

ARTÍCULO-RESEÑA

INVESTIGANDO LA POLÍTICA

SAURABH DUBE

El Colegio de México

El libro de Nandini Gooptu *La política de los pobres urbanos en la India de principios del Siglo XX** es una sobresaliente fuente de referencia sobre los procesos, las políticas y la política que afectaron a los pobres de las ciudades durante los años de entreguerras. Pero, aunque denso e importante, este trabajo se ve también constreñido por sus preocupaciones conceptuales y predilecciones analíticas, y con frecuencia no alcanza a cumplir con sus muchas promesas, dejando al lector con preguntas cruciales respecto a los pobres protagonistas de la historia de Gooptu y a su lugar preciso en la larga narración. A través de sus fuerzas y sus limitaciones, el estudio plantea cuestiones interesantes respecto a la imaginación histórica y a la historiografía contemporánea.

Oberturas analíticas

El libro toma por locación las cuatro poblaciones importantes de Allahabad, Benares, Kanpur y Lucknow, durante los años de entreguerras. Haciendo un registro de los límites de esos jirones de la historia del trabajo, que se concentran en primer lugar en los trabajadores fabriles —y reconociendo la carencia de diferenciación clara en sectores formales e informales entre los pobres activos en las ciudades—, Gooptu lanza una red bien

* *The Politics of Urban Poor in Early Twentieth-Century India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; xxiii + 464 p. Rs. 2370.

abierta, atrapando en ella una serie de trabajadores manuales, artesanos y gente de oficio, halconeros y vendedores ambulantes, limpiadores y sirvientes. O sea “el grueso de la fuerza laboral urbana” (pág. 3). De lo cual se sigue también que al identificar a los protagonistas de su historia, Gooptu evita las rúbricas familiares, tales como las “clases trabajadoras” o “laboral” —con sus connotaciones dominantes de trabajadores industriales organizados del sector formal— y en vez de ello se vuelve hacia la noción de los “pobres” para delinear el objetivo de su investigación.

Este uso de los “pobres” opera sobre diversos registros. Es desplegado en un “sentido mayormente descriptivo”, con el fin de poner de relieve la diversidad y pluralidad de las relaciones de empleo y de las condiciones de trabajo de varios grupos ocupacionales, para explorar “la construcción de sus complejas identidades sociales”, y para atraer la atención sobre los atributos de la experiencia urbana no relacionados con el trabajo —desde la opresión de castas y la exclusión religiosa, hasta el ejercicio del gobierno municipal y los regímenes legales— “que determinaron la naturaleza de la política” (pág. 3). Pero el término “pobre” es igualmente invocado como “categoría analítica”. Durante los años de entreguerras, el discurso y la retórica del estado colonial y de sus administradores, los políticos indios y las clases medias, hacían uso cada vez más frecuente del concepto-metáfora del pobre, para demarcar normativamente a los pueblos y a los trabajadores urbanos como una categoría homogénea, un segmento social particular, una amenaza a la ley y al orden, y como un electorado político en el marco de una política de representatividad cada vez más amplia.

El foco de este estudio se encuentra en la política de este pobre. Clamando contra las proyecciones de la “autonomía” inherente y la “resistencia” innata de los grupos subordinados, nociones sugeridas por el trabajo de estudios sobre las clases subalternas, Gooptu tiene también poca paciencia respecto a las aprehensiones de “religión” y “tradicción”, en cuanto fuerzas primordiales o preexistentes; en cuanto atributos “esenciales” de la visión del mundo de los pueblos trabajadores. Argumenta en contra de la noción de que rituales y prácticas sean simples elementos integradores de la “comunidad” y desautoriza las

descripciones de los pasados del pobre en términos episódicos, a través de herramientas de encuadre convencionales, como “movimientos” singulares, “eventos” críticos, y “motines” omnipresentes. Todo esto revela un robusto antiesencialismo, el cual denota un fuerte sentido común. Gooptu no es tampoco tímida, y propone una espaciosa noción de la política que abarca “instituciones, organizaciones y estructuras estatales”, pero que también ve más allá de “actos y agitaciones abiertamente ‘políticos’”, para incluir “las innovaciones culturales, rituales y religiosas”, en las que su cometido consiste en analizar, “en diversos grados, los rituales públicos, las ideas religiosas y las prácticas de los pobres, su cultura dramática o musical y sus tradiciones escénicas” (pág. 19-20).

¿Cómo propone Gooptu delinear tal política de los pobres? Argumentando a favor de la creciente importancia de la política de masas urbanas en la India del norte de entreguerras, el libro ubica conservadoramente a sus protagonistas dentro de campos de fuerza definidos por procesos más amplios que estaban en curso en aquel momento: la expansión de la economía urbana colonial; las riendas cada vez más apretadas del control estatal por parte del gobierno colonial, las medidas políticas y administrativas adoptadas en los poblados por el régimen imperial y las autoridades locales; la expansión de una política representativa y la necesidad de la movilización de masas, incluyendo el surgimiento de nuevas ideologías y lenguajes políticos (de casta, nación y religión); las abundantes imágenes negativas de los pobres en la esfera pública; y los programas para reformarlos y mejorar las condiciones de vida de las clases medias indias. Gooptu sostiene que los pobres crearon su política al responder al medio urbano, determinado por el conflicto, rechazando sus caracterizaciones negativas debidas a los superiores británicos e indios, y apropiándose creativamente los novedosos vocabularios e ideas a los que podían acceder durante los años de entreguerras. Todo esto sirvió para “carburar” movimientos de casta, religiosos y nacionalistas, a los que el “mundo abiertamente conflictivo” de los pobres llevaría aún más a convertirse en una lucha feroz que precipitó la violencia masiva urbana. Y sin embargo, los pueblos trabajadores del norte de la India expresaban de ma-

nera semejante concepciones de *clase*, que ni eran exclusivamente predicados a partir de los antagonismos económicos ni producían de manera singular solidaridades políticas.

