del equipo también asumían aspectos específicos del estudio de forma más individual; por ejemplo, Leela Dube se ocupaba de la investigación entre las mujeres del pueblo.

Al final del año pasado en el campo, durante el final del verano de 1955, los Dube viajaron al estado de Nueva York, y los datos de la investigación de Rankhandi fueron enviados a Ithaca. En ese lugar encontraron un ambiente académico estimulante y cálidos interlocutores intelectuales, pero Dube tuvo también que cargar sobre sus hombros una pesada carga académica, que consistía en un seminario de postgrado sobre la cultura y el cambio en la India, y grandes secciones tanto de un seminario de teoría antropológica y un curso de investigación sobre Asia con numerosos estudiantes. Dado que vivía cerca del campus, Dube trabajaba enormemente para poder escribir el estudio, asistido por Leela para el análisis de los datos, mientras que Prakash Rao y Tuljaram Singh seguían enviándole información desde el terreno. El tiempo de que podía disponer fuera de su programa de trabajo lo usaba principalmente para viajar para dar pláticas y seminarios, incluyendo una memorable visita a Chicago por invitación de Robert Redfield. Al final, Dube terminó el manuscrito tres días antes de salir de Ithaca, y lo presentó a la Editorial de la Universidad Cornell la víspera de su partida, además de entregarlo a Routledge and Kegan Paul en Londres, en su camino hacia la India.

Es muy posible que el trabajo haya sido terminado con demasiada prisa, concluido a la carrera. En *Las aldeas de la India en transformación: Factores Humanos del Desarrollo Comunitario* (1958) la escritura es clara, el estilo es el correcto; pero hay algo, una especie de falta de peso en su sustancia. Ahí donde la prolijidad de *Aldea India* constituía la fuerza de aquel

estudio —claro, conteniendo por otro lado sus tensiones—, en la siguiente obra la estructura era demasiado lineal, los materiales demasiado modulares. No era sólo que los cuatro primeros capítulos de *Las aldeas de la India en Transformación* constituyeran una larga descripción de detalle de un proyecto de desarrollo comunitario y sus efectos bajo la forma de un comentario descriptivo y estadístico, sin demasiada visión crítica. Era también que estos términos de organización, requerimiento del texto, proyectaban una sombra tangible sobre los capítulos posteriores, más imaginativos y analíticos, que trataban de cuestiones de comunicación y problemas de cultura en el desarrollo de la comunidad.

Las novedades, rasgos distintivos y dificultades de *Las aldeas de la India en Transformación* se anudan unos con otros. En este caso la novedad clave derivó del foco del estudio en acciones emprendidas por el estado, la construcción de la nación. Varias décadas antes de que las consideraciones etnográficas sobre el estado se volvieran importantes en la disciplina, el trabajo de Dube apuntaba hacia aprehensiones antropológicas de la interacción entre nación y aldea, articuladas por los protagonistas considerados como sujetos que dan forma al presente, más que como pueblos de la tierra de nunca jamás. Si bien las preocupaciones del libro se intersectaban con las de proyectos más vastos de estudios de área lanzados por la academia norteamericana en los años cincuentas, sus rasgos distintivos estriban en las formas en que dichos intereses y aprehensiones eran pasados por el harnero de origen nacionalista, siendo con ello imbuidos con una importancia particular. No obstante, precisamente estas medidas del trabajo aparecen orquestadas y sobre-determinadas por su interpretación de una sociología indeterminadamente dentro y fuera de los surcos del estado, por su visión de una antropología reflejada en el espejo de la nación. Mis rápidos comentarios no constituyen una apreciación completa, e insinúan más bien una lectura posible, crítica-constructiva de los rastros archivísticos contradictorios del estado y la nación en la antropología/sociología india. Une lectura que podría incluso retomar configuraciones cotidianas del estado y formaciones cotidianas de la nación, insertadas como detalles, especialmente en la última parte de *Las aldeas de la India*

en *Transformación*, un recuento fidedigno que fue sin embargo incapaz de descartar completamente esos residuos tenaces, recalcitrantes.

El libro no estuvo a la altura de las expectativas suscitadas por su predecesor. Una parte del problema, como lo señaló McKim Marriott (1958:192), tenía que ver con el título del estudio, que implicaba una relación con el Shamirpet de *Aldea India* y una interpretación de los cambios en las aldeas indias, aun cuando el libro no tenía nada que ver con la aldea de Deccan y trataba principalmente de las “respuestas” de los aldeanos al cambio. (La decisión de llamar al libro *Las aldeas de la India en Transformación* fue de Routledge and Kegan Paul. El título preferido por Dube, usado por el editor como subtítulo, era *Factores Humanos en el Desarrollo Comunitario*.) La mayor dificultad era la relativa a la naturaleza del trabajo, que significaba que aunque la respuesta erudita al libro fue ampliamente entusiasta, no consistía necesariamente en vítores críticos ni en galardones académicos. No obstante, tal como lo dice T. N. Madan (entrevista, 2002). “En los años cincuentas, Dube y Srinivas estaban mostrando el camino para la antropología india.” El verdadero éxito de *Las aldeas de la India en Transformación* venía de su uso en programas administrativos de países del “Tercer Mundo”, cuestiones de modernización y desarrollo que en sí mismas eran centrales para el pensamiento y la escritura de Dube de las décadas siguientes. Al mismo tiempo, incluso antes de que el libro fuera publicado, los Dubes se habían mudado de Hyderabad. He aquí como recordaba el propio Dube los acontecimientos:

A mi regreso de Cornell, tenía esperanzas de permanecer en Hyderabad. C. D. Deshmukh, Decano de la Comisión de Becas de la Universidad, sugirió la creación de un profesorado de investigación para mí, con el apoyo de la Comisión; pero esta idea no se materializó, porque había una cláusula en los estatutos de la universidad que prescribían treinta y cinco años como edad mínima para un profesor. Retrospectivamente, siento que no debí haberme sentido irritado por el inconveniente, pero era joven entonces, y muy sensible. Decidí irme de Hyderabad. En menos de un mes había obtenido un puesto de alto nivel en Investigaciones Antropológicas de la India, y unos meses más tarde recibí un nombramiento para la cátedra de antropología en la Universidad de Saugar. Aún no tenía treinta y cinco y había logrado mi cometido.

