

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v61i1.e3174>

India moderna: la investigación en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México

Modern India: Research at the Center for Asian and African Studies at El Colegio de México

LAURA CARBALLIDO CORIA

<https://orcid.org/0000-0002-2447-6746>

*Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa,
Departamento de Ciencias Sociales
(Ciudad de México, México)
lcarballido@cua.uam.mx*

Recepción: 29 de marzo de 2025 ❖ Aceptación: 21 de octubre de 2025
Publicación: 8 de diciembre de 2025

Resumen: Este artículo revisa la obra de tres especialistas en India del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México: Susana B. C. Devalle, Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube. Se centra en sus estudios sobre los movimientos de resistencia entre grupos tribales (*adivasis*) e intocables (*dalits*) y rastrea cómo han configurado una importante línea de investigación sobre India moderna del CEAA, desde la década de 1970 hasta la de 2010.

Palabras clave: India; movimientos de resistencia; tribu; casta; historia; antropología

Abstract: This article examines the work of three specialists on India at the Center for Asian and African Studies (CEAA) of El Colegio de México: Susana B. C. Devalle, Saurabh Dube, and Ishita Banerjee-Dube. It focuses on their studies of resistance movements among tribal (*Adivasi*) and untouchable (*Dalit*) groups, tracing how they have shaped a major line of research on modern India at the CEAA, from the 1970s through the 2010s.

Keywords: India; resistance movements; tribe; caste; history; anthropology



Desde sus inicios, el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) ha contado con especialistas en India moderna y contemporánea cuyas investigaciones han contribuido de modo importante a la historia y la antropología.¹ Un tema común ha sido la resistencia, que se ha explorado en movimientos y prácticas de corte religioso de grupos tribales o *adivasis*² y de castas bajas,³ particularmente intocables o *dalits*.⁴ Este artículo propone reconstruir la historia de parte de la investigación hecha en el CEEA a través del trabajo de Susana B. C. Devalle, Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube sobre las prácticas de resistencia de estos grupos durante el periodo colonial.

Susana B. C. Devalle mantuvo un interés constante en la región de Jharkhand. En sus trabajos examinó a los grupos tribales o *adivasis* de esa zona en el periodo colonial y poscolonial: sus características, el despojo que sufrieron y los movimientos de resistencia que organizaron (Devalle 1972, 1974, 1977, 1989). También analizó la forma en que se constituyó el gobierno colonial (Devalle 2008). Adicionalmente, debido a su interés en fomentar estudios comparativos y en paralelo con otras regiones, editó varios libros sobre etnicidad, resistencia y violencia (Devalle 1989, 2000).

Saurabh Dube ha desarrollado una investigación que combina un sólido trabajo etnográfico y de archivo junto con reflexiones teóricas sobre la modernidad, la relación entre antropología e historia y la subalternidad. Su producción es tan vasta que aquí sólo destaco algunos ejemplos que muestran su interés por el análisis de la relación entre casta y secta en Chattisgarh (Dube 1998), la cristiandad india (Dube 2001) y los estudios antropológicos sobre India (Dube 2007). Dube ha desempeñado una tarea importante al dar a conocer en América Latina los estudios subalternos y los estudios poscoloniales, así como aproximaciones novedosas sobre la modernidad, a través de la coordinación de volúmenes que contienen escritos de figuras importantes de esas corrientes teóricas (Dube 1999, 2011).

Con la etnografía y el trabajo de archivo como punto de partida, Ishita Banerjee-Dube (2001) ha realizado estudios sobre el templo de Jagannath en

¹ Agradezco enormemente las observaciones, sugerencias bibliográficas y correcciones hechas por las tres personas dictaminadoras. Este artículo es parte del proyecto Sociedad y Estado en India, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Cuajimalpa (DCSH.CD.24.272.24).

² Ciertas poblaciones en el sur de Asia fueron descritas como tribales por la antropología colonial en función de un supuesto “atraso civilizatorio” respecto a las poblaciones de las planicies. Algunas de ellas han optado por autodenominarse *adivasis*, es decir, habitantes originarios, como una forma de autoafirmación.

³ La palabra “casta” en español alude a dos términos: *varna* y *jati*. La *varna* denota a cuatro tipos de personas: los *brahmanes*, que eran sacerdotes o letrados; los *kshatriyas*, guerreros, gobernantes o terratenientes; los *vaishyas*, comerciantes, y los *shudras* o trabajadores. A éstos se añadió posteriormente otro grupo, el de los intocables o *dalits*, quienes realizaban actividades impuras, como la limpieza de letrinas. La *jati* es el grupo en que se nace y que establece ciertas reglas sobre la actividad económica, sobre con quién contraer matrimonio y sobre con quién se comparte la comida.

⁴ *Dalit* quiere decir “roto”, “oprimido” o “aplastado”, y es el término que algunos grupos utilizan para autodesignarse, pues consideran que expresa su condición de explotación.

Odisha (antes Orissa) como centro importante de peregrinación y de luchas entre distintos actores por controlarlo. También se ha abocado a estudiar la secta religiosa Mahima Dharma (Banerjee-Dube 2003, 2015) y las castas en su dimensión histórica (Banerjee-Dube 2008). Recientemente, se ha interesado por los estudios sobre la alimentación (Banerjee-Dube 2016). En su investigación, la religión, el colonialismo y el género son elementos clave.

He revisado la vasta obra de estos tres especialistas y he seleccionado algunos de sus textos sobre prácticas de resistencia. Asimismo, he recurrido a obras de corte teórico con las que Devalle, Dube y Banerjee-Dube dialogan. Dos historias del CEAA fueron particularmente útiles: el libro de Mariela Álvarez (1996) y la tesis de Hernández Dauajare (2014). Álvarez reconstruyó la historia institucional del Centro: sus orígenes en El Colegio de México, las generaciones fundadoras de especialistas y estudiantado, así como el inicio de la revista *Estudios de Asia y África* (en un principio llamada *Estudios Orientales*), que se ha consolidado como el espacio por excelencia para la difusión del conocimiento sobre estos dos continentes en el mundo hispanohablante. Hernández Dauajare rastrea el interés y la producción de conocimiento sobre India en México desde José Vasconcelos y Emilio Portes Gil hasta Graciela de la Lama y la creación del CEAA, con énfasis en el análisis de los textos producidos por estas figuras: introducciones a la sociedad y la cultura indias, crónicas de viaje, ensayos, textos académicos y reportes políticos de quienes estuvieron al frente de la Embajada de México en India.

