

ARTÍCULO RESEÑA

¿CONOCES TU HISTORIA? REFLEXIONES SOBRE *ENGAGING SOUTH ASIAN RELIGIONS**

SAURABH DUBE

El Colegio de México

Si conoces tu historia, entonces sabrás de dónde vienes...

BOB MARLEY, "Buffalo Soldier"

Me encontraba en el lugar correcto, pero debe haber sido el momento incorrecto...

DR. JOHN, "Right Place, Wrong Time"

Algo está pasando, pero no sabe qué es. ¿O sí, Sr. Jones?

BOB DYLAN, "Ballad of a Thin Man"

No hay motivo para agitarse, dijo gentilmente el ladrón [al bufón...] Tú y yo hemos pasado por eso y sabemos que no es nuestro destino así que no hablemos con falsedades, se está haciendo tarde.

BOB DYLAN, "All Along the Watchtower"

Cristo, sabes que no es fácil.

JOHN LENNON, "The Ballad of John and Yoko"

*Quiero agradecer al Stellenbosch Institute for Advanced Study, Wallenberg Research Centre at Stellenbosch University (Marais Street, Stellenbosch 7600, Sudáfrica), por su apoyo académico.

Mathew N. Schmalz y Peter Gottschalk (eds.), *Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances*, Albany, State University of New York Press, 2011, 243 pp.

Hoy en día hay muchas afrentas en el ambiente. Un pequeño subconjunto de ellas concierne a la barrera que confronta a las representaciones académicas occidentales y de estilo occidental de la religión hindú y la cultura india. En estos tiempos de identidades en aumento, las contenciones no resultan sorprendentes. Lo que las hace escandalosas es su involucramiento en las afrentas de la nación y de Occidente:¹ en la primera, a través de agresivas forjaduras de religión-cultura nacional y, en el segundo, a través de constantes ficciones, o representaciones a la inversa, de la autoridad occidental. Antes de tales afirmaciones, varios académicos occidentales han deambulado en un estupor atolondrado, como el “Sr. Jones” de Bob Dylan, conscientes de que algo está pasando pero sin saber exactamente qué es, con sus mejores intenciones traicionadas por la furia inexplicable de otros. Asimismo, ha habido respuestas definidas, y algunas de las más sabias han seguido el espíritu existencialista y la sensibilidad epistemológica que ofreció el ladrón al bufón en “All Along the Watchtower” de Dylan. En conjunto, se encuentran en juego texturas, enredos y jirones de modernidad e identidad, de conocimiento académico y sus desencantos, que hay que desentrañar y analizar.

Engaging South Asian Religions: Boundaries, Appropriations, and Resistances, editado por Mathew N. Schmalz y Peter Gottschalk, nos lleva en esta dirección. En estructura y sustancia, el libro es moldeado por una serie de “controversias” públicas y “zonas de conflicto” putativas en el presente, donde a la vez interviene. Cabe destacar que estas controversias y zonas de conflicto se han definido tanto por el incesante clamor contemporáneo por la tradición, la cultura y la identidad como por las configuraciones académicas cambiantes de la historia, la religión y el poder. Al abordar con frecuencia las controversias y las zonas de conflicto explícitamente, y por momentos de

¹Una discusión más amplia de los escándalos del Occidente y la nación se encuentra en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

manera implícita, el volumen invita a pensar con detenimiento sus extensas implicaciones.

Al menos tres conjuntos de preocupaciones críticas están en juego. La primera implica temas de continuidad y ruptura entre regímenes precoloniales y el gobierno colonial en el subcontinente indio, que también lleva a un primer plano la dinámica entre la metrópolis y las márgenes, y entre el colonizador y el colonizado. En segundo lugar, siguiendo tales debates, se encuentran las cuestiones del lugar de las categorías occidentales en los entendimientos de los mundos no occidentales, que giran en torno de conceptos de sincretismo, feminismo e historicismo. Por último, y lo que más llama la atención, se encuentran temas cruciales de la agresiva recepción de trabajos académicos en el terreno que exploran, que subrayan el carácter contencioso y contradictorio de los mundos contemporáneos. En el siguiente recuento abordaré cada una de estas preocupaciones, según se expresan en *Engaging South Asian Religions*.

Cuestiones coloniales

En los últimos años ha habido un violento debate en el ámbito histórico-académico sobre la India colonial que revela una profunda división, con frecuencia enmarcada como una formidable línea de falla, entre concepciones de colonia e imperio que compiten. Aquí, escritos sobresalientes del siglo XVIII y principios del XIX en India que han corregido nuestra comprensión de este periodo, basan cuestiones de culturas coloniales principalmente en temas de formación estatal y procesos de economía política. No resulta sorprendente que estas obras puedan conferir una suerte de privilegio heurístico innato a las continuidades, en Estado y sociedad, entre los regímenes indios y el dominio colonial.² A la inversa, en una gran cantidad

² Por ejemplo: C. A. Bayly, *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997;

de obras innovadoras sobre los pasados indios —en el corazón de los estudios subalternos y el estudio académico poscolonial—, los términos de poder colonial suelen aparecer como propuestas inexpugnables de historia. De ello se deriva que tales obras puedan brindar una prerrogativa analítica previa a la introducción, por el dominio colonial, de rupturas putativas en la historia subcontinental.³

En *Engaging South Asian Religions*, el capítulo de Peter Gottschalk interviene en este debate con gran imaginación, y revela que los primeros argumentos insinúan la importancia de prestar atención a los atributos y los límites particulares de los procesos coloniales, mientras que los últimos anuncian la preponderancia de sondear las amplias estipulaciones y efectos del poder imperial.⁴ Gottschalk se concentra en las estrategias para recabar la información que se utilizó en el censo que emprendieron los británicos en India, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX. Aventurando una posición entre las extremas polaridades de continuidad y discontinuidad en tales modalidades entre los regímenes precoloniales y coloniales, argumenta: “si bien había algunas continuidades de categorías de identidad y estrategias para recabar información en la India británica, la completud de la matriz general de epistemologías interrelacionadas que brindaban tanto el contexto del conocer como las categorías que moldeaban su contenido, representan grandes desviaciones de las tradiciones previas en el sur de Asia”. En este sentido, el capítulo pone la mira en la mecánica misma de la clasificación, las técnicas de mapeo demográfico basadas en las ciencias naturales, desarrolladas en Europa, y las formaciones de epistemologías entrelazadas que reforzaron los resultados del censo en India. Así, Gottschalk desentraña

así como Norbert Peabody, “Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India”, *Comparative Studies of History and Society*, vol. 43, núm. 1, 2001, pp. 819-850.