Situando a los pobres

La primera sección de la obra, que comprende tres capítulos, habla de los procesos de urbanización, de las políticas administrativas y de las prácticas policiales que afectaban a los pobres de las ciudades durante los años de entreguerras. Tras iniciar con una descripción de los cambios en el desarrollo y consolidación de los escenarios urbanos en el norte de la India a partir del siglo XVIII, Gooptu traza un perfil histórico de los cuatro poblados materia de la discusión. Esto sienta las bases para la exploración de los modelos de industrialización y migración, de ocupaciones urbanas y de relaciones económicas: el crecimiento de la industria basada en unidades de pequeña escala, el incremento de la población de los pueblos, con los campesinos y trabajadores agrícolas más pobres que forman el grueso de los emigrantes, la naturaleza informal y temporal del empleo y el endeudamiento de los obreros en la industria manufacturera, así como las variedades de trabajo realizadas por los pobres en cuanto a comercio y expendeduría, transporte y construcción.

El siguiente capítulo fija la atención en las políticas y programas municipales locales, articulados de igual manera por la administración colonial y por las clases medias indias que estaban orientadas a contener “el quebranto del tejido social, político y moral” causado por los pobres, “imágenes negativas estereotipadas” que fueron creciendo poco a poco durante la época. En este punto, Gooptu explora imaginativamente las medidas de planeación y de aprovechamiento urbano de los poblados, iniciadas por la sociedad cartográfica de Patrick Geddes, antes de convertirse en el mayor cambio en la orientación de las políticas locales desde los años veinte. Esto se dio principalmente debido a la percepción de que las populosas filas de los pobres eran la causa de la sobrepoblación y de las malas condiciones sanitarias. Las medidas fueron igualmente impulsadas al retirarse la presencia oficial del gobierno bri-

tánico de las instituciones locales; con ello devolvieron a las élites urbanas el poder en estos escenarios y extendiendo la franquicia en el electorado municipal a las clases medias, al tomar las autoridades indias medidas intervencionistas para protegerlos contra lo que percibían como una amenaza inmediata y directa a su propia salud y a su bienestar, constituida por el influjo de los pobres. Operando a través de Fideicomisos de Mejoramiento (de los poblados), constituidos después de 1919, las autoridades locales segregaron, más espacialmente que nunca, a los pobres, por razones sanitarias y morales, al considerar que “su conducta y sus circunstancias estaban más allá de toda redención”. Incluso los políticos urbanos que creían en la reforma de los pobres (y criticaban las políticas locales) a fin de cuentas estuvieron a favor de la segregación. Para desahogar la congestión y proteger las áreas residenciales de las clases medias, los consejos municipales y los fideicomisos de mejoramiento también adquirieron y demolieron los asentamientos sobrepoblados de los pobres y expulsaron a los residentes, con el fin de que los modelos de asentamiento residenciales y la geografía urbana reflejaran cada vez más las diferencias de clase en los poblados. Al mismo tiempo, hubo pocos intentos de proveer a los pobres con vivienda pública, con la excepción parcial de ciertas medidas (a fin de cuentas abortivas) tomadas en Kanpur. En vez de ello, las autoridades intentaban controlar más aún las actividades económicas de los pobres a través de políticas fiscales, a la vez que hacían efectivas medidas contra sus “invasiones” de terrenos públicos, que afectaron aún más su vitalidad.

El capítulo final de esta primera sección explora la manera en que se extendió la presencia policiaca para controlar la acción colectiva y el comportamiento político de los pobres en los escenarios públicos, lo cual recogía también la más general preocupación oficial, a partir de los años veinte, a propósito de “la volatilidad particular de una ‘población flotante’”. En el contexto de la expansión de la política de masas, se hallaban operando medidas de refuerzo y de expansión de la policía armada, para enfrentarse a “situaciones de emergencia”, acompañadas por el despliegue frecuente de policía suplementaria en los poblados. Ésta servía para ejercer control y vigi-

lancia sobre los pobres, especialmente durante periodos de “disturbios comunales” y de “acción nacionalista”. Pero la imagen cada vez más represiva de la policía significaba también que los pobres generalmente desafiaban su autoridad; entre otras maneras, adoptando las jerarquías y los modelos de las fuerzas del orden en sus propias filas. La imposición de un punitivo impuesto policial y los encuentros cotidianos entre los pobres y la policía tuvieron un papel importante, especialmente al tratar ésta de imponer los reglamentos municipales y cobrar los derechos de tráfico o intervenir en los asuntos locales.

Gooptu termina cada uno de estos capítulos examinando las implicaciones para la política de los pobres de los desarrollos que expone. Como la agricultura dejó de ser una fuente de sustento, las preocupaciones políticas de los pobres eran definidas cada vez más por su posición en la sociedad urbana; su subordinación económica a las comunidades comerciales era reforzada por la dominación social y cultural ejercida por dichas comunidades; la falta de permanencia en el trabajo y la fluidez del mercado laboral significaban que las acciones políticas de los pobres con frecuencia encontraban una vía de expresión en espacios alejados de las cuestiones laborales, en movimientos de nacionalismo y religión más amplios, además de ser motivo de angustia entre las clases de propietarios; y la segmentación del mercado de trabajo de acuerdo con líneas divisorias de casta y religión hacía que los lazos familiares y comunitarios fueran influencias primordiales para la política de los pobres. Tales cismas y antagonismos entre los pobres eran intensificados por la repercusión diferenciada que tenía en ellos la política municipal. Pero estas medidas, que reforzaban la desposesión y la incertidumbre de los pobres, y que revelaban la naturaleza nada representativa del sistema político, llevaron también a los grupos trabajadores a oponerse con mayor ímpetu que nunca a las autoridades urbanas y a las clases adineradas, al tiempo que desafiaban también la presencia cada vez mayor del Estado y la imagen coercitiva de la policía en sus vidas; desafío que incluía copiar las formas de organización de la policía.

Interreino: Cuestiones de experiencia y modernidad

Se puede plantear que la larga argumentación de Gooptu, que se extiende por más de cien páginas, sobre las “condiciones y experiencias” de los años de entreguerras, sobre el “contexto” de la “política” de los pobres, resulta demasiado larga, con detalles innecesarios, y su exceso es improductivo.