Este artículo recupera y elabora algunas de estas ideas en un afán por presentar la investigación sobre la resistencia de grupos subalternos en India moderna. Como cualquier esfuerzo por reconstruir las líneas de investigación de un Centro que es punto de referencia para la investigación sobre Asia y África en América Latina, muchas han quedado fuera, por ejemplo, el examen de los estudios sobre lo que Dube denomina las culturas del colonialismo (Devalle 2008; Dube 2001; Lorenzen 1999).

En primer lugar, haré una breve presentación de los inicios de la investigación sobre la India moderna y contemporánea en el CEAA, con particular énfasis en Prodyot Mukherjee. En segundo lugar, mostraré el trabajo de Devalle sobre los grupos tribales o *adivasis*. En tercer lugar, analizaré las investigaciones acerca de los movimientos religiosos iniciados por castas bajas que estudian Dube y Banerjee-Dube. Finalmente, haré una serie de reflexiones que resaltan los elementos y las perspectivas teóricas compartidas por las autoras y el autor de los textos analizados.

Los inicios

En 1964 se creó una sección dedicada a los estudios orientales dentro del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, con el firme propósito de hacer investigación propia sobre Asia desde América Latina. Esto fue posible gracias al Proyecto Mayor Oriente-Occidente de la UNESCO y a la dedicación

y el entusiasmo de Graciela de la Lama, estudiosa de India que viajó por varios países para reclutar a especialistas que desearan venir a México (Álvarez 1996, 21-26; Hernández Dauajare 2014; Cervera 2024, 6:54-8:51). En 1968, ya madurado el proyecto, la sección se constituyó en el Centro de Estudios Orientales.

Graciela de la Lama fue la artífice del siguiente cambio en el nombre. Gracias a sus gestiones, en 1976 se celebró en México el 30.º Congreso de Ciencias Humanas de Asia y África del Norte, que convocó a intelectuales de todo el mundo (Lama 1975). Hernández Dauajare (2014) describe cómo el Congreso se convirtió en el espacio para la crítica sobre el tipo de conocimiento producido desde Occidente y la necesidad de investigar sobre Asia de forma directa. El Congreso contó con la presencia del presidente Luis Echeverría Álvarez, quien señaló la relevancia de situar los resultados en un entorno mundial cambiante y de afianzar la posición de México (79).⁵ Así, el Centro de Estudios Orientales se convirtió en el Centro de Estudios de Asia y África del Norte. Finalmente, en 1982, recibió su nombre actual: Centro de Estudios de Asia y África, al incorporarse África subsahariana a los temas de investigación (Álvarez 1996, 72-73).

Dos figuras fueron clave para conformar los temas y los intereses de investigación sobre India moderna y contemporánea: Graciela de la Lama y Prodyot Mukherjee. Si bien la primera había estudiado sánscrito, historia antigua y filosofía india, su curiosidad intelectual la llevó a leer sobre la historia y la política contemporáneas y a estar atenta a los debates académicos relevantes. Destaca no sólo su contribución a la construcción del Centro, sino también, en particular, la invitación que hizo a académicas y académicos que, ya fuera como profesoras y profesores invitados o con carácter permanente, sentaron las bases de la investigación en dicha área (Álvarez 1996, 21-26; Hernández Dauajare, 2014; Lorenzen 2020, 1:07-2:13). Así, en la segunda mitad de la década de 1960 y en las décadas de 1970 y 1980 se convocó a V. B. Mishra, Prodyot Mukherjee, Bipan Chandra, Sabyasachi Bhattacharya y K. N. Pannikar como profesores visitantes (Álvarez 1996, 23-24; Lorenzen 2020, 3:58-4:31). Mukherjee estuvo más de seis años en el Centro (Lama 1973), mientras que Chandra, Bhattacharya y Pannikar realizaron estancias más cortas.

En paralelo, se comenzó la contratación con carácter definitivo de especialistas. En la década de 1970 se incorporaron Susana B. C. Devalle (egresada de la maestría en el Centro) y David Lorenzen. En la década de 1990 se unieron Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, quienes completaron el grupo de investigación.⁶

Por su parte, Prodyot Mukherjee, historiador marxista, trajo consigo el interés por los movimientos campesinos y la necesidad de teorizarlos y de crear vínculos con América Latina. Previamente, había trabajado en la Universidad

⁵ Mariela Álvarez (1996, 37-45) describe de manera detallada (y divertida) las vicisitudes y los esfuerzos para lograr que el Congreso se realizara en México, así como la organización y los resultados del evento.

⁶ Las estancias de profesores visitantes han continuado; por ejemplo, K. L. Tuteja y Gautam Bhadra. Asimismo, en años recientes se incorporó una nueva profesora permanente: Tabinda Khan, especialista en Pakistán.

de Calcuta y en la Universidad de Adelaide (Chandra 1982, 1-5). La llegada de Mukherjee tuvo una enorme repercusión no sólo en el área de India, sino en todo el Centro: “se revisaron los programas y se introdujeron materias metodológicas en las cuales cabía la comparación de la problemática de Asia, América Latina y, más adelante, África” (Álvarez 1996, 45).

Mariela Álvarez ha descrito de forma vívida el respeto, el aprecio y la influencia que este intelectual generó entre los colegas y en el alumnado. Mukherjee estableció el Seminario sobre Asia contemporánea, que reunía a gente de todo El Colegio con el propósito de estudiar Asia moderna, a la par que hacer un ejercicio comparativo con América Latina y África (Álvarez 1996: 45-51; Lorenzen 2020: 3:00-3:58).

Un fruto importante de este espacio fue la publicación del libro *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África* en 1974. La introducción, escrita por Mukherjee, abre con una afirmación que interpela a la persona que lee: en México no se necesita justificar un libro sobre los movimientos campesinos, tal como la Revolución mexicana lo ha dejado claro. Se trata de una introducción de carácter teórico que plantea temáticas relacionadas con el campesinado y la política, como la relación entre el campesinado y los Estados premoderno y moderno, y el papel de la religión en el mantenimiento del *statu quo* y en la rebelión y la conciencia política.