³ Véase una discusión más amplia en Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

⁴ Para otros estudios que combinan ambos enfoques, véase, por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998; y Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

proféticamente la materia prima que conforma un paradigma, a la vez que se queda con las posibilidades productivas de las orientaciones contrarias a la colonia y el imperio en el estudio histórico-académico sobre el sur de Asia.

El capítulo de Gottschalk va más allá. Al referenciar la interacción entre regímenes metropolitanos de clasificación y esquemas imperiales de categorización subraya la importancia de comprender el “hogar” y la “colonia” como partes de un campo analítico mutuo.⁵ La importancia de la medida se confirma por el hecho de que tales pasos en el estudio académico sobre el sureste asiático se hayan emprendido apenas en años recientes.⁶

William Pinch lleva a cabo tareas relacionadas, de manera distintiva, en su vívida narrativa del cadáver, el carisma y la canonización de Francisco Javier. Su capítulo se articula implícitamente contra las proposiciones poscoloniales generalizadas que, tras *Orientalism* de Edward Said,⁷ con frecuencia otorgan una eficacia no desafiada al poder colonial y con ello socavan la capacidad agentiva de los colonizados en enredos entre los mundos occidentales y los no occidentales.⁸ Por

⁵ Por ejemplo, de Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991; *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992, y *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997. No obstante, como admite el mismo Gottschalk, sus exploraciones habrían sido más ricas si hubiera comparado explícitamente las modalidades del censo en India con las de Gran Bretaña.

⁶ Por ejemplo, Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Sudipta Sen, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*, Nueva York, Routledge, 2002; Sumathi Ramaswamy, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, University of California Press, 2004; Michael H. Fisher, *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600-1857*, Delhi, Permanent Black, 2004; Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Antoinette M. Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁷ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.

⁸ Una discusión más extensa sobre este tema se encuentra en Saurabh Dube, “Terms that Bind: Colony, Nation, Modernity”, en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 8-10.

una parte, Pinch descubre que el lugar de comunidades subalternas humildes en el sur de India influye en variados procesos de carisma y canonización; registra la forma en que sucesos aparentemente poco importantes en los confines más lejanos de las márgenes pueden influir en sucesos clave en el corazón mismo de la metrópoli. En un sentido relacionado, analiza los orígenes de las divisiones y las disensiones entre importantes actores europeos, según se manifiestan en estos patrones. Esa maniobra da un giro distintivo a las recientes discusiones sobre “tensiones del imperio”;⁹ en este caso, las controversias con lo que puede llamarse el imperio de Cristo. Juntos, estos dos capítulos anuncian la diversidad del estudio académico que marca los entendimientos de las religiones en el subcontinente, diversidad característica de *Engaging South Asian Religions* en su conjunto, y también apuntan a problemas más amplios de las contenciones y las conjunciones entre el conocimiento y el poder occidentales y los significados y las prácticas del sur de Asia.

Universales y particulares

La división entre las afirmaciones de universalidad de la teoría occidental y las atribuciones de particularidad a las religiones del sur de Asia forma precisamente el *locus* de las consideraciones críticas de Arvind Mandair sobre el conocimiento de los mundos y los mundos de conocimiento, desde el pensamiento de Hegel hasta la teoría poscolonial. Su capítulo pone en primer plano el escándalo de lo colonial y el ultraje del imperio. Sin timidez ni falta de espíritu, Mandair interpreta un recuento con actitud, al dar el importante paso para buscar penetrar en los protocolos de la filosofía europea a fin de desentrañar sus engaños constitutivos y sus limitaciones formativas. Mandair se centra principalmente en *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel, a la vez que retoma consideraciones de otras corrientes de conocimiento occidental sobre “fenómenos índi-

⁹ Cooper y Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, *op. cit.*

cos”, para desnudar los mapas jerárquicos, en el pensamiento “historicista”, del tiempo y el espacio, de Europa e India, y de la filosofía y la religión.

El capítulo de Mandair contiene un amplio material de reflexión, no sólo en sus densas descripciones sino también en sus muchas digresiones; todas, parte de una pieza compleja que progresa con rapidez y logra mucho. Los problemas van desde la “negación de contemporaneidad”¹⁰ entre las religiones índicas y la historia europea hasta los requisitos de reconfigurar lo universal y lo particular en nuestro propio presente. Al mismo tiempo, los procedimientos de Mandair plantean preguntas clave sobre las críticas poscoloniales de Occidente y de Europa, del conocimiento y el poder. Aquí subrayo algunos de estos problemas por medio de un poco de conversación animada.

Comenzaré con el despliegue de “historicismo” de Mandair, un eje de su capítulo. Derivado de los influyentes argumentos de Dipesh Chakrabarty,¹¹ el uso que hace Mandair de la categoría a la vez es demasiado amplio y demasiado circunscrito, por lo que está marcado por ambigüedades y contradicciones, entre las cuales algunas son productivas, pero otras no tanto. Para comenzar, conforme las más recientes críticas del historicismo, Mandair no registra sus prolongadas genealogías y usos definidos en la historiografía y la filosofía. Por supuesto, admito que desde un inicio la falta de consenso caracteriza a esta noción, muy debatida y expresada en diversas maneras. Al mismo tiempo, me refiero a discusiones sobre el historicismo, según lo que entraña la práctica filosófica e histórica —por ejemplo, de Vico, Herder y Hamman— que adquirió manifestaciones diversas pero agudas durante el siglo XIX, cuando se inventó el término. Tales expresiones de historicismo se desplegaron de diversas maneras: el principio de la individualidad (aunque con frecuencia buscaron una historia universal); críticas de una razón abstracta y expansiva, así como del “prejuicio de los filósofos de que en algún sentido espiritual los conceptos precedían a las palabras”; reafirmaciones de la centralidad de la lengua

¹⁰ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

¹¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

y la experiencia histórica, y agudas inclinaciones hacia los entendimientos hermenéuticos, a diferencia de los analíticos;¹² es decir, también formaciones definidas e insinuaciones discretas de lo que Isaiah Berlin¹³ ha descrito notablemente como la “Contrailustración”, “el gran río del romanticismo” que corrió del siglo XVIII al XIX, cuyas aguas también se derramaron a los tiempos y los terrenos que han venido después.