No obstante, mi sentimiento de incomodidad respecto a estos capítulos tiene un origen específico. Sin dejar de reconocer la riqueza de materiales que trae a colación, es importante anotar que la fuerza de estos capítulos consiste en su lectura de un amplio archivo oficial, que revela los proyectos interconectados de las autoridades coloniales y de las clases medias indias, para controlar y reglamentar a los pobres. Al mismo tiempo, las dificultades de esta sección provienen de las mismas fuentes. A pesar de los más encomiables esfuerzos de Gooptu, estos capítulos aparecen en primer lugar como un telón de fondo exagerado para la historia que sigue. Esto es porque con frecuencia esquivan las cuestiones críticas sugeridas por los materiales que presenta el libro, al tiempo que aplazan repetidamente los principales problemas de los pobres como sujetos que resienten la realidad.

Al plantear la naturaleza de la vida urbana, experiencia totalmente inédita para los pobres de los años veinte, la primera sección del libro pasa por alto la manera en que los pueblos trabajadores, al mudarse a las ciudades, habrían aprovechado experiencias y arreglos del pueblo, anteriores aunque aún vigentes, para negociar y aprehender las condiciones y especificidades de la ciudad. No es sólo que los vestigios del pueblo estén dispersos en las ruinas de la ciudad en la India moderna, sino también que están en juego aquí cuestiones clave que conciernen, desde orientaciones académicas hasta categorías críticas y mundos sociales. Recordemos que Gooptu no está enamorada de la noción de *tradición*, ya que con frecuencia ésta contiene presuposiciones esencialistas, y así interpreta al pobre urbano como sujeto político en cuanto que es enteramente fraguado por la ciudad. Pero no es necesario ser seducido por la tradición o endosar el esencialismo —es decir, comprar el poder de persuasión de sus persuasivas proyecciones— para enterarse

de que la *tradición* no es simplemente un concepto académico y que el *esencialismo* es mucho más que un enemigo distante, especialmente mientras se explora las mutuas fabricaciones del pasado y el presente. Lo cual equivale a decir que la *tradición* es un concepto-metáfora imbuido de enorme importancia, en el que se incluye la idea de que es atemporal, en cuanto parte de las jerarquías y de las oposiciones de la modernidad. De manera nada sorprendente, la(s) tradición(es) y el(los) esencialismo(s) circulan incesantemente por los escenarios académicos y los mundos de la cotidianidad; en la metrópoli y en las márgenes, entre los influyentes y entre los indigentes. Mi planteamiento es que la veloz ruptura entre el campo y la ciudad instituida por Gooptu, y fundada en una apresurada desestimación de la tradición y del esencialismo, obstruye el camino de su exploración sobre la forma en que los pobres podrían haber hecho reclamos sobre las *tradiciones*, y haber expresado dichas tradiciones de manera variada, con nombres diferentes y múltiples expresiones, entre otras cosas ejemplificando e inventando *esencialismos* cotidianos, imaginando el pueblo y aprehendiendo la ciudad de manera familiar y no familiar.

Lejos de enfocarse en una única rareza del libro, las cuestiones que planteo tienen amplias implicaciones en las argumentaciones de la primera sección del estudio. Gooptu no sólo erradica cuestiones relativas a la manera en que los pobres reelaboraron las certezas del pueblo para construir verdades de la ciudad, sino que además proporciona materiales muy raquícos sobre la forma en que los pobres habitaron la ciudad y sus condiciones, la manera en que experimentaron las políticas y programas creados para asegurar su control y vigilancia.

Metodológicamente, esto tiene que ver con la confianza, exclusiva respecto al archivo oficial. Teóricamente, al tratar categorías muy cargadas como si fueran objetos desechables, Gooptu estudia de manera insuficiente estos conceptos-entidades. Estilísticamente, esto lleva a la repetición; el trabajo reitera con frecuencia las mismas conexiones, de textura delgada, entre condición y experiencia, contexto y práctica, que conformaron al pobre y sus políticas, a la vez que pospone la discusión de estas cuestiones hasta la segunda sección del libro.

Varios de los puntos que acabo de plantear se extienden más allá de los tres capítulos iniciales, para recorrer toda la obra, y volveré a tratar de ellos en diferentes maneras. Quisiera aquí examinar brevemente la forma en que el sentido de repetición, y el campo teórico limitado del estudio que se traduce en dicha repetición, reflejan principalmente los límites de los argumentos de Gooptu para estar a la altura de los materiales que traen a colación. Los proyectos entreverados del gobierno imperial y de las autoridades indias para reglamentar y reformar a los pobres, que son objeto de discusión en el libro, subestiman ciertos aspectos de la “autoconstitución y predilección política” de las élites, tal como lo admite el epílogo, y no obstante los problemas quedan subenunciados. Porque consideraciones de este tipo suscitan cuestiones intrigantes en lo relativo a las fabricaciones de un moderno colonial por las clases medias indias, que —de manera discutible— encuentran otras configuraciones en las prácticas divergentes de los subalternos; o sea de los pobres. También traen a un primer plano ciertas cuestiones sobre las conjunciones y contradicciones entre los esfuerzos por mejorar y normalizar a los sujetos subalternos en casa (Gran Bretaña) y sobre los intentos de controlar y civilizar a las poblaciones pobres en la colonia (India). Pero el libro desvía este tipo de preguntas. Gooptu crea un contraste absoluto entre Gran Bretaña y la India, siendo la primera gobernada por la distinción entre la ascendente clase trabajadora y los pobres descartados, y quedando esta última marcada por la falta de definición semejante, de tal modo que todos sus pobres estaban condenados por definición. Discute de paso el trabajo de Dipesh Chakrabarty y de Sudipta Kaviraj sobre las especificaciones sanitarias y los imperativos de orden de la clase media colonial; sin embargo elude los vínculos entre imperio, nación y modernidad que anuncian estos escritos. Sin duda es poco generoso criticar una obra por ignorar cuestiones que no toca explícitamente. Con frecuencia una interrogación como ésta está fuera de consideración. Pero mi planteamiento es que las cuestiones que están en juego corren por toda la extensión de los materiales que emplea Gooptu. Las tenemos frente a los ojos. Más aún porque hoy en día abundan las consideraciones sobre estos temas en cierta erudición crítica —sobre África y

Australia, sobre Latinoamérica y Asia occidental, incluso sobre Europa y la India— que reconoce la importancia de expresarlas. En vez de señalar simplemente un error de omisión (o una equivocación de comisión) de Gooptu, estoy sugiriendo que es importante explorar y buscar interrogantes que aunque ya existen, contienen implicaciones novedosas, especialmente si el esfuerzo crítico en torno de Asia Meridional no debe conllevar por siempre la existencia de un gheto académico. De manera específica, medidas como ésta habrían ayudado a Gooptu a expresar adecuadamente los sugerentes materiales que presenta en la primera sección de su libro, incluso tal vez impulsándola a encontrar nuevas fuentes, orales y textuales, sobre la experiencia urbana de los pobres y sobre la creación de un moderno colonial.