Las reflexiones de Mukherjee más sustanciales para nosotros tienen que ver con estos últimos dos puntos. Por un lado, examina críticamente la noción de que el campesinado es una fuerza conservadora, pues la forma en que éste ha participado en los movimientos revolucionarios en Argelia, Cuba, China, India y México la contradice. Mukherjee (1974, 18) destaca que hay una capacidad de cohesión, de pensarse como colectivo y que, en ciertos casos, ha habido una mayor organización y objetivos políticos más claros. Por otro lado, impulsa a repensar la forma en que se habían estudiado los movimientos milenaristas, pues en contextos judeocristianos se veían como el deseo de la vuelta al pasado, mientras que en África y en Asia han sido movimientos que buscan cambiar las condiciones de explotación y crear el mundo que se desea en el presente (20).

Para entender la relevancia de estas ideas hay que recordar que, en las décadas de 1950, 1960 y 1970, hubo estudios trascendentes sobre los movimientos campesinos, la cultura obrera y la agencia de las clases dominadas como parte de la historia (Dube 1999, 26-30). Asimismo, en la historiografía india hay debates en torno a la motivación del movimiento nacionalista: entre quienes lo plantean como una simple respuesta a la marginación sufrida por las élites indias y los que afirman el surgimiento de una conciencia política. También hay investigaciones que recuperan la participación popular en el movimiento nacionalista (Chakrabarty 2002). En este sentido, el libro contribuye a estas discusiones con textos que exploran movimientos de resistencia del campesinado en Asia, África y México.

Mukherjee murió en 1973, pero su influencia continuó en los colegas y en los trabajos del estudiantado al que enseñó y asesoró. Nueve años después de su muerte, Bipan Chandra, profesor visitante del Centro, compiló un libro para honrar su memoria que incluye capítulos que representan una historia de India

más allá de la élite política y cuyo propósito es historiar el cambio social y a los grupos dominados (Chandra 1982).

Movimientos de resistencia entre grupos tribales o *adivasis*

La administración colonial acuñó diversas categorías para entender y clasificar a las poblaciones del sur de Asia. Una de ellas fue *tribu*, que designaba a los grupos que vivían en bosques, selvas o montañas y que poseían un nivel civilizatorio “inferior” al resto de la población india. La antropología evolucionista brindó sustento a estas ideas, pues clasificaba a los seres humanos por etapas: los grupos tribales estaban en lo más bajo de la escala civilizatoria, mientras que las poblaciones europeas ocupaban el pináculo (Van Schendel 2011, 19-21).⁷

Durante la época colonial, las tribus fueron gobernadas de manera diferente. En general, vivían en áreas restringidas con un sistema político distinto, es decir, vivían bajo otro régimen espacial y administrativo que se formalizó en el India Act de 1935. Dichos grupos recibieron el nombre de *Scheduled Tribes* o Tribus enlistadas. Asimismo, se intentó que adoptaran la agricultura y dejaran el nomadismo o seminomadismo (Van Schendel 2011, 22). Cabe señalar que algunos grupos fueron enviados a otras zonas dentro de India para desarrollar trabajos específicos, tal como ocurrió con los *mundas*, que fueron asignados a las plantaciones de té en Assam. En este periodo, muchos grupos tribales se organizaron de diversas maneras para protestar en contra de la explotación ejercida por los europeos y otras poblaciones indias. Fue precisamente en una de esas instancias cuando, por primera vez, usaron el término *adivasi*, es decir, población originaria, como una manera de autoafirmación para reivindicar sus derechos. Se trató de la Adivasi Sabha (Asamblea Adivasi) en 1938, en Jharkhand (Dasgupta 2018, 2).

Susana B. C. Devalle desarrolló y mantuvo un interés constante en los grupos tribales. Su primera investigación, que se concretó en su tesis de maestría, presentada en 1972, exploró el movimiento de resistencia del grupo *munda* que tuvo lugar entre 1899 y 1900. En 1977 publicó *La palabra de la tierra*, libro en el que analiza de manera conjunta los levantamientos de *bhumijes*, *santales* y *mundas*. El texto reviste un enorme interés porque pone sobre la mesa los debates en torno al estudio de los grupos tribales y sus actos de resistencia, entre ellos el tratamiento que había que dar a la diferencia cultural en el análisis y la utilidad o no de utilizar el término “milenario”. Para esta investigación, Devalle llevó a cabo una lectura cuidadosa y, a contrapelo del archivo de la administración colonial (por ejemplo, de archivos judiciales), consultó textos de misioneros y analizó relatos de los grupos tribales o *adivasis*.

⁷ Inicialmente, los europeos utilizaron la palabra *tribu* de forma intercambiable con casta, pueblo y raza para describir a las poblaciones del sur de Asia, pero ya en el siglo XIX adquirió la connotación aquí señalada (Van Schendel 2011, 19).

Ya desde su tesis de maestría, Devalle (1972, 2-6) señalaba que había una tendencia a estudiar a estos grupos a partir de sus características culturales, sin tomar en cuenta elementos de carácter económico o político. Por ello, en su libro, elabora en profundidad los diversos procesos de explotación sufridos por *bhumijes*, *santales* y *mundas*, con énfasis en la relevancia que la tierra tiene para estos grupos (Devalle 1977).

La palabra de la tierra abre con reflexiones sobre cómo estudiar los movimientos milenaristas. Aunque los estudios sobre regiones puntuales son importantes y necesarios, es fundamental pensarlos de modo comparativo para entender los procesos de cambio social. Asimismo, hay que ir más allá de una comprensión en términos puramente religiosos para incorporar los elementos de carácter económico y político: un movimiento milenarista desea restaurar el tiempo perfecto, en el que ya no habrá hambre, trabajo agotador ni inestabilidad. Al mismo tiempo, es preciso comprender que estos movimientos no son utópicos, pues existe la convicción de que hay que resolver los problemas aquí y ahora (Devalle 1977, 9).

Devalle (1977, 10) advierte que los movimientos milenaristas pueden ser mesiánicos cuando tienen un líder al que se reconoce por medio de señales y cuya guía se busca para la consecución de sus objetivos. Esa figura puede ser la expresión divina en la tierra, como en el caso de Birsa Munda, dirigente de los *mundas*. Pero también es posible que los movimientos milenaristas no tengan un líder o que tengan más de uno, como en el caso de los *santales*, que eran dirigidos por cuatro hermanos (10-11).