Como en muchos otros puntos de la vida de Dube, el éxito fue ensombrecido por la tristeza. Poco tiempo después de la mudanza a Sagar, el padre de Dube —que se había jubilado prematuramente para irse a vivir con Shyam, Leela y Mukul— hizo un viaje solo a Amarkantak, y murió en el camino.

Más tarde

Es tiempo de concluir la descripción detallada, pero no daré fin a la historia aquí. ¿Cómo debemos aprehender el trabajo y la vocación posteriores de Dube? ¿A través de proyecciones de importantes estudios anteriores que cedan el paso a pronunciamientos sintéticos, más esbeltos y generales —especialmente por el hecho de que Dube se desplazó constantemente de ida y vuelta entre la administración y la academia—, hasta que, al final, se convirtiera en un ensayista en lengua hindi, marginal respecto a la antropología y a la sociología? ¿O mediante propuestas de una singular historia de éxitos —la de Dube aportando contribuciones consistentes a la administración académica, participando activamente en la vida pública, ampliando constantemente su canevas intelectual, haciendo agudas preguntas de importancia nacional, acumulando un acervo de lecturas cada vez más importante, y la culminación de ese proceso en su etapa de textos en hindi? Estas preguntas son indicativas de la amplitud de orientaciones en la vida y en la obra de una figura como la de Dube. Ninguna de estas orientaciones es simplemente errónea, ya que cada una apunta en direcciones importantes, y sin embargo, ambas reflejan la imagen de una vida académica ideal, la apariencia de una biografía intelectual inmaculada. El fracaso y el éxito son muy fáciles de hallar aquí. En vez de debatir en torno a estas proposiciones, mi planteamiento es que las texturas irregulares de una vida y los pasados contradictorios de una disciplina sugieren otras disposiciones para la etnografía y la biografía, para la historia y la antropología.

Consideremos la presencia de Dube en Sagar. Por un lado, se puede proponer que las mismas limitaciones de una universidad de provincia contuvieron los talentos académicos de Dube

y su energía erudita. Por el otro, se puede argumentar que la dinámica intelectual no es prerrogativa de los centros metropolitanos, y que la contribución de Dube residió precisamente en desarrollar la enseñanza y la investigación en Sagar, un lugar de erudición de pleno derecho. De cualquiera de las dos formas, mi preocupación tiene que ver con la singularidad y la crudeza de tales suposiciones.

Cuando los Dube se mudaron a Sagar en 1957, la universidad de ese lugar era un lugar entusiasmante: con algunos académicos distinguidos entre su cuerpo docente, se realizaban esfuerzos por atraer un talento joven de diferentes partes del país, y el nuevo campus estaba en construcción. Dube estaba en el mismo nivel que los académicos principales, y sin embargo era uno de los más jóvenes facultativos, siendo ambas cosas marcas de distinción. Dube organizó el departamento de antropología desde cero con gran rapidez, empezando cursos nuevos, reclutando nuevos profesores, iniciando proyectos de investigación en equipos, insistiendo en la pluralidad y en la autonomía en las tareas académicas. Con su(s) característica(s) pipa(s) y sus clásicos habanos, sus chaquetas de Harris Tweed y sus trajes bien cortados, con una presencia que causaba impresión y singulares modales —“algo sutil que tenía que ver con el ‘estilo’” lo que decía y la forma en que lo decía (Madan, 1996:299)—, Dube era una figura admirada y envidiada, un personaje modelo para sus estudiantes varones. En un ambiente social relajado con pocos distingos jerárquicos entre el grupo de los más jóvenes, el espectro tan amplio de los intereses de Dube le significaba estar en el centro de animadas discusiones sobre literatura y filosofía, sobre política y sicología. Era obvio que a Dube le encantaba todo esto, sin que nada de ello afectara de manera negativa su productividad académica, en el momento en que iniciaba un importante proyecto de investigación en equipo sobre el liderazgo en las aldeas de Madhya Pradesh, y escribía una introducción a la antropología no escolar en hindi, *Manav aur Sanskrit* (1960), estando ambas empresas estrechamente ligadas a su presencia en Sagar.