Prácticas de políticas

En la segunda sección del libro, Gooptu inicia sus reflexiones sobre las políticas de los pobres centrando su atención en las iniciativas de los intocables. Plantea que a partir de fines del siglo XIX los migrantes rurales intocables se enfrentaban a dos tendencias opuestas en los escenarios urbanos, que significaban un cambio radical respecto a las relaciones económicas y sociales de trabajo del pasado, en las áreas rurales: “la dominación de casta en gran parte dejó de ser una característica de las relaciones ocupacionales” para los pobres intocables; sin embargo, “las permanentes distinciones de casta que se dan en las oportunidades de empleo y de educación y en los modelos de habitación, así como su gran pobreza, frustraron los cambios positivos económicos o sociales” (pág. 147). (He de admitir que no encuentro convincente el argumento, ni tampoco lo suficientemente consistente, ni todo lo claro que debería ser, pero hablaré más adelante de este tema.) Con este telón de fondo, el libro propone que los pobres intocables urbanos de principios del siglo XX fueron ampliando cada vez más las formas de culto devocional insertadas en la *bhakti*, principalmente a través de *panchayats* de casta y de la construcción-remodelación de templos de santos de la *bhakti*, para adoptar una ideología

igualitaria que se opusiera a la jerarquía de castas. Este “resurgimiento del devocionalismo heterodoxo” alimentó aún más el movimiento Adi Hindu, iniciativa de un pequeño grupo de liderazgo de los intocables de inicios de los años veinte, que es uno de los principales puntos de atención de este capítulo: desde una reseña del surgimiento de la iniciativa en cuestión hasta una discusión en torno de su ideología, que rechazaba la exclusión de los intocables y construía nuevas historias, pasando por una corta exposición de la manera en que sus ideas fueron puestas a trabajar sobre el terreno en prácticas de reforma y autoaserción, hasta un análisis del aún más institucional *locus* y *focus* de la política del movimiento Adi Hindu hacia el inicio de los años treinta, incluyendo su contradictoria relación con iniciativas entre los intocables llevadas a cabo por los gandhianos, el izquierdista Partido Socialista del Congreso (CSP) y, finalmente, por los rangos acumulativos de los Arya Samaj, del Mahasabha Hindú, y de los congresistas conservadores, como Madan Mohan Malviya.

El capítulo siguiente pone en discusión la política del hinduismo militante. En este punto el libro se adentra en cuestiones de religión y de política en la historiografía criticando nominalmente las posiciones que predicán la religión a partir de “condiciones materiales”, a la vez que critican las proposiciones que supuestamente defienden la comunidad premoderna y la conciencia religiosa innata, como los motores que impulsan las iniciativas e imaginaciones subalternas, las prácticas y las políticas, en el subcontinente. Gooptu encuentra que estas últimas proposiciones yacen en el corazón del trabajo de los académicos de estudios sobre las clases subalternas y sus afiliados antropólogos, como Peter van der Veer. Contra tales argumentos, la pregunta que Gooptu construye es la siguiente: ¿Por qué las políticas subalternas se expresaron en un idioma religioso? Para responder a esta pregunta, el libro se vuelve hacia las actividades de los “trabajadores pobres *shudra*”, en su mayoría trabajadores manuales no calificados, que constituyeron la principal fuerza en la fase militante del hinduismo a partir de los años veinte, en el contexto de su propia marginalización económica y la erosión de su estatus y respetabilidad. Estos grupos manifestaban cada vez más una identidad religiosa mar-

cial, poniendo de relieve su semejanza con fieros guerreros del pasado, que correspondía bien a su imagen como trabajadores manuales, “para desafiar la autoridad de las clases dominantes, cuyo principal modo de expresión de poder era religioso”, “para fortificar su propia posición en escasas ocupaciones urbanas y en el campo”, y para combatir la incursión de trabajadores musulmanes e intocables en las ocupaciones dominadas por los *shudra*, en los bazares. Las fuentes de tal resurgimiento de la religión y reconstrucción de la identidad residen en la tradición marcial de los *shudras*, una parte predominante de la cultura popular rural, en la que se encuentran relatos folclóricos y tradiciones de canto, que ahora se conjuntaban con las nuevas historias hindúes, el reclamo de un estatus ritual más elevado, y la demonización de los invasores musulmanes popularizados por los escritos y organizaciones coloniales del siglo XIX, como el Arya Samaj. El liderazgo de estas iniciativas provenía de la élite *shudra* más educada y relativamente acomodada, que se mantenía a la cabeza de las asociaciones y movimientos de casta, forjando una nueva retórica de carencias actuales y glorias pasadas, que encontraba su audiencia ideal entre los electores pobres, aun cuando la “relación entre líderes y liderados” no era siempre armoniosa. En realidad, la afirmación de una identidad *Kshatriya* fue importante para los pobres *shudra*, y éstos expresaron su identidad marcial hindú a través de gran variedad de prácticas cambiantes, culturales y religiosas, en los años veinte y treinta. En una de las partes más emocionantes del libro, que se basa en fuentes secundarias y materiales primarios, Gooptu va en busca de estas expresiones a través de los términos y énfasis de festivales como *Holi* y la adoración de las cervezas, las tradiciones escénicas folclóricas, y otros sitios relacionados del *akhara* y del *nautanki*; a esto sigue una discusión de las “complejidades” de una recién desarrollada identidad unificada hindú, como los intentos institucionales de los pobres *shudra*, negociados de diversas maneras, que buscan colocarlos al cobijo de una casta superior, y que imbuyen los rituales y festivales como el *Ramlila* con rasgos de contención y sombras de rebeldía.