En el análisis de cada uno de los movimientos, Devalle reconstruye el sistema de explotación que vivieron los grupos tribales o *adivasis*. En primer lugar, estudia el levantamiento de los *bhumijes*, encabezado por Ganga Narain y derrotado en 1833. Esto ocurrió como consecuencia de cambios profundos introducidos por la Compañía Británica de las Indias Orientales en Bengala y en territorios contiguos. Una parte muy importante de los ingresos de la Compañía provenía de los altos impuestos agrícolas, que derivaron en la pérdida de tierras por parte de muchos *zamindares* (terratenientes) *bhumijes* y en el endeudamiento de la población en general, sin olvidar los efectos de la gran hambruna (1769-1779), resultado de la explotación de la Compañía (Devalle 1977, 72-73).

En segundo lugar, Devalle estudia a los *santales*, grupo étnico con una tradición migratoria ante situaciones de explotación. Poco después de la hambruna, los británicos pensaron que para incentivar la recaudación de impuestos animarían a los *santales* a emigrar a la zona alrededor de la cordillera de Rajmahal en Bengala. Allí se había constituido el Damin-i-koh, lugar donde se impulsaría la agricultura y que, además de los *santales*, atrajo a comerciantes y prestamistas bengalíes (Devalle 1977, 98).

Los *santales* fueron objeto de múltiples formas de explotación. Obtenían dinero de prestamistas y terratenientes *dikus* (foráneos) con intereses muy altos, y terminaban por ser presas del sistema *kamioti*, que consistía en saldar el préstamo con trabajo propio y servicios sin derecho a pago. Esta explotación ocurría con la complicidad de funcionarios menores de la Compañía

y de las cortes judiciales, que fallaban a favor de los acreedores (Devalle 1977, 106). Como resultado, los prestamistas y los terratenientes se quedaban con las tierras de los *santales*. A este cuadro hay que agregar a la policía, o *daroga*, que también extorsionaba a los *adivasis* (109).

Finalmente, en el caso de los *mundas* se puede señalar también que los británicos, que desconocían su forma de vida, introdujeron nuevas formas de tenencia de la tierra y paulatinamente los despojaron de sus tierras; muchos se incorporaron al cultivo del índigo, además de que numerosos artesanos perdieron su trabajo y tuvieron que depender más de la tierra (Devalle 1977, 150-160, 164-176).

Devalle analiza en detalle el elemento religioso en cada rebelión y es cuidadosa al juzgar si se trata o no de una rebelión milenarista. En el caso de los *bhumijes*, el elemento religioso era menor y estuvo centrado en que el líder, Ganga Narain, afirmó ser “una encarnación de Kal, el dios de la muerte, y protegido de la diosa Kali” (Devalle 1977, 80). En el caso de los *santales*, dirigieron la rebelión cuatro hermanos, de los cuales los dos mayores, Sidhu y Kanhu, eran intermediarios entre dios y los seguidores. Así, los líderes transmitían los mensajes que llamaban a la rebelión y aludían a un tiempo sagrado por la presencia de la divinidad, que había identificado “el momento acertado para levantarse, independizarse y crear un reino propio y justo” (114).

Por lo que toca a los *mundas*, Birsa Munda, su líder, hablaba de un solo dios y se presentaba a sí mismo como su profeta. Varias señales portentosas confirmaban que él era el líder esperado, como la ocasión en que estaba en el bosque y un rayo lo alcanzó y le dio a su piel un color dorado (Devalle 1977, 180). En su actuar, Birsa Munda presentó los elementos del líder de un movimiento milenarista: predijo el fin del mundo y el fin del gobierno de los británicos y organizó a sus seguidores para una lucha armada. El movimiento se caracterizó por un llamado a revalorar la cultura *munda*: “la necesidad de preservar o recuperar los rasgos culturales propios, junto con los derechos y propiedades de los *mundas*” (184).

A lo largo del libro, Devalle establece un diálogo con varios especialistas contemporáneos, entre los cuales destaca Eric J. Hobsbawm ([1959] 1983), al que recurre en diversas ocasiones para elaborar sus ideas sobre los movimientos milenarios, las fallas y la radicalidad de los movimientos de resistencia, y la violencia como arma (Devalle 1977, 15, 27-32, 39, 133-134, 138, 162). Un momento concreto de este diálogo se da cuando Devalle escribe sobre la violencia excesiva. Señala que Hobsbawm reflexiona sobre rebeliones en las que hay episodios de violencia incontrolable que no sólo alcanza a los ricos, sino también a los pobres, lo que también ocurrió en la rebelión de los *santales*, como lo señala la documentación colonial. Devalle aprovecha esto para advertirnos sobre cómo leer el archivo colonial, que registra actos de enorme violencia, pero quizá de forma exagerada y sin mencionar la violencia ejercida sobre los *santales* (138).

En un pasaje muy lúcido, Devalle (1977, 138) escribe sobre el asesinato del prestamista más rico, Dindayal Ray, “a quien los *santales* destrozaron cobrando así una deuda colectiva de miseria y opresión”. Claramente, la antropóloga encuentra en este hecho una carga simbólica, señal de que los rebeldes poseían

una conciencia política. Sin advertirlo, se separa un tanto de la noción del *rebelde primitivo* de Hobsbawm y se acerca más a la perspectiva que años después desarrollarían los integrantes del Colectivo de Estudios Subalternos (Guha [1982] 2008).

A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, *La palabra de la tierra* sigue vigente por la invitación a reflexionar sobre la naturaleza de los movimientos étnicos, el papel de la religión en ellos y los procesos de toma de conciencia de la explotación.

Casta y resistencia

Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube han explorado dos sectas creadas por dos grupos de intocables o *dalits* en el siglo XIX. Dube analizó la secta Satnampanth (1820), formada por *chamares*, es decir *dalits*, en Chattisgarh, y que se constituyó en un momento de cambio: hacia el final del gobierno de los marathas y el inicio del dominio de la Compañía Británica de las Indias Orientales en esa zona de India. Los *chamares* utilizaron la religión como una forma de resistencia, y en el proceso redefinieron su identidad como grupos pertenecientes a castas bajas. Por su parte, Banerjee-Dube investigó sobre el Mahima Dharma, una comunidad religiosa que surgió en la década de 1860 y cuyo fundador, Mahima Swami, fue un asceta que empezó a predicar en Odisha entre la población intocable, además de atraer a integrantes de la población tribal.