Sin embargo, estos tiempos trajeron también su propio giro inesperado. Más bien antes de tres años después de su mudanza a Sagar, en 1960, tras la muerte de D. N. Majumdar,

Dube recibió del vicerrector de la Universidad de Lucknow la propuesta de tomar su puesto como profesor y decano del departamento de antropología. Los detalles no merecen que nos detengamos en ellos, pero las cosas llegaron muy lejos antes de que una combinación de malos procedimientos administrativos, aunados a la oposición de un sector del departamento, significó que Dube no pudo tomar posesión del puesto. Dube habló poco del asunto en lo sucesivo, pero en aquel momento significó un duro golpe. No debe sorprender que, unos meses después, al final de ese año, poco antes de que yo naciera, aceptara el puesto de Director de Investigación en el Instituto Nacional de Desarrollo Comunitario en Mussorie, y permaneciera en esa institución cuatro años. Al volver Dube a Sagar, tras un periodo cumpliendo un papel prominente en el escenario nacional e internacional, la universidad podría haber parecido limitante, y el pueblo demasiado pequeño. Ahora Dube organizaba conferencias y daba seminarios, invitando a estudiosos prominentes o prometedores principiantes, pero hacía esto en un campus en el que había perdido a la mayoría de sus interlocutores y amigos, como el filósofo Daya Krishna. Dube consiguió una beca de “asistencia especial” de la UGC para el departamento que reconstituyó como un departamento de antropología y sociología, introduciendo nuevos cursos sobre comunicaciones, desarrollo y teoría; pero también viajaba cada vez más fuera de Sagar para dar conferencias, participar en reuniones y comités de selección. Dube no tenía intenciones de irse de Sagar —por ejemplo, no manifestó interés suficiente por un posible profesorado en los EU (Stanford o Hawai, no lo sabemos con certeza), a sugerencia de Wilbur Schramm—, y sin embargo, cuando se le ofreció el cargo de Director del Instituto Indio de Estudios Avanzados a principio de los años setentas, estaba contento de emprender la partida.⁵

⁵ Durante la mayor parte de la vida de trabajo de Dube, su carrera se intersectó con la de Leela Dube. Este fue el caso sobre todo durante los años en que estuvieron asociados a la Universidad de Sagar, trabajando ambos como equipo en la conducción de la antropología y de la sociología en dicha institución. Leela dirigía el departamento en ausencia de Dube, especialmente cuando viajó a Mussorie y luego a Shimla. Se puede encontrar una aproximación a lo que fue su época de Sagar en L. Dube y S. Pachori, 1997, y en particular en los ensayos de Francine Dayakrishna, Premshakar, Ramanath Mishra y Yogesh Atal.

Los años de Mussorie también dejaron una fuerte impronta en la naturaleza de los escritos de Dube. *Las aldeas de la India en Transformación* había llevado al nombramiento de Dube en el NICD, primero como Director de Investigación, y más tarde como Rector. Allí, ciertas conjunciones agudas entre la administración y la actividad académica dieron forma a las preocupaciones de Dube, y moldearon sus obras. Una relación cercana con la UNESCO significaba no sólo visitas oficiales a Afganistán y a Pakistán para supervisar programas de desarrollo rural e iniciativas de liderazgo en las aldeas de esos países. Junto con ciertos contactos previos en el campo de la antropología británica y otros más recientes en el de la sociología norteamericana, le trajeron además invitaciones a participar en varias conferencias y talleres, en los que la contribución de Dube consistía principalmente en “piezas para pensar” o ensayos sintéticos que se inspiraban en su implicación de aquel momento en la investigación y en la burocracia, en especial en programas de entrenamiento para el desarrollo rural organizados por el NICD. Paralelamente, Dube producía también un trabajo más cimentado en investigaciones de campo detalladas realizadas en proyectos de equipo. Algo especialmente importante fue un largo ensayo sobre la comunicación y el cambio planificado (Dube, 1967), que desarrollaba temas iniciados en *Las Aldeas de India en Transformación*, que resultó tener cierta influencia en las discusiones sobre la “modernización” de las naciones en vías de desarrollo, al examinar y ampliar los influyentes puntos de vista —en aquel entonces— de Daniel Lerner y Wilbur Schramm. Considerados en conjunto, hay dos puntos sobresalientes en lo relativo a este cuerpo de las obras de Dube. Por un lado, a pesar de preocupaciones compartidas y de una sensibilidad mutua, no revela un compromiso consistente con un conjunto de cuestiones teóricas o de materiales empíricos, y escribe para ocuparse rápidamente, inmediatamente, de los temas a su alcance. Por otro lado, los textos constituyen un registro perspicaz de las ciencias sociales en la empresa de construir una nación, temas de análisis ligados a las preocupaciones del estado, la visión de la sociología en el espejo de la nación, un capítulo sobresaliente sobre los pasados contradictorios de la antropología india.

En realidad, las preocupaciones de la época también llevaron a un estudio más sistemático, que Dube escribió tras haber terminado su titularidad en el NICD, basándose en los resultados de proyectos de investigación sobre cuestiones de liderazgo, faccionalismo y comunicación, en las aldeas de Madhya Pradesh y Orissa, iniciativas de equipo que Dube había originado antes y después de su mudanza a Mussorie. Mucho de lo que conocemos de este trabajo nos viene de la evocación de T. N. Madan (1996: 302), quien había leído el manuscrito poco después de su terminación.

A su regreso a Sagar, Dube retomó el análisis de datos recabados anteriormente... a diferencia del trabajo de Hyderabad, esta investigación se preocupaba más por “problemas” y “procesos” que por una descripción generalizadora. Se enfocaba en temas como “el poder”, “el faccionalismo” y “el liderazgo”. Por razones que nunca me resultaron claras, el libro que se escribió a partir de las investigaciones... no fue publicado. Solamente un artículo, que era un capítulo resumido del libro, apareció en *Contribuciones a la Sociología India* (1968). Algunos de los resultados de esta investigación aparecieron, no obstante, como artículos en algunos volúmenes publicados.