Sin alejarse de las manifestaciones políticas en idiomas religiosos, Gooptu intenta, en un capítulo complementario, inves-

tigar la política urbana de los pobres musulmanes. Colocando sus argumentos en medio de cuestiones de cohesión y contradicción en el interior de un islam resurgente, muestra que a partir del siglo XIX, una serie de esfuerzos realizados tanto por los reformistas *ulema* como por los santos *sufi* desembocó en versiones autoritarias del islam en escenarios públicos, vinculando prácticas escriturales y místicas, e insistiendo en el despliegue público de piedad personal emotiva, al tiempo que infunde en estos elementos un espíritu marcial. De forma gradual, estos cambios vinieron a afectar a los pobres musulmanes urbanos, y durante los años de entreguerras éstos se involucraron de manera importante en actividades religiosas públicas, así como en particular la variedad de agrupaciones de artesanos y trabajadores, junto con las castas musulmanas de servicios, fueron afectados de maneras diversas por la dislocación económica y social y por la pérdida de autonomía y de estatus. Sobre este telón de fondo, Gooptu describe la formación en los años veinte de la Conferencia Momin, que expresaba la identidad artesanal y religiosa entre los musulmanes urbanos, la elaboración de un discurso de la decadencia musulmana, y las vinculaciones en el ámbito local, entre el liderazgo religioso y la élite musulmana y los pobres musulmanes, inspirándose estos últimos en la retórica y el discurso de los primeros. Este tipo de conexiones significaban que el resurgimiento religioso entre los pobres musulmanes implicaba la interpenetración de diferentes identidades e ideologías, y de sus afiliaciones marcadas por complejidades y ambigüedades, lo cual desarrolla Gooptu mediante la presentación de un recuento organizativo de Khilafat y el análisis detallado de los proyectos *tanzeem* y *tabligh*, en términos de sus esfuerzos institucionales (y en este caso las acciones políticas de los pobres), de su tensa relación con el agresivo hinduismo y del liderazgo del Congreso, así como de su expresión de una identidad igualitaria y artesanal. Esta discusión aporta también las bases de un análisis del conflicto comunitario en el ámbito local, con el que concluye el capítulo.

Los dos siguientes capítulos regresan, respectivamente, a los imperativos nacionalistas y a las estrategia congresistas-socialistas entre los pobres. En lo que para ahora se ha convertido en una jugada totalmente inesperada, Gooptu empieza a esgri-

mir argumentos contra las nociones de la autonomía de lo subalterno, que ejemplifican proyecciones esencialistas de la cultura y de la tradición, en discusiones sobre el nacionalismo, y desea en cambio establecer la manera en que los lenguajes del nacionalismo engendraron nuevas concepciones y expectativas políticas entre los pobres. Los dos capítulos adoptan marcos organizativos similares. Si uno habla del movimiento de desobediencia civil y la participación en él del pueblo trabajador, el mensaje nacionalista a los pobres, y la expresión del movimiento nacionalista con la política de los barrios, el otro examina la organización del CSP y la naturaleza de su retórica, así como su relación con la política del lugar de trabajo y de los barrios. El capítulo anterior explora el nacionalismo en cuanto teatro político, su expresión en las políticas culturales de las tradiciones escénicas, como en *nautanki*, y su relación con la religión; el segundo discute los gestos en última instancia ineficaces del CSP para con los pobres musulmanes, las tensiones entre el CSP y la “clase trabajadora”, y el intento de la cúpula de liderazgo de este último por reclamar, a través del movimiento de voluntarios, un espacio en el terreno nacional.

Al final, un epílogo relativamente corto pone en correspondencia las prioridades y las líneas argumentales del libro. Sugiere el nacimiento de un concepto particular de clase, interpretado a través de las nociones de *garib janatak* o los “virtuosos desposeídos”, entre los pobres, y también expone los argumentos en pro de reconocer la importancia de la perspectiva de los pobres y de su política, de los registros de un conflicto de clase, en la construcción de la India posterior a la independencia.

Fines teóricos

He dedicado largo rato a presentar el libro. Sin embargo, no he podido indicar sino un modesto sentido de los diferentes terrenos y de los diversos temas que abarca esta obra, adoptando un estilo densamente descriptivo. En realidad, la fuerza de la erudición de Gooptu reside en la manera en que ha reunido una variedad de temas relacionados con los pobres urbanos,

los cuales son tratados en forma convencional, por separado, extrayendo información del archivo oficial y de otros materiales secundarios. Para mí, los aciertos de este libro consisten en desentrañar el espectro de fuerzas y procesos de las políticas institucionalizadas que operan en los escenarios urbanos en las Provincias Unidas durante los años de entreguerras, y la exploración de aspectos de las respuestas de los pobres al desarrollo que se estaba realizando.

Sin embargo, los problemas de la obra no dejan de tener relación con sus logros. En efecto, al considerar la política de los pobres en sí misma, esta historia es principalmente la de las iniciativas organizativas de sus líderes, así como la de movimientos e ideologías, acciones y estrategias que pudieran atraer la participación de agrupaciones de trabajadores. En otras palabras, el libro nos dice muy poco acerca de la manera en que el grueso de los pobres, o los “liderados”, como suele describirlos Gooptu, aprehendieron y elaboraron activamente, refundieron y tradujeron creativamente dichos movimientos e ideas, acciones e imágenes, como parte de su experiencia y de su articulación de esa categoría crítica, *la política*. Ahora bien, no hay nada necesariamente erróneo en un libro que se concentra principalmente en los procesos institucionales usuales y las acciones políticas comunes. No es tan sólo que las historias convencionales seguirán siendo escritas, incluyendo las de los pobres y la política, y que las probabilidades de ir más allá de los escombros archivísticos del Estado, de los límites del registro oficial, sean formidables. Es también que la política aparentemente familiar puede hacerse de tal modo que contenga implicaciones totalmente perturbadoras, dependiendo de las preguntas críticas que se haga y de las verdades de lugar común que se deshagan, mediante la interrogación de los registros gubernamentales, entre otras. Al mismo tiempo, el libro revela, en estos diversos recuentos, problemas de consideración.