Dube y Banerjee-Dube llevaron a cabo sus investigaciones bajo la influencia de algunas obras clave de antropología e historia social (Dube 1999) y, sobre todo, de los estudios subalternos, que se formaron a finales de la década de 1970, cuando un grupo de jóvenes se aproximó a Ranajit Guha, un historiador ya consolidado, con el objetivo de estudiar críticamente la historiografía india del movimiento nacionalista (Dube 1999; Chakrabarty 2002). Nació así un colectivo interesado en estudiar a los grupos subordinados y su capacidad de agencia: aquellos que habían quedado fuera de las historias centradas en las élites, ya fueran coloniales (por ejemplo, los virreyes de India) o nacionalistas (como los líderes políticos). Los grupos subalternos eran los que se encontraban en una posición de subordinación por “clase, casta, edad, género y oficio o por cualquier otra circunstancia” (Guha [1982] 2008, vii).

La recuperación de la agencia de estos grupos en la historia implicó el desarrollo de una reflexión teórica. El análisis de la relación entre la cultura dominante y la dominada llevó a la conclusión de que los grupos subalternos poseían una cultura propia. Se advirtió que las rebeliones campesinas no eran prepolíticas o arcaicas, sino que evidenciaban una toma de conciencia, por lo que no eran espontáneas ni se esparcían sin ton ni son, sino que surgían de una capacidad organizativa y reflexiva (Guha [1982] 2008, 1999a; Amin 1999). Chakrabarty (2002, 9) afirma que en estos recuentos el campesino emergió no como un anacronismo, sino como un contemporáneo del colonialismo, parte importante de la modernidad. Asimismo, se incluyó el estudio de la religión como forma de resistencia y no como resabio de un orden “tradicional” (Hardiman 1984). En

conjunto, impulsaron una crítica de la escritura de las historias nacionales y sus supuestos, además de advertir su subalternidad, pues las academias europeas y estadounidense habían tendido a dominar teóricamente las historiografías de África, Asia y América Latina (Amin 1995; Chakrabarty 1999).

Metodológicamente, también fue necesario generar nuevas formas de acercarse a las fuentes primarias, por ejemplo, al archivo de los Estados colonial y poscolonial. Los grupos subalternos rara vez figuran en la documentación de estos archivos, excepto en ocasiones especiales, como cuando desafían el sistema establecido. Por ello, los archivos del Ejército y del Poder Judicial, por ejemplo, son ricos en información. Sin embargo, ello obliga a una lectura distinta. Guha (1999b) escribió un texto para explicar cómo trabajar con el archivo colonial que registró las múltiples insurrecciones campesinas. Una de sus ideas más contundentes es que dichas movilizaciones han sido vistas como respuestas automáticas y espontáneas a situaciones de explotación, sin que los rebeldes desarrollen procesos de toma de conciencia (161). Así, el reto de la persona especializada en historia es aprender a leer de otra manera reportes, cartas, telegramas, etc., pues se trata de la “prosa de la contrainsurgencia”. Si bien el texto de Guha se centra en la documentación estatal producida durante rebeliones campesinas, obliga a pensar en la forma misma en que se constituye el archivo histórico: los procesos históricos, las categorías usadas y los edificios que los albergan. Adicionalmente, será preciso explorar otras fuentes para acercarse a la conciencia de los grupos subalternos: el rumor, por ejemplo, registrado en documentos oficiales y en periódicos, y la historia oral, cuando es posible realizarla (Amin 1995, 1999; Hardiman 1984).

El Colectivo de Estudios Subalternos publicó 12 volúmenes que contienen artículos de corte teórico y monográfico sobre la historia de India principalmente: el primero apareció en 1982 y el último en 2012. Además, cada uno de los integrantes escribió libros y artículos que contribuyeron a consolidar esta corriente.

Dube (1998, 1999) y Banerjee-Dube (2001, 2003, 2015) se han interesado en el diálogo entre la antropología y la historia. Además, ambos han sido receptivos a propuestas derivadas de los estudios poscoloniales, un campo con menos cohesión que los estudios subalternos y en el que han convergido diversas disciplinas, como la historia, la antropología, la sociología y los estudios literarios. Su propósito principal es estudiar el legado colonial tanto en las sociedades que alguna vez fueron colonias, como en la constitución de las disciplinas que las estudian (Breckenridge y Van der Veer 1993).

Dube dedicó un libro a la secta Satnampanth: *Untouchable Pasts* (1998), en el que explora cómo el grupo desafió las relaciones de casta y las abandonó (1). La secta se formó gracias a Ghasidas, un agricultor *chamar* nacido alrededor de 1770. Desde joven, Ghasidas mostró interés por la meditación. Su familia lo casó y tuvo dos hijos varones: Amru y Balak (39). Después de meditar en el bosque por varios meses, regresó y proclamó ante una multitud que era necesario dejar de adorar ídolos y, en su lugar, creer en Satnam, creador del universo que no posee forma. Sus seguidores debían evitar el consumo de carne, alcohol, tabaco y algunos vegetales. Tampoco podían usar vacas para arar (40). No sólo

eso, los satnamis dejaron de adorar a las divinidades hindúes y de utilizar los servicios de los sacerdotes. En *Untouchable Pasts*, Dube rastrea el desarrollo de la secta (por ejemplo, la centralidad que adquirieron los gurúes y la relevancia de la escritura de los mitos), la presencia de misioneros en la zona y la relación del grupo con el régimen colonial.

Para entender el radicalismo de esta secta es preciso mencionar que previamente los *chamares* se habían encargado de retirar los cadáveres de vacas y de búfalos del pueblo. Habían tenido acceso a la piel de los animales muertos para trabajarla y a la carne para consumirla. Ambas actividades los habían marginado de la sociedad y los habían hecho objeto de discriminación por parte de las castas altas, debido a la estricta jerarquía ritual y de contaminación (Dube 1998, 40).