De acuerdo con mis subsecuentes pesquisas sobre este estudio, Madan (entrevista, 2002) agregó que era un trabajo de gran riqueza, con “muchos datos, muchas categorías analíticas, y no sólo categorías descriptivas”, que bien podrían haber constituido el “mejor libro” de Dube.

¿Por qué perdió Dube el interés en publicar un manuscrito casi terminado? Leela Dube (entrevista, 2002) no recuerda las razones que hubo detrás de la decisión de su marido. El propio Madan interrogó a Dube varias veces sobre sus planes para el manuscrito, pero recibió respuestas evasivas. ¿No había en Sagar suficiente estímulo intelectual para impulsar a Dube a dar el último impulso al trabajo? ¿Fueron una grave enfermedad y una operación mayor —a la que Dube por poco no sobrevivió— lo que interpuso en su camino? ¿Los intereses y los compromisos de Dube se habían extendido tanto que se olvidó simplemente del manuscrito y se dedicó a otros nuevos desafíos? ¿No hubo un sentimiento de pérdida, de dolor, a causa del trabajo inacabado, tan tentadoramente cercano a su terminación? ¿fue éste el motivo de que Dube nunca habló de

este estudio, llevándolo como sus demás decepciones, como un punzante, doloroso secreto, como una enorme carga personal? Anteriormente, Dube había dejado agendas de investigación —por ejemplo, los trabajos sobre los adivasis de Bhjunjia realizados a final de la década de los cuarentas; materiales ricos y detallados del estudio sobre Shmirpet— pero siempre había convertido los manuscritos en libros con tenaz persuasión. A finales de la década de los sesentas, Dube asumió la identidad de un académico-en-general, al inaugurar las series de antropología de los Cursos Nacionales de la Comisión Universitaria de Becas y los Cursos Dr. Rajendra Prasad, los primeros en inglés, estos últimos en hindi, transmitidos por Radio Toda la India para el clamor del público, y estas dos series reunidas compusieron un libro delgado sobre el desarrollo, *Explicación y Administración del Cambio* (1971).

Para Dube, el papel de un administrador académico le hacía sombra a su papel prominente en cuanto intelectual de renombre. En 1972, se convirtió en Director del Instituto Indio de Estudios Avanzados de Shimla, donde fue nombrado en el cargo por su amigo de los tiempos de Lucknow, el historiador Nurul Hasan, que era entonces Ministro de Educación en el gobierno del Congreso, en el Centro. En los magníficos terrenos circundantes de un antiguo palacete de los Virreyes, en su cargo de director del instituto disponiendo de generosos recursos, y con el apoyo del Ministro de Educación en Delhi, Dube estaba encantado en un puesto al parecer hecho a su medida. Allí podía expresar su entusiasta habilidad para la administración y su abierto disfrute del poder. Allí podía conjugar sus intereses intelectuales de amplio espectro con su don para la elocuencia en público. Allí podía buscar jóvenes talentos, algo que siempre le provocó un placer auténtico (véase, por ejemplo, Madan, 1996:299), e invitar a académicos establecidos —como miembros de número y como ponentes en las numerosas e importantes conferencias que organizó a lo largo de los años bajo sus auspicios. Allí podía alentar una nueva erudición y canalizar su pasión por las cualidades de publicación, además de incrementar el espectro y el número de los libros publicados por el Instituto. Bajo la dirección de Dube (1972-1977), el Instituto Indio de Estudios Avanzados

recobró su anterior importancia —adquirida a mediados de los sesentas bajo la dirección de Niharranjan Ray— y anunciar nuevos alcances en la academia india.

Claro está que no todo era navegar viento en popa. La proclividad de Dube a sentirse alabado, su anhelo de reconocimiento afectivo, y su disposición para confiar en la gente con demasiada facilidad, y en demasía, le significaba ser perseguido por “favoritos”. Esto no siempre fue un buen augurio frente a una comunidad de miembros de número académicos con sus particulares compromisos y estratificaciones, ambiciones y disensiones. Además, cuando la India avanzaba pulgada a pulgada hacia la Emergencia, y tras declararse ésta, la figura de Dube, más imponente que la realidad y su amistad con Nurul Hasan hicieron que con frecuencia se le considerara un intelectual de estado. En parte la acusación era justa, a pesar de que Dube se resistía a encaminar las actividades del Instituto al servicio de un régimen político, conservando su integridad académica, su sentido de la justicia, y un fiero orgullo personal. Por ejemplo, la integridad intelectual se expresó cuando, poco después de la declaración de la Emergencia, Dube anunció a los miembros del instituto que en el interior de las instalaciones de éste tenían el derecho de discutir sobre cualquier cuestión, y que él defendería su libertad académica. El sentido de la justicia se hizo manifiesto en la disposición de Dube para dar refugio en la Oficina de Campo oficial del Instituto en Delhi a un viejo conocido suyo que había pasado a la clandestinidad, un hombre prominente acusado en el caso del atentado con bomba de Baroda, en el momento más álgido de la inmolación de víctimas a la India de Indira. En aquellos tiempos que difundían una cultura de los sicofantes, y que exigían lealtad absoluta, Dube dio muestra de su orgullo personal cuando le preguntó amablemente al Ministro de Educación: “*Nurul bhai, aamka chance chahiye ya dost* [Bhai Nurul, quiere usted sicofantes o amigos?]” La estancia de Dube en Shimla tuvo un final más bien abrupto a mediados de 1977.