Para empezar, Gooptu dice presentar la política no sólo de un grupo de liderazgo, sino de la mayoría de los pobres. Y propone hacer esto rastreando aquellas prácticas a través de las cuales los pobres se apropiaron, reactualizaron y remodelaron, “para sus propios fines, las organizaciones, instituciones e ideo-

logías de la política de las élites” (pág. 9). Pero el trabajo lleva a efecto tales declaraciones y procedimientos de manera más bien estrecha, incluso atenuada. Consideremos las dificultades particularmente agudas que caracterizan el análisis de Gooptu sobre la política de los intocables. Se nos dice que una *bhakti* revitalizada constituyó la respuesta política de los pobres intocables a sus condiciones en el contexto urbano; pero entonces nos enteramos de poca cosa en lo relativo a los términos y texturas de esa *bhakti*, las formas específicas en que todo ello estaba implicado en un desafío a la jerarquía de castas, a la que simplemente se asume como algo que está ahí, en vez de algo que se analice más profundamente, especialmente tratándose de sus configuraciones emergentes y cambiantes en los escenarios urbanos (referirse a textos anteriores que proclaman la naturaleza fundamentalmente —¿esencialmente?— radical de las anteriores tendencias de la *bhakti* sería manifiestamente inadecuado en este lugar; más aún al seguir los protocolos analíticos de Gooptu). De manera semejante, la discusión de la ideología y de la organización de la iniciativa Adi Hindu es interesante, pero la forma en que esas iniciativas y formulaciones (de un pequeño grupo acomodado y educado de líderes intocables) encontraban su expresión entre los pobres *dalit* es presentada de manera más bien inadecuada. Y estas son las dos ocasiones en que los pobres intocables realmente aparecen en el capítulo. Estos problemas se hallan en toda la extensión del libro: desde secciones que explícitamente plantean cuestiones sobre la separación de caminos entre “los líderes y los liderados”, pero que rara vez revelan la refundición de significados y prácticas provocada por dichas separaciones; hasta la discusión de acciones políticas de los pobres en dominios institucionalizados que surgen básicamente como recuentos de su participación y conducta políticas, o hasta las ambigüedades que se dan en torno de los términos de la protesta inserta en las formas del ritual; o las exploraciones de la política cultural de los *naulanki*, en las que no sólo las percepciones sino también las intenciones de los pobres en lo que toca al renacimiento hindú y a la política nacionalista son simplemente enumerados en los contenidos de dicho teatro, escenificado sólo para ellos. Todo esto tiene implicaciones más generales.

Tales dificultades están relacionadas con la confianza fundamental de Gooptu en el archivo oficial, apuntalada por materiales secundarios. Las notas del trabajo registran que Gooptu realizó entrevistas bastante extensas; no obstante, gran parte de este material de entrevista es presentado a la manera de un limitado registro de archivo, principalmente para confirmar eventos y cronologías de otros materiales autorizados, escritos oficiales, en lo que parece ser en parte causado por la timidez de Gooptu en lo relativo al trabajo de campo y a las fuentes. En este caso, apenas si insiste en el hecho de que un espectro de historias culturales y etnografías históricas, especialmente las de cosecha reciente, han revelado lo significativo de los diversos recuentos orales y distintos materiales textuales, tamizados con filtros imaginativos y críticos, para reconstruir las diferentes aprehensiones y prácticas de temas sobre las clases subalternas, las temporalidades y texturas heterogéneas de historias que alguna vez fueron comunes. Gran parte de este trabajo ha sido realizado sin garantizar el apoyo de una “religión” preordenada, o de una “autonomía” predestinada, o de un “esencialismo” prefigurado, en lo que respecta a comunidades y clases subalternas. En cambio, precisamente ha interrogado a esos fantasmas presentes, planteando cuestiones sobre las perversidades y predilecciones del registro histórico, intentando pensar los términos y límites de sus propias expresiones, los inquietantes marcos familiares de significación y de memoria, las clases subalternas y la comunidad, la casta y la religión, la colonia y el imperio, el Estado y la nación, la modernidad y la historia. Pero Gooptu ni tiene paciencia con los sucios materiales no convencionales de la historia y el aquí-y-ahora, como tampoco tiene tiempo para hacer tomas alternativas en el pasado y el presente.

Tal rechazo tiene consecuencias que son a la vez familiares y extrañas. En primer lugar, como ya lo había indicado, la argumentación de Gooptu sobre la cultura política y la política cultural de los pobres, propiamente definida, es de textura delgada: con un flaco recuento de la reelaboración de los conceptos dominantes y la refundición de los usos autorizados, subordina las distinciones de sentido y práctica de estos temas a la similitud entre agitación y acción que hay en su política.

En segundo lugar, aun cuando Gooptu presenta descripciones de una textura relativamente rica de las respuestas de los pobres al poder, ésta resulta de una marcada ambivalencia hacia las estipulaciones académicas y las fuentes. Por ejemplo, en las descripciones de la forma *nautanki*, Gooptu no complementa críticamente sus exploraciones con memorias de sujetos que participaron como actores y espectadores en estas representaciones, ni tampoco ofrece ella misma una lectura aunque sea de uno de los textos de estos *nautanki*; además reserva como un secreto muy bien guardado sus razones para resistirse a tales procedimientos. En esta parte, las elucubraciones y las prioridades de Gooptu están moldeadas principalmente por los imaginativos escritos de Kathryn Hansen. Ahora bien, no estoy criticando por criticar el que una historiadora se apoye de manera importante —horror de horrores— en la erudición de secundaria para desarrollar una parte fundamental de su historia; sin embargo me desconciertan los protocolos de interpretación que son reacios a emplear medidas metodológicas particulares como parte de su propia práctica académica, pero que admiten como pruebas fundamentales argumentos y materiales contruidos por otros académicos a través de exactamente los mismos dudosos procedimientos. Hay otros ejemplos, pero el espacio falta. Finalmente, la prominente confianza en los materiales de archivo oficiales, apuntalados por trabajos secundarios y estrechas entrevistas, puede resultar en afirmaciones y prioridades contrarias, tanto analíticas como empíricas. Me parece que cuando las fuentes preferidas de Gooptu no permiten la discusión de temas particulares, el trabajo lanza sus argumentos para suprimirlos. Por ejemplo, a los buenos materiales de selección académica difíciles de obtener, sobre la manera en que los pobres intocables habrían aprovechado sus experiencias rurales para transformarlas en políticas de negociación urbanas, el libro sencillamente los pone entre paréntesis. De manera significativa, lo hace mediante la implantación de una fractura constitutiva entre el campo y la ciudad —observada previamente en un contexto diferente— en la que se incluye además a los pobres intocables gracias al agudo contraste entre “dominación de casta” en el ámbito rural y “exclusión ritual” en el terreno urbano, lo cual pasa por alto sus mutuas implica-