Se encuentra en juego mucho más que objeciones terminológicas sobre la palabra y la categoría del historicismo; de hecho, la singular interpretación del historicismo de Mandair forma parte de una tendencia, más extensa, a soslayar las distinciones críticas, y no meramente las diferencias empíricas, en las tradiciones occidentales del conocimiento y el saber. Por un lado, esto elimina la forma en que algunos de los procedimientos clave, que Mandair defiende, comparten características con esta otra declaración del historicismo moderno de las propensiones hermenéuticas y su interrogación de los elaborados protocolos de una razón interminablemente analítica. Por otro lado, impulsa a Mandair a hacer afirmaciones toscas sobre que el conocimiento occidental ya es el mismo —y las tradiciones del sur de Asia siempre son diferentes—, en una forma en que el colonialismo, la cristiandad, la raza, el historicismo y el nacionalismo en Occidente se equiparan entre sí y se vuelven en contra el uno del otro, tendenciosa y tautológicamente. En conjunto, todo ello pisotea los intentos de sondear prudentemente la dinámica de largo alcance entre la ilustración y el imperio, la razón y la raza, la modernidad y el colonialismo, y, de hecho, entre marcos historicistas y esquemas desarrollistas, lo que también deja entrever el propio interés de Mandair sobre la entrada cautelosa a los protocolos del pensamiento europeo.

En realidad, esto no es todo. Al asumir que el historicismo se encuentra en formas *a priori*, Mandair analiza con detenimiento sus diferencias frente a las formulaciones de Chakrabarty sobre la cuestión. Éstas dependen de la interesante exploración de

¹² Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 247.

¹³ Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24.

Mandair sobre cómo el historicismo en realidad, se basa en una negación de la historia, que él respalda en su sentido estricto, y en cierta medida contrasta con la lectura de Chakrabarty¹⁴ sobre el pensamiento historicista *contra* los mundos de vida heterogéneos, en los que la práctica histórica nunca puede escapar completamente a las presuposiciones desarrollistas. También es lógico que la distinción de Chakrabarty entre las orientaciones analíticas y las disposiciones hermenéuticas adquiera preponderancia en el capítulo, aunque Mandair no plantea el tema conscientemente.¹⁵ En la práctica, Mandair combina tretas consistentes en desenmascarar mordazmente la ideología y sus mundos, o el impulso analítico, con procedimientos de prestar atención cuidadosa a las características constitutivas del conocimiento y sus universos, o el imperativo hermenéutico.¹⁶ Hay ambigüedades y silencios productivos que nos invitan a seguir reflexionando sobre su lugar y su presencia en el capítulo y el libro;¹⁷ de hecho, a pesar de las palabras en ocasiones bruscas,

¹⁴ Véase de Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, op. cit., y *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

¹⁵ Todo ello conlleva amplias implicaciones, y más adelante se discutirán las distinciones entre los procedimientos analíticos y los hermenéuticos, por ejemplo.

¹⁶ Las orientaciones analíticas también se conocen como racionalistas y progresivistas. Privilegian la capacidad de la razón, al buscar recrear el mundo a su imagen. Estas orientaciones han emergido con frecuencia unidas al modelo analítico: “el analítico (*análisis* es un término básicamente matemático y lógico) requiere la selección y el aislamiento de los factores, políticos o económicos [...a los que es] dado un estatus explicativo privilegiado”. En contraste, el modelo hermenéutico ha implicado la “interpretación de la analogía de leer un texto en su totalidad literaria y filológica (a diferencia del análisis lógico)” tratando a la historia misma como “un asunto no de ver, como sucedería con la tradición y la etimología, sino de leer, descifrar e interpretar”. Los protocolos hermenéuticos a menudo se han vinculado a expresiones de historicismo (Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, op. cit., pp. 247, 262). Cuando menos durante los últimos dos siglos, en las humanidades inspiradas socialmente y las ciencias sociales con inflexión humanística, lo analítico y lo hermenéutico han encontrado varias combinaciones, un término que por sí mismo implica diferentes discusiones (p. ej., Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, op. cit.; y de Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, op. cit., y *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010).

¹⁷ Permitaseme proporcionar sólo un ejemplo de cada una de dichas orientaciones contrarias y sus entrecruzamientos, que también sustentan parcialmente mis anteriores comentarios y críticas a los argumentos de Mandair. El impulso hermenéutico se manifiesta a sí mismo cuando, siguiendo a Wilhelm Halbfass (*India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988), Mandair

ha sido con un espíritu genuino de investigación cautelosa, más que con una intención obstinada de señalar con el dedo y pronunciar apelativos, que he intentado abrir los términos y las texturas de los argumentos e intereses de Mandair, en registros críticos relacionados pero distintos.

No hay resoluciones fáciles a las cuestiones de las categorías, a pesar de propuestas que cómoda, o incómodamente, se deslizan detrás de sus afirmaciones expansivas y simplemente, o con ansiedad, se sacuden su insoportable carga. Dicho de otra forma, resulta útil considerar los requisitos de analizar la *incompetencia* y la *indispensabilidad* simultáneas de las categorías (y de las teorías, los universales y los particulares).¹⁸ En cuanto a

reconoce cómo “los materiales indológicos recién descubiertos afectaron los entendimientos europeos de la filosofía, la historia de la filosofía y, más directamente, la relación entre la religión y la filosofía”. Aquí, él no asume *a priori* un conocimiento occidental unificado, sino que sugiere la importancia de hacer ver la trascendencia emergente de la indología, y de India y el Oriente, para el discurso fracturado del pensamiento europeo. Por el contrario, la evacuación de los detalles y la extirpación de la prudencia como parte de las imposiciones analíticas y las críticas apresuradas aparece en las continuas elisiones de Mandair entre el pensamiento europeo y el conocimiento colonial, y entre el nacionalismo continental y el imperialismo en el siglo XIX, para soslayar intencionalmente sus distinciones y líneas de falla. Por último, el entrecruzamiento de estos impulsos se hace evidente en la discusión del capítulo del “desagrado” de Hegel “[cuando se] confrontó por la posibilidad de una *coincidencia* entre el origen de la religión en India y el origen de la historia” [itálicas en el original].