Más adelante, Dube tuvo otros cargos de importancia en la burocracia académica; pero su periodo en el IIEA fue el más productivo y exitoso de sus incursiones en la administración. A pesar de sus grandes esfuerzos por mejorar el nivel de la

Universidad de Jammu, en su calidad de Vicerrector (1978-1981), tanto la universidad como el pueblo se mostraron reacios, y atrapados sin fin en un curioso enredo en que el lugar y el tiempo giraban sobre sí mismos. Como director de la *Uccha Shiksha Anudan* de Madhya Pradesh (1984-1988), Dube emprendió una labor dinámica y tomó medidas drásticas de amplio alcance para darle un nuevo auge al sistema de educación superior en su estado natal, rediseñando los programas de estudio, cambiando los formatos de evaluación, intentando infundir nueva vida en la enseñanza. No obstante, sus planes mejor trazados y sus medidas mejor intencionadas fueron finalmente echadas atrás por una inercia formidable y por intereses sedimentados en los centros vitales de la educación superior en Madhya Pradesh, excepto tal vez en pequeños enclaves.⁶

¿Cómo auguraban estos largos años pasados en la administración académica —interrumpidos por un corto periodo de tres años como Miembro Nacional de Consejo Indio para la Investigación Social, y como asesor del Centro de Desarrollo Asia Pacífico de las Naciones Unidas, en Kuala Lumpur— para la labor académica de Dube? A lo largo de los años setentas y ochentas, además de los volúmenes en que fungió como editor (Dube, 1977^a, 1977b, 1979; Dube y Basilov, 1983), gran parte de lo que Dube publicó en inglés cobró la forma de escritos sintéticos, incluyendo diversos textos presentados en conferencias y mesas de trabajo internacionales, muchos de ellos organizados por la UNESCO y relacionados con instituciones de las Naciones Unidas para el desarrollo.⁷ Hubo algunos libros, sin duda. A principios del periodo hubo una obra corta (Dube, 1973), que consistía en las conferencias inaugurales del seminario N. Majundar dictadas en Lucknow en 1972, y otro trabajo sobre la modernización (Dube, 1974); a mediados del mismo dos pequeños volúmenes (Dube 1983b, 1983c); y al final tres

⁶ Sobre los diferentes testimonios de estos años pasados por Dube en la administración en Jammu y Bhopal, véase, por ejemplo, el ensayo de Nirmala Jain y Ramendranath Mishra en L. Dube y S. Pachori, 1997.

⁷ Menciona que durante ese periodo Dube también enseñaba y publicaba frecuentemente en hindi (por ejemplo, Dube 1983^a), además de que escribía manuales de sociología para el Consejo Nacional de Investigación y Formación Educativas (*National Council of education Research and Training*-NCERT)

libros, uno escrito por encargo de la Universidad de las Naciones Unidas (Dube, 1988), y los otros dos compuestos por colecciones de textos escritos a lo largo de los últimos treinta años (Dube, 1990, 1992). Este *corpus* se ocupa de tres amplios conjuntos, que se intersectan entre sí, de preocupaciones propias de la sociología de la India: la comunicación, la educación y el cambio: la tradición, el desarrollo y la modernización; así como los términos para una ciencia social relevante, apropiada y “autóctona”.

A pesar de una sensibilidad común, el *corpus* también encarna importantes diferencias de énfasis, que conllevan distinciones más bien particulares. Por el otro lado, dado a que trabajaba bajo pesadas cargas administrativas, presiones de tiempo y constantes fechas límite, la mayoría de sus trabajos fueron escritos con gran celeridad, por lo general elaborados para responder a requerimientos específicos de formato para conferencias, que obligaban a Dube a hacer declaraciones generales sobre problemas de grandes proporciones. Por el otro lado, Dube insistía cada vez con más énfasis en la necesidad de una ciencia social “comprometida”, dirigida a las políticas públicas y a las preocupaciones nacionales, escrita en un estilo enteramente accesible, que rebasaba las estrechas preocupaciones académicas. Tomadas en conjunto, la necesidad y la fe se alimentaban mutuamente.

Existen continuidades entre las primeras obras de Dube y sus escritos posteriores, desde los años cuarentas hasta los ochentas. Tienen que ver con la importancia atribuida a la aplicación de las ciencias sociales para la construcción de la nación —lo cual fue expresado por primera vez en la obra de Kamar y proporcionaba la base para *Modernización y Desarrollo* (1988)— y con la característica habilidad de la erudición de Dube de sintetizar ideas y materiales, empleando consideraciones teóricas sobre todo como medios para la descripción analítica. No obstante, había también agudas diferencias. Las afirmaciones tempranas de Dube sobre una práctica de la antropología que fuera apropiada para los tiempos y para la nación —y su síntesis de lo empírico y lo analítico— eran resultado de una labor de investigación con amplias bases, tanto individuales como colectivas. Más adelante, las exigencias de

las ciencias sociales relativas al desarrollo, a la modernización y a la nación se ensancharon a partir de una preocupación clave, para convertirse en el marco y el *locus* de su escritura, siendo entonces los trabajos secundarios los que apuntalaban las reflexiones de Dube. En este aspecto, los años sesentas fueron una vez más el puente y el parteaguas.

En el contexto de la cada vez mayor institucionalización y profesionalismo de la sociología india del final de los años sesentas, resulta apenas sorprendente que el acervo de las obras de Dube de los setentas y ochentas pareciera estar a cierta distancia de las preocupaciones más académicas de la disciplina, y en especial en los centros metropolitanos. Así pues, los amigos y críticos de Dube, como T. N. Madan y André Beteille se sintieron defraudados por esos escritos, encontrando que miraban con recelo hacia los problemas analíticos y las cuestiones teóricas de la disciplina, que no reflexionaban lo suficiente en estos asuntos, y que se alejaban progresivamente de sus colegas de la profesión.⁸ Y sin embargo, es precisamente por este tipo de atributos que la obra de Dube de aquella época implica una lectura crítica, y que sus límites y posibilidades articulaban el pasado y el presente de las ciencias sociales en la India, pues contenían en forma significativa ironía y tensiones formativas.