Este extremismo reside también en que no fue el primer grupo formado en torno a la adoración de Satnam, pues en el norte de India había habido otros grupos. Sin embargo, éstos se habían organizado entre las tres *varnas* o clases más altas (sacerdotes o *brahmanes*, guerreros o *kshatriyas*, comerciantes o *vaishyas*), que son designadas como *dvijas* o nacidas dos veces, es decir, personas que, además del nacimiento propiamente dicho, han experimentado un nacimiento espiritual en una ceremonia que los marca como dignos de escuchar los textos védicos. Este estatus elevado se confirma también porque sólo ellos tienen la posibilidad de ser renunciantes una vez concluidas las otras etapas de la vida (estudiante, cabeza de familia y ermitaño). Bajo este supuesto, todas las personas que no han tenido este segundo nacimiento sólo son aptas para el trabajo: la cuarta *varna*, la de los trabajadores o *shudras* y, por debajo de ellos, los intocables, entre los que se encuentran los satnamis.

En *Untouchable Pasts* (1998), Dube propone varias ideas novedosas para la conceptualización de la casta en el sur de Asia que revisan de forma crítica las ideas de Louis Dumont, una figura muy influyente en el tema. Dumont (1980, 42-64) planteó estudiar la casta principalmente en relación con el hinduismo y señaló que la jerarquización (derivada de qué tan pura o impura era una casta ritualmente hablando) era el criterio básico de la organización de la sociedad india; agregó que esta dimensión ideológica era central para entender las relaciones entre las castas, mientras que los factores económicos y políticos adquirirían un carácter secundario.⁸

Sin embargo, Dube muestra una imagen mucho más compleja de las relaciones entre castas, pues había varios factores detrás de la opresión de casta ejercida por los *malguzares* o terratenientes sobre los satnamis. Algunos eran de carácter meramente económico, como la posesión de la tierra, la extracción de *begar* o trabajo sin pago (esto lo realizaban, además de los satnamis, otros intocables y grupos tribales) y el otorgamiento de préstamos en condiciones onerosas. Otros elementos eran de naturaleza política y tenían que ver con el apoyo de los funcionarios coloniales, que elegían ignorar los abusos en el sistema *begar*, a pesar

⁸ Es importante señalar que Dumont (1980, 38-39) apuntaba que las investigaciones en curso sugerían la preponderancia de la dimensión ideológica, pero que quizá futuras investigaciones podrían corregir esta apreciación.

de ser ellos quienes lo habían reglamentado. Algunos componentes más tenían un carácter dual, simbólico y económico, como la palabra escrita, que permitía registrar las deudas contraídas por los satnamis, que generalmente eran analfabetas. No hay que olvidar los que tenían que ver con las nociones de pureza y contaminación, que se expresaban en la imposibilidad de recibir servicios de las castas controladas por los *malguzares*: el barbero (*nai*), el lavadero (*dhobi*), el que lleva a pastar el ganado y acarrea el agua (*rawat*), el alfarero (*kumhar*) y el sacerdote (*purohita*). Cada una de estas castas desempeñaba un papel importante en la vida cotidiana y en ceremonias como el matrimonio, de las cuales los satnamis eran excluidos (Dube 1998, 94-96).

Dumont también señaló que la casta tenía un opuesto: la secta. Ésta se componía de hombres renunciantes: aquellos que dejaban el papel asignado por la sociedad para adoptar uno de carácter más universal. Según este esquema, el hombre de familia y el renunciante pertenecían a ámbitos distintos (Dumont 1980, 41, 284-286). Pero los satnamis, señala Dube (1998, 41), conciliaban ambas figuras: Ghasidas, su fundador, fue un hombre de familia y, al mismo tiempo, el gurú. De hecho, los gurúes que siguieron a Ghasidas fueron también hombres de familia (223).

Untouchable Pasts es el fruto de un trabajo profundo de archivo y de campo y nos acerca a una religión formada en un momento de cambios importantes. De manera similar a Devalle, Dube consulta el archivo colonial, el archivo misionero, y recurre a mitos y testimonios orales recopilados durante su trabajo de campo.

Banerjee-Dube se abocó al estudio del Mahima Dharma y de su fundador, Mahima Swami, cuyas enseñanzas iban en contra de las prácticas y las creencias hindúes: como la de la comensalidad, pues el líder recibía el arroz cocido de parte de cualquier persona, incluidos los intocables, excepto de brahmanes, lo cual es un acto muy transgresor. Su conducta era muy austera, pues lo único que tomaba como limosna era arroz, dormía sólo una noche en cada lugar, se acostaba en el piso y para cubrirse portaba un cordón en la cintura del cual pendía un trozo de corteza de árbol. Mahima Swami predicaba la creencia en un ser supremo absoluto y rechazaba el culto a los ídolos. A su muerte en 1875 o 1876, fue deificado. No dejó sus ideas escritas ni nombró a ningún sucesor (Banerjee-Dube 2015, 622).

La falta de un sucesor llevó a la confrontación entre los dos grupos de seguidores renunciantes establecidos por Mahima Swami: uno que portaba un trozo de tela a la cintura y que adquirió el nombre de Kaupindhari (los que portan un *kaupin* o taparrabos), y otro que llevaba una corteza de árbol y que se llamó Balkaldhari (los que portan un *balkal* o trozo de corteza del árbol, *kumbhi*).

Entre los varios trabajos que Banerjee-Dube ha dedicado a la conformación de esta comunidad, hay dos artículos que me gustaría recuperar. Uno es "Reading Time: Texts and Pasts in Colonial Eastern India", que muestra un análisis refrescante y sugerente de la relación entre memoria e historia, entre pasado, presente y futuro (Banerjee-Dube 2003). El otro es "Religion, Power and Law in Twentieth Century India", un texto que explora el nexo entre religión y

poder, y se distancia de la postura de muchos trabajos académicos que los han concebido como ámbitos separados (Banerjee-Dube 2015, 622).

En el primer texto, publicado en 2003, la autora estudia la presencia del *kaliyuga* (era caracterizada por el mal) en las concepciones populares del tiempo. Para ello, analiza un texto escrito en odia (antes oriya) de principios del siglo XX: *Bhima Boi Malika ba Padmakalpa* (Malika de la Flor de loto de Bhima Boi), que pertenece a los llamados *malikas*: textos apócrifos cuyo tema es la época de Kali. En ésta, el mal predomina, pero los textos aluden a la aparición de un ser que vencerá a Kali y predicará la fe verdadera (Banerjee-Dube 2003, 2). Banerjee-Dube señala que los *malikas* son muy populares porque transmiten temas complejos del hinduismo en un lenguaje cotidiano (3-4).