¹⁸ Resulta significativo que mientras que *Paradigms in Practice* muestra la imbricación de procedimientos hermenéuticos y analíticos, la mayoría de sus capítulos afirman que se basan principalmente en modalidades crítico-analíticas. Esto debería quedar claro por la discusión siguiente, en la que también indico la importancia de pensar a fondo en tales tensiones. Ahora el punto es que estos intereses, ya sean como crítica o como autodescripción, tienden a subenunciar las diferencias en las tradiciones occidentales modernas de conocimiento y saber. Así, al escribir sobre los impulsos hacia la creación de fronteras en la construcción del conocimiento, como editores, Gottschalk y Schmalz subrayan los protocolos analíticos, e incluso naturalistas, con lo que minimizan el trazo definido de fronteras como parte de las propensiones hermenéuticas y humanistas. Asimismo, cabe considerar la mención aprobatoria que hace Mandair sobre Naoki Sakai (*Translation and Subjectivity: Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997) acerca de la distinción entre *humanitas* (Occidente) y *anthropos* (el resto) y las transformaciones de teorías a través de sus efectos prácticos cuando se llevan a cabo en *otros* sitios. Mandair (y Sakai) pasa por alto, en primera instancia, que en el conocimiento antropológico —como ha mostrado G. Stocking, Jr. (*The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p. 347), por ejemplo— el universalismo del *anthropos* (o la tradición de la Ilustración) contrasta con el diversalismo del *ethnos* (o la tradición romántica), y, en el segundo caso, que ha habido *otros* sitios en el conocimiento europeo.

Engaging South Asian Religions, ejemplos de tres de sus capítulos deben ser suficientes para esbozar tales problemas.

El viaje de Sufia Uddin a los patrones diversos pero sobrepuestos de adoración a la diosa Bonbibi entre los musulmanes y los hindúes en la región de Sundarbans, atraviesa un exuberante terreno de leyenda y ritual, desdibujando las fronteras de nación y religión. No obstante, el capítulo también sale un poco del atolladero cuando decide tocar la categoría del “sincretismo” como el modelo primario de su organización analítica. Ahora, Sufia Uddin está lejos de ser obcecado en su crítica, pues plantea más bien la cuestión clave de que en el proceso ritual y religioso, así como en la práctica lingüística, cultural e histórica, lo sobresaliente no es la mera *identidad* de una forma social que se utiliza sino sus expresiones y apropiaciones, enunciaci-ones y representaciones *diferenciales*. (Bakhtin planteó con gran elocuencia este punto hace muchas décadas, pero sin los residuos funcionalistas de la formulación de Ralph Nicholas que subraya Sufia Uddin.) Al mismo tiempo, la denigración de Sufia Uddin contra la categoría se desliza incómodamente de un registro al otro, desde cómo el sincretismo implica una “mezcla inadecuada” de elementos discretos, lo que resulta en un producto no auténtico, hasta las distinciones heredadas entre un mundo islámico premoderno muy cerrado y un mundo moderno abierto dinámicamente, que hoy invitan a una mayor responsabilidad del tema por parte de la academia para con su objeto de estudio.

Pero más allá del mundo académico occidental, especialmente en los marcos nacionalistas y social-científicos en India, el sincretismo no ha significado una mezcla inadecuada, sino una combinación eficaz de tradiciones populares, las invocaciones zalameras de la noción que se utilizan como un testimonio *a priori* del latente secularismo de la historia subcontinental, que disfraza la diferencia crítica a través de afirmaciones de similitud histórica.¹⁹ Y también durante varios siglos el islam ha estado marcado por el dinamismo y el diálogo, o los “involucramientos discursivos con fuereños”, incluido el carácter cosmopolita

¹⁹ Shahid Amin, “On Retelling the Muslim Conquest of North India”, en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 24-43.

de los imperios islámicos. Sobre todo, la crítica de Sufia Uddin se basa principalmente en un estratagema generalizado que argumenta contra la *incompetencia* de las categorías y las teorías; en este caso, del sincretismo que promueve “un entendimiento impreciso de las acciones religiosas bajo observación”, siempre utilizando tal crítica como su mecanismo enmarcador fundamental y formativo y minimizando la *indispensabilidad* de la teoría y el concepto.

Las cuestiones de las categorías reciben un giro distintivo en la imaginativa digresión de Liz Wilson sobre la vida y la muerte de Mahajapati Gotami, la tía y madre adoptiva del Buda. Una preocupación crucial recorre y apuntala su capítulo, que implica preguntas clave: ¿Cual es el lugar de los conceptos y las lecturas feministas para entender las significaciones de la milagrosa figura de Mahajapati Gotami? ¿Acaso ella es sólo la más cabal de las parientas del Buda, atrapada en las redes de un patriarcado emergente de colectividad budista temprana, o una asombrosa protagonista por derecho propio, a la par con su sobrino o incluso adelantada a él, dentro de los énfasis igualitarios del canon budista? Con empatía innata, Wilson evoca las distinciones de ser Mahajapati Gotami. De manera convincente, el capítulo delinea la preponderancia de los marcos feministas en la divulgación de los patrones patriarcales que calibran y contienen la distinguida muerte de este extraordinario personaje.²⁰ Para Wilson, los temas no deben plantearse simplemente en términos de uno o lo otro, y subraya la importancia de la *indispensabilidad*, más que la *incompetencia*, de las categorías en la tarea del entendimiento crítico.