Tal como observamos anteriormente, estos escritos insinúan algo más que verdades invariables y certezas muertas, registrando los cambios de acento, los movimientos del pensamiento, en particular mientras Dube desarrollaba su forma de pensar respecto a la erudición intencional y crecían sus aprensiones en cuanto al desarrollo dotado de sentido. Su llamado a una antropología con relevancia, que esbozara la gran teoría y las formulaciones abstrusas, que apoyara una investiga-

⁸ También, tal como lo dice Madan (entrevista, 2002), comparado con M. N. Srinivas, a partir de los últimos años de los sesentas, Dube perdió contacto con importantes centros de investigación antropológica en el Reino Unido y en los EUA. Claro está que esto tuvo que ver con la naturaleza del trabajo de Dube, incluyendo sus respuestas generalmente inteligentes pero con frecuencia impacientes a las preocupaciones analíticas y teóricas de la disciplina. No obstante, era también en razón de la creciente ambivalencia de Dube hacia la aprobación del extranjero en cuanto al desarrollo de las ciencias sociales en la India, y de su insuficiente profesionalismo en lo que tocaba a enviar sus textos a los colegas, cosa que no hacía sino muy rara vez.

ción comprometida, objetiva, y que ofreciera análisis, interpretación y crítica social, influenciando con ello el cambio, aun cuando no legislando sobre éste, recomendando pero no dictando políticas (Dube, 1972), tuvo diversas formulaciones una década después, en los alegatos de Dube a favor de la “indigenización” y la “descolonización” de las ciencias sociales (véase, por ejemplo, Dube, 1990a). Los primeros se alimentaban en la crítica más general de las disciplinas realizada en los años sesentas, y los últimos desarrollaban el espíritu crítico “tercermundista” en contra de la dominación epistemológica de occidente al final de la Era Bandung; ambos, cada uno por su parte, anticipaban algunas de las cuestiones relativas al eurocentrismo que hoy en día son de relevancia para la academia. De manera semejante, el cuestionamiento de los paradigmas del desarrollo y la modernización considerados de autoridad al inicio de los años setentas, se desarrolló durante los años siguientes, en particular a medida que hablaba y escribía cada vez más sobre la importancia de la tradición, y hasta el momento en que este tema se manifestó mucho más claramente en sus escritos de los años ochentas, que constituían una revisión y una reformulación de sus anteriores preferencias (p. ej. Dube, 1988). Al mismo tiempo, este *corpus* parece también estar dividido entre el deseo de una comprensión innovadora y la fuerza de aprensiones heredadas, por ejemplo, las que apuntaban a la importancia de las categorías de “lo cotidiano” pero que las llevaban a ejecución en formas demasiado trilladas y atenuadas. Al final, las indagaciones de Dube en nuevas direcciones algunas veces combatían las obligatoriedades categóricas y estructuras analíticas de la nación, quedando no obstante limitadas por ellas.

Entretejadas en la inflexión de los tiempos, las tensiones en la obra de Dube estaban unidas a su estilo y a su sensibilidad, situada entre la sociología académica y la erudición pública, optando por soluciones claras más que por conservar las tensiones críticas y reflexionar a través de ellas. Esto significaba que, aunque Dube luchara contra lo que Bourdieu (2000) ha dado en llamar la “razón escolástica” —la visión desapegada del mundo del estudioso ascético—, no obstante cuestionaba sus premisas de forma errónea, reproduciendo sus oposicio-

nes, de tal modo que estaba tan sólo separado de sus críticos, en lo relativo a los términos de la empresa académica, por una cerca vieja y desvencijada. Al tiempo que se dirigía a diversos y variados públicos, Dube quiso presentar el modelo de una erudición relevante a sus colegas de profesión, pero al ocuparse de esta tarea, se fue distanciando cada vez más de muchos de ellos. Dube nunca quiso casar a la sociología con el estado, y sin embargo fue la camaradería entre las ciencias sociales y la construcción de la nación, que fundamentaban sus escritos de los años setentas y ochentas, lo que coloca a estas obras en un lugar prominente en las pistas archivísticas de la antropología india.

Tras concluir el periodo de su nombramiento en Bhopal en 1988, Dube vino a vivir a Delhi. En una agresiva ciudad en que resonaba el poder institucional, encontró al prestigio lejos de la oficina. Claro está que Dube era parte de importantes jurados y comités, y recibía a su vez prestigiosos premios y encargos.⁹ Hubo reuniones y viajes, conferencias y charlas, cursos plenarios y presentaciones temáticas. No obstante, por encima de todo, Dube escribía. Escribía furiosamente, y principalmente en hindi —con pasión y deseo, con urgencia y angustia.¹⁰ Los términos de su escritura requieren de una lectura detallada, cuidadosa y crítica, que no puedo ofrecer aquí. Mi planteamiento es que, en la última década de su vida, el medio de expresión de Dube apeló a una amplia variedad de lecturas.¹¹ Hizo incisivos comentarios sobre las políticas culturales,

⁹ Entre los cuales se incluye el codiciado Premio Moorti Devi de Bhartiya Jnanpith en 1993 (otorgado a Dube en 1991), la Medalla de Oro Indira Gandhi de la Sociedad Asiática de Bengala en 1993 (ya le había sido otorgada la Medalla de Oro Roy de la Sociedad en 1976), y doctorados honorarios de Casi Vidya Peeth y de la Universidad de Kanpur.