ciones, cambiantes y sin embargo persistentes, tanto en la ciudad como en el pueblo. Al mismo tiempo, cuando los materiales privilegiados por el historiador admiten el análisis de las mismas cuestiones elididas anteriormente, dichas cuestiones forman en realidad parte del planteamiento: por ejemplo, Gooptu rastrea la reelaboración de tradiciones escénicas anteriores, rurales, cuando se ocupa de las respuestas a la dominación fraguadas por los pobres *shudra*; aunque claro está sin apelar a los testimonios orales. Para reiterar, estos antagónicos énfasis del trabajo parecen estar moldeados por la naturaleza de las fuentes (primarias y secundarias) que se encuentran a la mano de Gooptu.

Resulta justificado subrayar que no estoy insinuando prestigiatización alguna en este caso. Más bien mi argumento es que al mantener una tendencia que puede encontrarse oculta en historiadores y en historias basadas en documentos, Gooptu tiende a enmarcar los mundos sociales mediante imperativos de fuentes autorizadas, los contornos de las primeras siendo con frecuencia agotados por las condicionantes de los últimos, y la necesidad (y fabricación) archivística y la creencia (y labor) analítica alimentándose una a otra silenciosamente. De lo que sigue, también, que las precisas tensiones que este tipo de procedimientos anuncian no están a sus anchas junto a la moda magisterial de las iniciativas eruditas: del mismo modo en que los requisitos para elaborar preguntas para la investigación son rebasadas por la exigencia de aportar respuestas infalibles, asimismo la naturaleza formativa de las tensiones teóricas permanecen desatendidas por una escritura legislativa. Claro está que estas cuestiones se extienden mucho más allá del trabajo de Gooptu y abarcan disposiciones más amplias de la erudición histórica y del conocimiento académico, que domina sin cesar nuestros mundos polutos. No prometen un fácil exorcismo.

Todo esto lleva a preguntarse sobre los vínculos entre teoría e historia; específicamente sobre las orientaciones de Gooptu hacia propuestas teóricas y sus implicaciones más generales. Sin duda, los miembros de la profesión histórica tienen diferentes disposiciones respecto a los términos de la teoría. Algunos se entierran deliberadamente bajo su cobijo revelador, mientras que otros simplemente se sacuden su insoportable peso.

Algunos usan la teoría como instrumento para enmarcar positivamente el tema, pero casi siempre al principio de un recuento, mientras que otros intentan entretrejer sus consideraciones y disputas en la textura de las narraciones históricas. Algunos despliegan estratégicamente la teoría para argumentar en contra de alguien, mientras que otros eligen instrumentalmente las propuestas particulares que ofrece. Son atributos clave de esta última cúpula los que circunscriben el trabajo de Gooptu —entre las diversas permutaciones, y múltiples combinaciones que las actitudes hacia la teoría encuentran en la práctica real de escribir la historia, Gooptu selecciona y escoge declaraciones específicas: las de Nicholas Dirks sobre la rebeldía en el interior de lo ritual, y de Rosalind O’Hanlon sobre la particularidad de la práctica, por ejemplo— con cierta trascendencia en apoyo de sus análisis. Al mismo tiempo, como ya vimos, el libro simplemente regresa, una y otra vez, a nociones primordialistas y a asunciones esencialistas sobre autonomías subalternas y conciencia religiosa, que supuestamente sirven de cimiento a los escritos de los académicos de estudios sobre las clases subalternas y sus aliados, y las emplea como complemento para elaborar sus argumentos.

Estos protocolos conllevan profundas limitaciones. Para empezar, la crítica de Gooptu sobre los estudios de las clases subalternas, que recuerda con crudeza las discusiones del proyecto de hace bastante más de una década, no sólo no deja de ser exasperantemente familiar —y, bueno, repetitivo hasta el cansancio— sino que además es inadecuado e impreciso. Ahora bien, mi preferencia personal se inclina hacia entender las dos décadas de trabajo en el seno de los estudios sobre las clases subalternas como algo que implica un pasaje difícil y recusado a través del cual el proyecto se revela como una empresa intelectual, revisitando con frecuencia, y a veces reincorporando, muchas veces refundiendo sus presuposiciones constitutivas, sugiriendo nuevos caminos e insinuando callejones sin salida, deshaciéndose a sí mismo mientras aparenta hacerse. Pero no es necesario suscribir tal orientación —la cual podría parecer demasiado gnóstica para algunos y demasiado generosa para muchos— para admitir que los estudios sobre las clases subalternas han sufrido transformaciones críticas a través de

su largo recorrido. Al ignorar esencialmente este hecho, Gooptu confunde entre sí distintos momentos y prioridades dentro del proyecto, reificando (¿esencializando?) lo que parecen ser los “principios centrales” de los académicos de estudios sobre las clases subalternas; con ello no sólo resta importancia a las contribuciones que sus escritos anteriores habían hecho a las cuestiones de las clases subalternas y del nacionalismo, sino además ignora el repensar crítico del proyecto de sus propias propuestas anteriores relativas a la autonomía, a la comunidad y a la nación. En cuanto a las imprecisiones específicas, dos ejemplos: a pesar de un constante alegar lo contrario, en *La nación y sus fragmentos*, Partha Chaterjee ubica críticamente la entidad-concepto de comunidad *en el interior* de la modernidad, y sí, Peter van der Veer investiga el juego recíproco entre religión y nacionalismo en el sur de Asia, pero no: su tesis no es la de un excepcionalismo indio, ya que su esfuerzo más general es por cuestionar las asunciones *a priori* respecto a la separación innata entre religión y política, que son fundadoras en occidente. Ni estoy buscándole defectos a todo, ni defiendo simplemente proyectos académicos particulares; de hecho, si dirigimos nuestros pasos lejos tanto de la simple celebración como de la descalificación apresurada de los estudios sobre las clases subalternas que abundan en la academia, mi sugerencia es que una lectura ética de cualquier empresa intelectual requiere de combinar el imperativo de cuestionar cuidadosamente sus proposiciones con el impulso de afirmar críticamente sus posibilidades.