Sin embargo, la precisa nitidez y la exacta simetría de las formulaciones de Wilson me dejan un poco incómodo con mis propias preguntas. ¿El emprendimiento académico debe sólo *explicar* o también *aprender*? Es indispensable una mirada crítica para la labor de comprender, pero ¿cuáles son sus *incompe-*

²⁰ Mi evocación de tales indispensabilidad e incompetencia simultáneas retoma formulaciones de Chakrabarty (*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, op. cit.; también Saurabh Dube, “Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty”, en Saurabh Dube [ed.], *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 859-868), pero amplía su rango de acción.

tencias al tender hacia la interpretación de Gotami y de las redes que la estructuran como *objetos*? ¿Acaso estos objetos no se visualizan y se enmarcan en el espejo de la conciencia, las preocupaciones y la razón un tanto singulares (yo mismo) del académico-analista? ¿Cómo puede una mirada crítica (y, para tal caso, una aprehensión cuidadosa) volverse parte de los asuntos del entendimiento? ¿Es posible abordar a Gotami y los mundos que la cobijan como sujetos, como sujetos moldeados en los crisoles de las preocupaciones, las conciencias y las razones heterogéneas (otro diferente), de todas las cuales hay lecciones que aprender en nuestros propios mundos, para nuestras propias palabras?

Parte del espíritu que señalo se insinúa en el capítulo de Mathew Schmalz en este volumen, un profético retrato de paradigmas, patrones, prácticas y percepciones —que implican apropiaciones, ansiedades, ambigüedades y ambivalencias— presentes en el corazón del catolicismo carismático del norte de India y sus rebosantes asambleas de creyentes recalcitrantes e hindúes marginales. En las manos hermenéuticas de Schmalz (y, si se me permite, a través de sus marcos fenomenológicos), la indispensabilidad y la *incompetencia* simultáneas de las categorías asumen propósitos particulares y adquieren una fuerza formativa y una gravedad tangible. Aquí, las fronteras y las creencias, las preocupaciones y los conceptos, los deseos y las acciones, los héroes y los herejes, las vidas y los medios de vida, los símbolos y las historias, los textos y las texturas, las víctimas y los victimarios, las palabras y los mundos parecen unirse sólo para caer en pedazos y reaparecer renovados, subrayando pero desdibujando, reteniendo pero transformando las distinciones que caracterizan los terrenos cotidianos y sus entendimientos académicos.

Estoy consciente de que muchos lectores podrían encontrar que mi lectura, y algunos de ellos la escritura de Schmalz, sigue un orden poco común, incluso de naturaleza gnóstica; sin embargo, ahí radica precisamente la fortaleza de su capítulo: en el análisis cuidadoso y crítico de las expresiones urgentes y las manifestaciones multifacéticas del actor y la acción, del agente y la agentividad, de la alienación y la autonomía, y del predicador y el practicante como parte de configuraciones cambiantes de

la fe y la libertad, de la encarnación y la autoridad, y de los mundos sociales y sus densas representaciones. Queda claro que todo ello está lejos de un flujo celebratorio, un pastiche y una superficie estéticas abstractas como constituyentes de una valerosa nueva era de persuasión posmoderna, una estética que expresa disposiciones perdurables y peligrosas, desencarnadas y desencarnantes, que rondan en el presente. Más bien, Schmalz ofrece una interpretación cautelosa y un prudente sondeo de las fes y las ficciones de los sujetos de la modernidad, cuyos significados y prácticas revelan las contradicciones, las contenciones y las contingencias que caracterizan a los procesos de la modernidad.²¹

De diferentes maneras, los capítulos que he estado discutiendo plantean preguntas sobre lo universal y lo particular. Desde luego, Arvind Mandair aborda el tema directamente con la siguiente pregunta: “¿Puede el tema de la religión en el sur de Asia, que normalmente se considera un particular, verse como algo [*sic*] que comparte activamente en lo universal?”. Por su parte, Sufia Uddin privilegia la integridad y la particularidad de las prácticas religiosas (en torno de Bonbibí) contra las afirmaciones expansivas y universalizantes de categorías tendenciosas (como el sincretismo). Liz Wilson sugiere que en lugar de permanecer dentro de los confines de las lógicas y los vocabularios internos de las tradiciones religiosas, para aprehenderlas verdaderamente también es necesario abrir sus dimensiones particulares a través de perspectivas más amplias, críticas e implícitamente universales. Asimismo, me parece que Matthew Schmalz solicita que reconsideremos exactamente qué es lo universal y qué lo particular en el entendimiento de los mundos sociales.

Ahora procederé a plantear consideraciones muy breves sobre lo universal y lo particular. Por un lado, estoy profundamente consciente de las limitaciones de las estrategias que buscan la resolución de cuestiones críticas tratándolas como problemas que conllevan soluciones establecidas; por el otro, mantengo en mente las formas en que nuestros propios esfuer-

²¹ Véase, por ejemplo, Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, *op. cit.*

zos por repensar lo universal y lo particular pueden terminar replicando el significado anterior que tenían dichos términos y sus relaciones, como en el caso de Mandair, por ejemplo, quien asume que lo universal ya se encuentra ahí y que entonces los “cuerpos índicos y europeos participan” de ello. Las consideraciones se derivan de lo que en otros textos²² he llamado “una historia sin garantía”. Los protocolos de una historia sin garantía sugieren discretas disposiciones, no sólo hacia lo universal y lo particular, sino también hacia los mundos sociales y sus entendimientos académicos.

Aquí no hay una simple denigración de lo universal, ni una defensa *a priori* de lo particular; más bien, las orientaciones y los procedimientos que están en juego dependen de una atención cercana a las implicaciones compartidas y las producciones mutuas de lo universal y lo particular, sus exclusiones fundadoras y sus contradicciones constitutivas, su presencia penetrante y sus reivindicaciones urgentes. Precisamente, tales medidas implican consideraciones cuidadosas de categorías analíticas de una persuasión académica al conjuntarlas con las configuraciones cotidianas de estas entidades, los términos demandantes de los mundos ordinarios; al hacerlo no privilegian a una (las categorías académicas) ni celebran a la otra (las concepciones cotidianas), sino que despliegan ambas con cautela en vista de sus expresiones críticas. Estas densas delineaciones de lo analítico y lo cotidiano también me llevan al último conjunto de controversias y zonas de conflicto (y escándalos y escaramuzas) que abordaré en este epílogo.