A la par del conflicto entre los dos grupos de seguidores de Swami, Bhima Boi (hombre tribal ciego a quien Swami, antes de morir, había encargado que propagara su mensaje) contribuyó a la expansión de esta religión.⁹ Estableció su propio *ashram*, y con sus canciones se dedicó a atraer a nuevos fieles en el oeste de Odisha. Su figura se volvió muy importante entre las décadas de 1870 y 1890, y sus fieles llegaron a identificarlo como el discípulo divino de Mahima Swami, pero también lo confundieron con éste y fusionaron las dos figuras (Banerjee-Dube 2003, 6).

Las personas seguidoras de Bhima Boi le han atribuido el *Bhima Boi Malika ba Padmakalpa*, aunque Banerjee-Dube señala que no se encuentra en el volumen que contiene la colección completa de sus canciones. En el *Padmakalpa* se desarrolla en profundidad el tema del retorno de Mahima Swami como Kalki, el guerrero que derrotará a Kali (Banerjee-Dube 2003, 9-10).

El *Padmakalpa* es un texto fascinante porque describe con detalle el *kaliyuga* o era del mal, así como las dinastías de gobernantes que van degenerando progresivamente y que cada vez son más injustas: los británicos son los últimos y su presencia en India se asemeja a la de las hormigas blancas en la madera, que todo lo erosionan (Banerjee-Dube 2003, 10-11).

En medio de este desorden, aparece el dios Brahma como avatar, pero los seres humanos no lo reconocen. Los dioses, desesperados, rezan, y Anadi¹⁰ va a meditar y envía a sus seguidores a luchar contra Kali (Banerjee-Dube 2003, 11). Posteriormente, Anadi mismo con una forma humana se enfrenta a Kali, que por momentos es ya sea Kalki, el último avatar del dios Vishnu; Mahima Swami, el fundador del Mahima Dharma, o bien M. K. Gandhi, el líder nacionalista. En el *Padmakalpa* también se alude a otras figuras del movimiento nacionalista, como Motilal Nehru y Madan Mohan Malaviya. Finalmente, Kali es derrotada (12) y los mogoles regresan para gobernar, acompañados de dos devotos de Vishnu (13). La gente vive bien y es saludable. La dinámica temporal es interesante, señala Banerjee-Dube, pues el pasado explica el presente, al mismo tiempo que se hacen profecías sobre el futuro (14).

⁹ Que Bhima Boi tenga un origen tribal habla de las prácticas religiosas comunes a varios grupos subordinados, en este caso, entre intocables y grupos tribales.

¹⁰ El término se refiere a Brahma. Anadi quiere decir “aquel que carece de principio”, es decir, el eterno.

El análisis del *Padmakalpa* que hace Banerjee-Dube representa una forma de acercarse a este tipo de tradiciones distinta de lo que suele hacerse en la academia. En primer lugar, porque la autora nos obliga a reflexionar sobre la división tan tajante entre mito e historia, pues en el *Padmakalpa* ambos están presentes. En segundo lugar, porque, aunque el texto tiene un carácter eminentemente religioso, contiene una crítica al sistema colonial y expresa sentimientos nacionalistas y de independencia. Banerjee-Dube (2003, 14) señala que es muy interesante la presencia de los gobernantes mogoles, que alude a la Rebelión de 1857: los rebeldes se levantaron en contra de la Compañía Británica de las Indias Orientales y eligieron al último emperador mogol como líder. Añadiría que el hecho de que los mogoles sean quienes gobiernan, no sólo es una clara alusión a una etapa independiente en el pasado proyectada hacia el futuro, sino que también apunta al anhelo de una etapa de prosperidad. Finalmente, la autora nos acerca a una composición que muestra que la división entre lo oral y lo escrito se vuelve difusa (15).

El otro texto que deseo explorar es de 2015 y en él Banerjee-Dube estudia cómo se resolvió la lucha entre los grupos seguidores de Mahima Swami. A su muerte, los balkaldharis se asumieron como el grupo de mayor jerarquía y tomaron el control del lugar en el que se había erigido un monumento a Swami.

Los kaupindharis desafiaron esta división jerárquica que iba en contra de las enseñanzas igualitarias del fundador. Los balkaldharis utilizaron el conocimiento que tenían del sistema legal colonial para afirmar su control (Banerjee-Dube 2015, 623). Esta confrontación hizo que cada grupo escribiera su propia historia de la religión para defender su postura y llevar el asunto a las cortes judiciales (623-624). En 1947, la corte judicial falló a favor de los balkaldharis y les concedió el control sobre el Mahima Gadi o monasterio y determinó que serían los únicos encargados de ofrecer sus servicios, aunque sin impedir la colaboración del otro grupo de seguidores. Los kaupindharis desafiaron esta decisión (625).

A través del análisis de esta querrela, Banerjee-Dube (2015) muestra de forma novedosa cómo religión y poder se constituyen mutuamente. Así, una comunidad radical se transforma y se institucionaliza debido a la presión legal (621). El análisis de la historia del Mahima Dharma le permite a la autora señalar la capacidad para desafiar las relaciones de casta y de eliminar la autoridad de los *brahmanes*, lo cual se evidencia en la ruptura de las reglas de comensalidad y en el rechazo a la comida proveniente de los *brahmanes*. Por otro lado, la agencia demostrada por estos grupos al llevar su disputa al campo legal habla no sólo de su comprensión política del sistema colonial, sino también de la relevancia que habían adquirido la escritura y la historia escrita.

Consideraciones finales

A manera de cierre, es importante reconocer el impulso y la orientación que Graciela de la Lama le dio al Centro de Estudios de Asia y África y a la investigación sobre India en sus años iniciales. Gracias a ella, Prodyot Mukherjee llegó a México

y se celebró el 30.º Congreso de Ciencias Humanas de Asia y África del Norte en 1976. Ambas decisiones fueron centrales para la definición de una agenda de investigación comprometida y con una visión crítica sobre la historiografía de India moderna y contemporánea.

La tendencia establecida por De la Lama continuó y se vio reflejada en las siguientes contrataciones de personal temporal y permanente. Por un lado, connotados historiadores indios, cuyos temas de investigación incluían la historia económica del periodo colonial (Sabyasachi Bhattacharya) y el movimiento nacionalista (Bipan Chandra), por mencionar sólo algunos. Por otro lado, especialistas en antropología e historia (Susana B. C. Devalle, Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube) con un fuerte interés por el estudio de los grupos subalternos, entre otros temas.