¹⁰ Durante la década de los noventas, los libros de Dube en hindi incluían los primeros ensayos (Dube, 1991, 1994^a), y otros más escritos después de su mudanza a Delhi (1994b, 1996^a, 1996b), algunos publicados póstumamente, y entre éstos las reimpressiones revisadas de antiguas traducciones (Dube, 1996c). Una apreciación más comprensiva de las contribuciones de Dube a la escritura en hindi puede hallarse en I. Dube y S. Pachori, 1997.

¹¹ Lo cual era también cierto de los escritos de Dube en inglés del mismo periodo. Así pues, *Sociedad India* (1990b), escrito a final de los ochentas para los lectores jóvenes y legos, constituyó una demostración de la capacidad de Dube para sintetizar materiales variados y complejos en un estilo accesible; el libro se publicó en traducción a varias lenguas de la India a lo largo de los noventas.

y analizó críticamente las culturas políticas, combinando una sensibilidad literaria, una sensibilidad sociológica, una imaginación etnográfica y las preocupaciones de un ciudadano. Dube escribió sobre nuevos temas, y regresó a los viejos conceptos de educación y desarrollo, tradición y cultura, traduciendo conceptualmente y refundiendo imaginativamente los términos de las ciencias sociales en hindi, además de acuñar un nuevo idioma de aprehensión y de expresión en el lenguaje, según sus interlocutores. Ahora se manifestaba una nación en cierta medida diferente, más vernácula, y Dube se preocupaba por su progreso mediante la salvaguarda de su civilidad, al tiempo que brindaba su apoyo, tanto pública como privadamente, a las luchas ciudadanas como las de *Narbada Bachao Andolan*. Y sin embargo, esos años y esa labor también trajeron su propio giro. En *Samay aur Sanskriti* (1996), una obra publicada poco después de la muerte de Dube, había escrito sobre la manera en que el intelectual indio contemporáneo se encontraba enajenado del pensamiento autóctono y del hombre común, escribiendo y publicando principalmente en una lengua extranjera, y agregaba que quienes escribían en las lenguas indias eran ya sea ignorados o considerados como intelectuales de segundo o tercer grado. Al comentar sobre este pasaje, el crítico Namvar Singh (1997:109) escribió:

Antim dino mein Dube ji adhikanshtah Hindi mein likhte they. Is gunah ki saza bhi mili. Dusre darze ke buddhi jivi mane jane lage. In shabdon mein kahin na kahin unki peeda bhi hai. "Bhartiya Gram" multah angrezi mein likhi gayi thi. Yah Dube ji ki dusri pustak thi. Desh ke sath sath videsh mein bhi sarahi gayi. Aaj bhi Dube ji usi pustak ke liye yaad kiye jaate hain. Is prashansa mein bhi ek dansh hai. Use Dube ji khub samjhthe the.

[En sus últimos días, Dube escribió principalmente en hindi. También recibió un castigo por este crimen. Llegó a ser considerado un intelectual de segundo nivel. En una u otra parte, estas palabras contienen también su sufrimiento personal. *Aldea India* fue escrito principalmente en inglés. Este fue el segundo libro de Dube ji. Tuvo gran reconocimiento en el país y en el extranjero. Incluso hoy día Dube ji es recordado por este libro. Este reconocimiento también guarda un aguijón. Dube ji entendió esto muy bien.]

Namvar Singh (*Ibid.*, 111) concluía el ensayo con un perfil de Dube casi clarividente, intensamente personal, en el que decía que fue “Lo suficientemente exitoso en todo, y sin embargo entristecido por un dolor de fracaso. Totalmente seguro de sí, pero sin embargo acosado por la inseguridad”. Entrelazando lo político y lo personal, estas apreciaciones están grávidas de preguntas necesarias para una biografía apropiada y ética de un antropólogo indio, para una historia crítica y cuidadosa de la antropología india. ❖

Traducción del inglés
RAFAEL SEGOVIA A.

Bibliografía

- [Existe una lista completa de los escritos de S. C. Dube de 1947 a 1992, compilada por Indira y Surendra Gupta, y que se encuentra en Atal, 1993:579-84.]
- ATAL, Yogesh (ed.) (1993), *Understanding Indian Society: Festschrift in Honour of Professor S. C. Dube*, Nueva Delhi, Har-Anand.
- BATTAGLIA, Deborah (ed.) 1995, *Rhetorics of Self-making*, Berkeley, University of California Press.
- BETTELLE, André (1996), Shyama Charan Dube (1922-1996), *Economic and Political Weekly*, 31, Marzo 30: 811.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, trad. Richard Nice, Cambridge, Polity.
- COHN, Bernard (1996), *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press.
- DUBE, Leela (2000), “Doing kinship and gender: An autobiographical account”, *Economic and Political Weekly*, 35, noviembre 11, 4037-4047.
- DUBE, Leela y Sudhish Pachori (eds.) (1997), *Seemanton ke Anveshak: Shyamacharan Dube* (Investigador de fronteras: Shyamacharan Dube), Delhi, Vani.
- DUBE, Saurabh, por publicarse, “Witnessing lives: Conversion and life history in colonial central India, en David Arnold, Stuart Blackburn, Jonathan Parry y Sudipta Kaviraj” (eds.), *South Asian Life Histories*, Nueva Delhi, Permanent Black.
- DUBE, S. C., textos en publicados hindi, bajo la rúbrica Dube, Shyamacharan.