La muerte del autor

Hay diferentes representaciones de la muerte del autor en *Engaging South Asian Religions*, incluidas la disolución y la reificación simultáneas de la intención y el propósito del autor, cuando las preocupaciones del investigador encuentran su camino entre los intereses de otras comunidades de lectores y recalcitrantes, tamizadas por ellos mismos; se extienden a lla-

²² *Idem.*

mamientos al asesinato del autor, una amenaza física y epistemológica a la persona y el ser del académico. Todo ello se explica claramente en los capítulos de Shahzad Bashir, James Laine y Paul Courtright en este volumen.

Con un buen juicio inherente y una decorosa honestidad, en un estilo accesible y una prosa esculpida, Bashir clasifica y desnuda las diferencias de interés y expectativa que las agendas académicas y las preocupaciones de los creyentes ejercen sobre el sujeto de investigación. En el caso que nos ocupa, el sujeto es el místico, del siglo xv, Muhammad Nurbaksh, pero también los contemporáneos nurbakshis, atrapados en conductos de contención y conflicto en Baltistán, así como el mismo Bashir. Lejos de esas formas sumamente irritantes de “reflexividad” autocontemplativa, y con frecuencia puntillosa, que durante algún tiempo estuvieron muy en boga en la antropología y las disciplinas etnográficas, y con una profunda perspectiva y gallardía, Shahzad Bashir entra y sale hoy de sus encuentros y enredos con nurbakshis. El resultado es un elegante retrato, un lúcido recuento de una comunidad y sus resquebrajaduras, de un investigador cuyas certidumbres se desbaratan por nuevas dudas, y de las honestas colaboraciones y humanas confrontaciones entre estos mundos.

Al pasar de los distantes altos de Baltistán a las ricas pasturas de las diásporas hindúes en Estados Unidos y los quebradizos terrenos de las estrategias políticas en el oeste y el norte de India, las confrontaciones adquieren un matiz oscuro, un aspecto peligroso;²³ sucede cuando el libro de Paul Courtright sobre Ganesha no sólo recibe críticas en Internet, sino que se busca prohibirlo, y hay intentos de evitar que él dicte cátedra sobre hinduismo en la Universidad Emory; sucede como parte del revuelo y el estruendo que causó el trabajo de James Laine sobre Shivaji, su posterior prohibición y los infortunados antece-

²³ Sin embargo, debo confesar que me molesta que Wilson registre como “feministas” los pronunciamientos británicos sobre la femineidad subcontinental en India colonial. Cuando se expresa en registros tan rimbombantes, ¿el concepto de “feminismo” retiene valor alguno? ¿Qué debemos entender de la mordaz sugerencia de Gayatri Spivak de que tales revelaciones imperiales sobre el sentido de la personalidad india con género implicaban a “hombres blancos que salvaban a las mujeres morenas de los hombres morenos”? Es importante mantener la cautela crítica para un entendimiento prudente.

dentes y secuelas de estos sucesos, incluidas la quema de libros y la golpiza que se propinó a un académico en Pune. Y cuando tanto Courtright como Laine reciben amenazas de muerte, las confrontaciones adquieren un atributo diabólico, una fuerza detonadora. Los académicos relatan hábilmente estas controversias públicas en su vorágine. De las dos, la relativa a Courtright, a sus colegas, críticos y enemigos, es más conocida en Norteamérica, y la que involucró a Laine, a sus amigos, detractores y adversarios, se ha visto por todo el mundo. Si bien ambas son infortunadas, ninguna de ellas insinúa sólo una ocurrencia excepcional; más bien, ambas proveen mucho material para pensar detenidamente en las contenciones contemporáneas de identidad y estudio académico bajo los regímenes asertivos de una modernidad asediada.

Una profunda ironía que involucra al pasado en nuestro presente depende de estos terrenos y los acerca.²⁴ La ironía consiste en que precisamente en el momento en que los procedimientos formativos de la escritura de la historia disciplinaria se han convertido en objeto de un escrutinio abrazador en la academia, las reivindicaciones de la herencia y la historia se transforman en cuestiones combustibles y temas ardorosos en los mundos más extensos de los ciudadanos y los sujetos del gobierno moderno: regímenes contemporáneos de Estado y nación, de raza y razón, de mayoría y minoría, de comunidad y género, y de etnicidad e identidad. Por supuesto, también se hacían anteriormente insistentes demandas a la historia, así como críticas indagatorias de la escritura académica de la historia. Ello tiene que ver con las contradicciones y las contenciones de la modernidad, sobre todo la forma en que los procesos de la modernidad infunden una preponderancia específica, pero enorme, a las categorías-entidades de tradición y cultura, de comunidad e identidad; en una palabra, la materia misma de la

²⁴ En cuanto al tema de las confrontaciones, me pregunto por qué la última sección del libro se titula "Resistencias". Podría haber sido mejor llamarla "Confrontaciones", sobre todo porque entre los argumentos del editor y las discusiones del colaborador existen tantas brechas en cuanto al término "resistencia" y sus significados, que al menos yo decidí sencillamente olvidar la noción del todo. En una línea similar, habría preferido que la segunda sección, llamada "Apropiaciones", se denominara "Enredos", sólo para que conste.

herencia y la historia.²⁵ No resulta sorprendente que las enunciaciones y los derechos del pasado hayan cobrado importancia, incluso una importancia monstruosa, en los proyectos modernos centrados a la vez en la división y la unidad, desde los fascismos y los genocidios a los nacionalismos anticoloniales y los emprendimientos de las minorías. Se trata de una tremenda “arrogancia contemporánea” que exagera la singularidad de nuestra época.²⁶