Esto da paso a mi última serie de puntos. Las críticas de Gooptu hacia sus adversarios intelectuales son demasiado severas, de tono y de propósito. Por ejemplo, a pesar de que el trabajo se inspira en análisis particulares de historiadores de las clases subalternas, se admite tan sólo que éstos son excepciones individuales a la generalidad de propósitos y naturaleza desatinados de su proyecto colectivo. Lo cual equivale a decir que Gooptu se muestra totalmente falta de generosidad respecto a las posibilidades que abren los estudios sobre las clases subalternas. Estas posibilidades subyacen, como se puede argumentar, a la creación del propio espacio habitado por el recuento de Gooptu. Esto es especialmente cierto cuando se trata de la con-

junción, en la obra, de orientaciones contrarias: por un lado, las predilecciones anteriores de la historiografía escolar de Cambridge, que insiste en la primacía de la élite en conformar los campos de la política y por lo tanto pone constantemente entre paréntesis a los subalternos en cuanto sujetos significativos de la historia; por el otro lado, las preocupaciones respecto a los estudios históricos de la política popular —a partir de la historia social de los pueblos trabajadores en la Inglaterra del siglo XIX hasta los recuentos de las clases subalternas en el subcontinente Indio— que marcan estos temas como algo importante para la erudición. Pero Gooptu no admite las condiciones de posibilidad de su estudio, ni tampoco lleva el incómodo entrelazamiento de énfasis contenciosos a comprensiones novedosas o a crisis productivas. En vez de ello, el libro llega a insinuar la imposible impecabilidad de sus orígenes y de sus objetivos, y sus esfuerzos contrarios descansan —y lo llevan al término siguiente, sustancialmente contenidos en él— en el conjuro de Gooptu de ese universal fundamental, la categoría de categorías: lo *político*.

Esgrimiendo argumentos en contra de la supuesta predilección de la religión y de la tradición por sus oponentes académicos, Gooptu vuelve a la noción de *política*, de la que asegura que se jugaba en diferentes idiomas: de religión y de casta, de comunidad y de nacionalismo. Mientras que el pintar la política en una tela vasta es una medida que se agradece, también trae a colación la pregunta de cómo se concibe la política o lo político en el libro. Sin entrar en la cuestión (epistemo)lógica de lo que *no es* la política de acuerdo con el trabajo de Gooptu, mi preocupación se centra en la manera en que la política aparece *a priori* en el libro: una cosa, un concepto, un proceso y una práctica que se dan por descontado, el fundamento siempre listo y el elemento del estudio y sus énfasis, que fundamenta por reflejo. Más aún, esta herramienta *a priori* ordena y orquesta, calibra y contiene los argumentos y afirmaciones del trabajo enrolando a los pobres y a sus líderes como los actores principalmente pragmáticos, con su variedad de respuestas a la dominación, sus acciones contra la autoridad, e incluso sus contradicciones que significan los mismísimos *objetos* de una conciencia exclusiva del historiador-analista. Esto está muy lejos de acia-

rar la situación de los pobres como *sujetos* de razones heterogéneas; nunca simplemente autónomos, siempre incrustados en el poder y en su productividad, y sin embargo críticamente distintivos por ello. Debería ser obvio que procedimientos como éste tienden a cerrar el campo de lo político en vez de abrirlo, ya que sus significados y texturas son subordinadas a las garantías del contexto histórico, a las certezas de un registro de archivo autorizado y, sobre todo, a la garantía misma de la política, concebida en el crisol de un sentido común que plantea problemas tanto epistemológicos como políticos. Esto socava los esfuerzos de Gooptu por establecer comprensiones no teleológicas de clase, identidad y nación, y su deseo de descubrir “intentos ontológicos [de los pobres] por imaginar el propio ser y su relación con el mundo y con los otros” (pág. 143). Más aún: aunque la casta, la religión y la comunidad aparecen en el trabajo como formas históricas cambiantes, su sustancia es sin embargo predicada exclusivamente a partir de la política, siendo que las medidas gemelas ponen en movimiento a estas categorías-entidades aunque, también de manera inadecuada, interrogan sus fáciles connotaciones. En suma, la postura opositora de Gooptu hacia un conjunto limitado de proposiciones teóricas, en cuanto el medio analítico principal y explícito para enmarcar sus prioridades y argumentos, está conectado con sus proyecciones *a priori* respecto a la política. Dichas proyecciones abarcan ampliamente las orientaciones correspondientes del libro hacia lo analítico y lo empírico, su desconfianza y timidez en lo relativo a método y concepto; todo lo cual significa que en este trabajo Gooptu circunscribe estrechamente sus cuestiones críticas, reflexiona de manera insuficiente en sus presuposiciones formativas, se niega a admitir los límites del recuento, y se aparta de los cabos sueltos de la historia, perdida como está en el revoltijo de sus detalles.

Son éstas palabras fuertes, comentarios afilados, pero no tienen la intención de señalar con el dedo, o de encasillar una iniciativa seria y erudita. Más bien las ofrezco como una medida de conversación inspirada. Enfrentar las cuestiones que plantea el trabajo de Gooptu, reflexionar en sus problemas y posibilidades es permanecer vigilante respecto a la fácil desenvoltura entre el reto de la erudición y la ardua tarea de la historiografía.

Es rechazar las seducciones de la tregua aparentemente difícil pero palpablemente confortable entre la práctica crítica de la historia y el tren cotidiano de los académicos. Existen muchas maneras de expresar gratitud crítica para con el estudio de Gooptu.

Traducción del inglés:
GABRIELA URANGA