- (1948), *Field Songs of Chhattisgarh*, Lucknow, Universal.
- (1951), *The Kamar*, Lucknow, Universal.
- (1953), Token pre-puberty marriage in middle India, *Man.* 53, 1: 18-19.
- (1955), *Indian village*, Londres, Routledge y Kegan Paul, e Ithaca, Cornell University Press.
- (1958), *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*, Londres, Routledge y Kegan Paul, e Ithaca, Cornell University Press.
- (1960), *Manav aur sanskriti* (El hombre y la cultura), Nueva Delhi, Rajkamal.
- (1967), "Communication, innovation, and planned change in India", en Daniel Lerner y Wilbur Schramm (eds.), *Communication and Change in the Developing Countries*, pp. 129-167, Honolulu, East-West Center Press.
- (1971), *Explanation and Management of Change*, Nueva Delhi, Tata McGraw-Hill.
- (1973), *Social science in changing society: D. N. Majumdar Lectures 1972*, Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society of Uttar Pradesh.
- (1974), *Contemporary India and its Modernization*, Nueva Delhi, Vikas.
- (1977a) (ed.), *Tribal Heritage of India*, vol. 1, Nueva Delhi, Vikas.
- (1977b) (ed.), *India since Independence: A Social Report on India 1947-1972*, Nueva Delhi, Vikas.
- (1979) (ed.), *Public Services and Social Responsibility*, Nueva Delhi, Vikas.
- (1983a), *Shiksha aur samaj* (Educación y sociedad), Nueva Delhi, Satvahan.
- (1983b), *On Crisis and Commitment in the Social Sciences* (ed. Yogesh Atal), Nueva Delhi, Abhinav.
- (1983c), *Development Perspectives for the 1980s*, Nueva Delhi, Abhinav and Kuala Lumpur, Centro para el Desarrollo Asia Pacifico (Asian and Pacific Development Centre).
- (1988), *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms*, Londres, Zed Books y Tokyo, United Nations University Press.
- (1990a), *Tradition and Development*, Nueva Delhi, Vikas.
- (1990b), *Indian Society*, Nueva Delhi, National Book Trust, India.
- (1991), *Parampara, itibasbodh, aur sanskriti* (Tradition, historical consciousness, and culture), Delhi, Radhakrishna.

- (1992), *Understanding Change: Anthropological and Sociological Perspectives*, Nueva Delhi, Vikas.
- (1993), The journey so far, en *Atal*, 1993, pp. 22-42.
- (1994a), *Shiksha, samaj aur bhavishya* (Educación, sociedad, y futuro), Delhi, Radhakrishna.
- (1994b), *Sankaraman ki peeda* (Dolor de la transición), Nueva Delhi, Vani.
- (1996a), *Samay aur sanskriti* (Tiempo y cultura), Nueva Delhi, Vani.
- (1996b), *Vikas ka samajshastra* (Sociología del desarrollo), Nueva Delhi, Vani.
- (1996c), *Bharatiya gram* (Aldea India; trad. Yogesh Atal, edición revisada), Nueva Delhi, Vani.
- DUBE, S. C. y V. N. Vasilov (1983) (eds.), *Secularization in multireligious societies: Indio-Soviet perspectives*, Nueva Delhi, ICSSR and Concept.
- FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von (1951), prólogo, en Dube, 1951, pp. i-vii.
- GEERTZ, Clifford (1995), *After the fact: Two countries, four decades, one anthropologist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GUHA, Ramchandra (1999), *Savaging the civilized: Verrier Elwin, his tribals, and India*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- HERZFELD, Michael (1997), *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*, Chicago, University of Chicago Press.
- HUTTON, J. H. (1952), Reseña de *The Kamar* de S. C. Dube, *Man*, 53 (mayo): 77.
- KERN, Stephen (1983), *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MADAN, T. N. (1996), Shyama Charan Dube (1922-96): A memoir, *Contributions to Indian sociology*, 30, 2: 299-305.
- MANDELBAUM, David G. (1956), Reseña de *Indian village* por S. C. Dube, *American anthropologist*, 58, 3: 579-80.
- MARRIOTT, McKim (1958), Reseña de *India's Changing Villages* de S. C. Dube, *The annals of the American academy of political and social sciences*, 320 (noviembre): 192.
- NELSON, A. E. (1909) (ed.), *Central Provinces District Gazetteer. Raipur, Volume A, Descriptive*, Bombay, Government Press.
- OPLER, Morris Edward (1955), prólogo, en Dube, 1955, pp. vii-x.
- ORLOVE, Ben (1995), *In my Father's Study*, Iowa City, University of Iowa Press.
- PEIRANO, Mariza G. S. (1998), When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline, *Annual review of anthropology*, 27: 105-28.

- REED-DANAHAY, Deborah (1997) (ed.), *Auto-ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg.
- SILVERBERG, James (1955), Reseña de *Indian Village* de S. C. Dube, *Rural Sociology*, 20 4: 332-333.
- SINGH, Namvar (1997), Vah hanshi bahut kuch kahti thi (Esa risa decía muchas cosas), en L. Dube y S. Pachori, 1997, pp. 109-111.
- STOCKING, Jr., George (1992), *The Ethnographer's Magic and other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.
- (1995), *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press.
- TAMBIAH, Stanley J. (2002), *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1991), "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness", en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 17-44, Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- VINCENT, Joan (1990), *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press.