No obstante, las reivindicaciones del pasado y los clamores por él han adquirido al mismo tiempo una enorme urgencia en nuestro presente. Considérese el hecho de que actualmente términos como cultura, identidad y tradición se están convirtiendo, con mayor fuerza, en algo más que recursos intelectuales; ahora, más bien, se ven cada vez más aferrados por sus objetos de análisis: las personas mismas que los conceptos alguna vez sólo se propusieron analizar y describir. Desde comunidades indígenas empobrecidas hasta ricas poblaciones inmigrantes y diversos militantes religiosos en el mundo en general; aquí hay sujetos que con gran fervor han reivindicado la tradición, la identidad y la cultura, expresándolos de maneras intrigantes, muchas veces viviendo y muriendo en nombre de dichas categorías y entidades. El punto es que las demandas del pasado han sido fundamentales para tales procedimientos, aunque haya sido de formas innatamente diferentes. No sorprende que las representaciones de la historia comúnmente encuentren configuraciones cambiantes pero sobresalientes, como territorio desafiado, recurso ambivalente, motivo presto y veracidad establecida, en los discursos públicos. Del cuarto al quinto mundo, no es posible volver la espalda al pasado, no se puede simplemente sacudir el peso de la historia, todo lo cual subrayan Laine, Courtright y Bashir en sus capítulos.

Es decir que las afirmaciones insistentes y opuestas sobre la historia aquí y ahora apuntan algo específico sobre los mundos contemporáneos. Las demandas insistentes sobre el pasado, incluidas especialmente expresiones crecientes de tradición, cultura e identidad, están lejos de ser patrones primordiales o

²⁵ Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, op. cit.

²⁶ Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, op. cit., p. 840.

residuos recalcitrantes que los procesos modernos y mundiales de capital y consumo, de razón y de nación y de Estado y ciudadanía no han podido abatir; más bien, la presencia penetrante de dichos conceptos y recursos indica su renovada prominencia en los esquemas de modernidad. Tales esquemas y prominencia hoy son expresados aún más por sujetos históricos de diferentes creencias, desde los inmigrantes hindúes privilegiados en Norteamérica hasta los ideólogos maratha que se encuentran en condiciones difíciles en el oeste de India, según manifiestan en el campo la modernidad y la historia, el Occidente y la nación, la tradición y la globalización, y la política cultural y las culturas políticas, en espacios cotidianos y sitios públicos. Para reiterar, puede ser que nada de esto sea enteramente nuevo, pero ha asumido una exigencia exponencial en la actualidad. Así, aquí operan nada menos que manifestaciones definidas y expresiones críticas de las configuraciones y las consecuencias de la modernidad, como ideal e ideología y como proceso e historia.²⁷

Antes de tales preguntas, y abordados de esta forma, los escándalos y las luchas que describen Laine y Courtright tienen una importancia e implicaciones críticas inmensas. Quisiera sugerir que las afrentas en sus recuentos llevan a un primer plano la importancia de permanecer con lo que está en juego en las representaciones reales y las dimensiones definidas de los procesos de largo alcance, y los patrones aparentemente intransigentes, que se relataron anteriormente, y de analizarlo a fondo. A continuación indicaré dos temas amplios relacionados.

Primero, el filósofo político William Connolly²⁸ ha apuntado a la intensificación en el presente de una tensión subterránea que durante mucho tiempo ha residido en el núcleo de las democracias pluralistas modernas. Dicha tensión es inherente a cómo tales entidades políticas, como indica Stephen White en

²⁷ En Saurabh Dube, "Series Editor's Foreword", en David Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, pp. viii-xix, planteé las preguntas que se abordan en los siguientes tres párrafos.

²⁸ William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; véase también *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

su discusión sobre las ideas de Connolly, “por su propia naturaleza experimentan una fricción entre el imperativo de proteger las condiciones económicas y culturales de la distribución de identidades que existen en cualquier momento determinado, por una parte, y el imperativo de la apertura a la emergencia de nuevas identidades, por la otra”.²⁹ Ahora, lo que sucede en las condiciones contemporáneas de “modernidad tardía” es que esta tensión se intensifica, lo que lleva a dos respuestas simultáneas, implacables y opuestas: una aceleración hacia una mayor “*pluralización* cultural” y, por otro lado, una “*fundamentalización* cada vez más agresiva de las identidades existentes”.³⁰

Los materiales de los capítulos de Courtright y Laine nos invitan a considerar crítica y cuidadosamente los impulsos de la pluralización y la fundamentalización de las identidades. Ellos nos piden que preguntemos y exploremos cómo tales entornos involucran a la vez al Estado y sus sujetos, a la nación y sus representaciones, a la política y sus electores, a la cultura y sus defensores, y a la “minoría modelo” (la diáspora de hindúes privilegiados en Estados Unidos) y los subordinados ciudadanos (los ideólogos maratha en India occidental). Además, todo ello implica atención a las representaciones sobre el terreno de los imperativos de las “democracias pluralistas modernas”, que ahora no sólo se visualizan en la similitud limitada y la experiencia exclusiva de un Occidente abstracto, sino que se localizan en términos de sus expresiones heterogéneas y sus expresiones heterotemporales, características de la modernidad (las modernidades) como fenómenos mundiales. En tales ámbitos discretos pero sobrepuestos, que dividen pero conjuntan representaciones occidentales y contenciones del sur de Asia, también se encuentran pronunciamientos particulares sobre el pasado en el presente.³¹

Ello me lleva al segundo tema. Las reflexiones recientes sobre la naturaleza de la historia han revelado que las formas

²⁹ Stephen White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 120.

³⁰ Connolly, *The Ethos of Pluralization*, op. cit., pp. 97, 100; itálicas en el original.

³¹ En Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, op. cit.; “Anthropology, History, Historical Anthropology”, op. cit., y *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, op. cit., se encuentran discusiones detalladas de estos temas.

de conciencia histórica varían en sus grados y modalidades de elaboración simbólica, sus propensiones y facilidades para permear múltiples contextos, y sus capacidades y aptitudes para capturar las imaginaciones de los protagonistas y los sujetos. Asimismo, durante mucho tiempo se ha registrado que la historia no existe meramente como un conjunto de sucesos y procesos, sino que además conforma un recurso persistentemente negociado y una fuente constantemente desafiada en el corazón de las configuraciones cambiantes de los mundos sociales en el pasado y el presente.³² Juntos, tales énfasis subrayan el carácter variable y mutable de los contornos y la conciencia de la historia, así como sus imperativos homogeneizantes y totalizantes, cuestiones que he discutido en detalle en otros textos.³³ El punto ahora es que estos atributos de la historia y esta conciencia histórica requieren una reconsideración a través de la presencia penetrante de aseveraciones de identidad, reivindicaciones de cultura e intereses sobre el pasado, y también proveen medios para comprenderla. Esto incluye el poderoso impulso de los debates y las desavenencias que relatan Courtright y Laine.

Asimismo, parte de tales configuraciones implica que debemos tocar el tan llevado y traído asunto de las representaciones académicas y sus refutaciones comunes concernientes a la sexualidad en la cultura y la historia. Recordemos que tanto Courtright como Laine recibieron ataques en diversas maneras y desde diferentes cuarteles por haber abordado temas sexuales, el primero por plantear la envidia sexual de Ganesh hacia su padre, Shiva, y el segundo por cuestionar aparentemente la paternidad de Shivaji. Aquí aparece algo más que la moralidad anacrónica (victoriana) de los hindúes modernos (de clase media), como sugiere Courtright, o que un autor piense temas completamente “impensables”, precisamente porque es un “fuereño”, según afirma Laine. El lugar de ello, los argumentos de estos autores descosieron de manera crucial hebras sensibles de telas rutinarias, cosidas diligentemente y tejidas con cuidado para mostrar su ausencia de costuras. Los

³² Retomando a Connolly (*The Ethos of Pluralization*, *op. cit.*), tales sitios abren espacios a la reflexión política, ética y ontológica.

³³ Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, *op. cit.*

actos de descoser sirvieron no sólo para rasgar estas superficies creadas, aparentemente tersas, sino también para revelar lo que yo llamaría las *ansiedades cotidianas de la intimidad pública*, que involucran las texturas ya harapientas de tales tejidos. En los casos que nos ocupan, las ansiedades cotidianas de la intimidad pública dependían de la sexualidad detrás de las divinidades y los héroes, desde la incomodidad por los aspectos con frecuencia irrefrenablemente sexuales de las deidades hindúes hasta el miedo por los secretos sexuales que rodean a protagonistas heroicos, aspectos y secretos que se encuentran sumergidos incómodamente bajo la superficie pero que luchan incansablemente por salir a ella.³⁴ ¿Algo de esto ayuda a explicar, al menos en parte, no sólo por qué sino también cómo es que ciertas afirmaciones de Courtright y Laine llegaron a aprehenderse como indirectas o insinuaciones, lo que engendró violentas respuestas?

Al hablar de la muerte del autor, y con completa empatía ante las pruebas, las tribulaciones, el dolor y el sufrimiento de Laine y Courtright por las injurias y las amenazas que han enfrentado, no sólo intelectualizo en el presente.³⁵ A la vez, confieso haber cometido actos menores de fratricidio amistoso contra sus intereses como autores, por lo que me permitiré terminar con una más de tales pequeñas subversiones. Laine concluye que “la afrenta, de la derecha a la izquierda, desde dentro o desde fuera, de Oriente u Occidente, rara vez estimula una investigación matizada”. En ese sentido, tiene razón (en su mayor parte) sobre el hecho de que sus amigos y enemigos en el “*affaire Laine*” no emprendieron tal investigación; sin embargo, también tiene en cuenta de qué manera la afrenta del asunto ha incitado, por su parte, precisamente, una investigación matizada. Tal fortaleza de espíritu, su sensibilidad y su sustan-

³⁴ Sin embargo, estos énfasis no sólo son válidos para mundos más amplios de conciencia histórica sino también para emprendimientos académicos de escritura de la historia, lo cual se revela poderosamente en el presente volumen.

³⁵ De hecho, plantear las cosas de esta manera también puede ayudar a extender la noción del “secreto público” —lo que se conoce en general pero no puede enunciarse fácilmente (Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999)— a través de concepciones de las ansiedades cotidianas de la intimidad pública, posibilidad que señalo aquí pero cuyo desarrollo debe postergarse a otro sitio y otro momento.

cia, presentes en diversas maneras en *Engaging South Asian Religions*, registra el terror de las afrentas pero revela que los escándalos son buenos para pensar. Además nos recuerda, una vez más, que todo esto simplemente “no es fácil”. ❖

Bibliografía

- AMIN, Shahid, “On Retelling the Muslim Conquest of North India”, en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 24-43.
- BAYLY, C. A., *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BAYLY, C. A., *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- BAYLY, C. A., *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- BERLIN, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- BURTON, Antoinette M., *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- COMAROFF, Jean y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- COMAROFF, John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.
- COMAROFF, John y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- CONNOLLY, William, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- CONNOLLY, William, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

- COOPER, Frederick y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- DUBE, Saurabh, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
- DUBE, Saurabh, "Anthropology, History, Historical Anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.
- DUBE, Saurabh, "Series Editor's Foreword", en David Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2006, pp. viii-xix.
- DUBE, Saurabh, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- DUBE, Saurabh, "Terms that Bind: Colony, Nation, Modernity", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.
- DUBE, Saurabh, "Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 859-868.
- DUBE, Saurabh, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FISHER, Michael H., *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain, 1600-1857*, Delhi, Permanent Black, 2004.
- HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- KELLEY, Donald R. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- MEHTA, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- PEABODY, Norbert, "Cents, Sense, Census: Human Inventories in Late Precolonial and Early Colonial India", *Comparative Studies of History and Society*, vol. 43, núm. 1, 2001, pp. 819-850.
- RAMASWAMY, Sumathi, *The Lost Land of Lemuria: Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.

- SAKAI, Naoki, *Translation and Subjectivity: Japan and Cultural Nationalism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997.
- SEN, Sudipta, *Distant Sovereignty: National Imperialism and the Origins of British India*, Nueva York, Routledge, 2002.
- SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.
- STOCKING, Jr., George, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- TAUSSIG, Michael, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 840-857.
- VEER, Peter van der, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- WHITE, Stephen, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