En esos años, Mukherjee fue una figura relevante tanto en el ámbito de la docencia como en el de la investigación. Su convicción de que había que estudiar en paralelo los movimientos campesinos en Asia, África y América Latina se reflejó en el seminario que organizó y en el libro que publicó en 1977. Mukherjee identificó con claridad las causas de las rebeliones campesinas (el mercado, la intromisión estatal en la vida cotidiana) y detectó el papel que la religión puede asumir.¹¹

El estudio de las prácticas de resistencia se volvió uno de los temas principales en el CEAA. Los trabajos aquí revisados de Devalle, Dube y Banerjee-Dube comparten el análisis de varios grupos subalternos (tribales o *adivasis* e intocables o *dalits*) que se insubordinaron en el siglo XIX y principios del XX. En las tres investigaciones, la religión tiene un papel central como espacio y vehículo para la resistencia. Mientras que Devalle analiza rebeliones de carácter milenarista (en unas más acentuado que en otras), Dube y Banerjee-Dube estudian la formación de dos sectas que buscaron redefinir las relaciones entre castas.

La elección de los textos obedeció a mi deseo de mostrar cómo Devalle y Dube examinan cuidadosamente la explotación sufrida por los grupos dominados, enmarcada en el sistema colonial. Quise retomar la invitación hecha por Banerjee-Dube a repensar las divisiones entre historia y memoria y entre lo oral y lo escrito, además de ver cómo la religión y la ley se constituyen mutuamente en la forma en que los dos grupos dentro del Mahima Dharma resolvieron el conflicto de sucesión. En conjunto, Devalle, Dube y Banerjee-Dube reflexionan sobre prácticas de resistencia en un entorno colonial y plantean la relación tan compleja entre la cultura popular y la cultura dominante en ese periodo.

Finalmente, es importante señalar que estas investigaciones ilustran cómo rastrear las fuentes primarias para las prácticas de resistencia de comunidades subalternas: desde el archivo colonial, pasando por el archivo misionero, hasta las editoriales de publicaciones religiosas. ❖

¹¹ Está pendiente para futuros trabajos el análisis de otros escritos de Mukherjee (1971, 1973) en los que explora temas tan diversos como la influencia del positivismo en la Bengala del siglo XIX y la vida política en India independiente.

Referencias

- ÁLVAREZ, Mariela, ed. 1996. *Asia y África desde México. Treinta años del Centro de Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México. <https://muse.jhu.edu/book/74860>
- AMIN, Shahid. 1995. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. Berkeley: University of California Press.
- AMIN, Shahid. 1999. "Gandhi como Mahatma: Distrito de Gorakhpur, UP oriental, 1921-1922". En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, compilado y editado por Saurabh Dube, 345-402. Traducido por Germán Franco Toriz. México: El Colegio de México.
- BANERJEE-DUBE, Ishita. 2001. *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study.
- BANERJEE-DUBE, Ishita. 2003. "Reading Time: Texts and Past in Colonial Eastern India". *Studies in History* 19 (1): 1-17. <https://doi.org/10.1177/025764300301900101>
- BANERJEE-DUBE, Ishita, ed. 2008. *Caste in History*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- BANERJEE-DUBE, Ishita. 2015. "Religion, Power and Law in Twentieth Century India". *History Compass* 13 (12): 621-629. <https://doi.org/10.1111/hic3.12290>
- BANERJEE-DUBE, Ishita, ed. 2016. *Cooking Cultures: Convergent Histories of Food and Feeling*. Delhi: Cambridge University Press.
- BRECKENRIDGE, Carol A. y Peter van der Veer, eds. 1993. *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- CERVERA, José Antonio. 2024. "La historia del CEEA en perspectiva: 60 años", *Asia y África en Perspectiva. 60 años de historia*. Entrevistado por Roberto E. García. Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, 11 de marzo de 2024. Podcast, 38:34. https://open.spotify.com/episode/6K4ZxmUoOy1EfLXhNldy9v?flow_ctx=09f7c814-a67c-4b4b-b563-9d9ab8335dab%3A1743155360
- CHAKRABARTY, Dipesh. 1999. "La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿quién habla en nombre de los pasados "indios?"". En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, compilado y editado por Saurabh Dube, 623-658. Traducido por Germán Franco Toriz. México: El Colegio de México.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2002. "A Small History of Subaltern Studies". En *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, 3-19. Chicago: The University of Chicago Press.
- CHANDRA, Bipan, comp. 1982. *Hacia una nueva historia de la India*. México: El Colegio de México.
- DASGUPTA, Sangeeta. 2018. "Adivasi Studies: From a Historian's Perspective". *History Compass* 16 (10). <https://doi.org/10.1111/hic3.12486>
- DEVALLE, Susana B. C. 1972. "El movimiento birsaíta". Tesis de maestría, El Colegio de México. <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/pg15bf413?locale=es>
- DEVALLE, Susana B. C. 1974. "La rebelión de Ganga Narain en 1832". *Estudios Orientales* 9 (1 y 2): 14-44. <https://doi.org/10.24201/ea.v9i1-2.221>
- DEVALLE, Susana B. C. 1977. *La palabra de la tierra (protesta campesina en India, siglo XIX)*. México: El Colegio de México. <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/9p290b09p?locale=en>
- DEVALLE, Susana B. C., comp. 1989. *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*. México: El Colegio de México.

- DEVALLE, Susana B. C., comp. 2000. *Poder y cultura de la violencia*. México: El Colegio de México.
- DEVALLE, Susana B. C. 2008. *Augustus Cleveland y el colonialismo en India*. México: El Colegio de México.
- DUBE, Saurabh. 1998. *Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*. Albany: State University of New York Press.
- DUBE, Saurabh. 1999. "Introducción: temas e intersecciones de los pasados coloniales". En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, compilado y editado por Saurabh Dube, 17-98. Traducido por Germán Franco Toriz. México: El Colegio de México.
- DUBE, Saurabh. 2001. "Culturas de cristianismo y colonialismo". En *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, 139-176. México: El Colegio de México.
- DUBE, Saurabh. 2007. *Historias esparcidas*. México: El Colegio de México.
- DUBE, Saurabh, coord. 2011. *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*. México: El Colegio de México.
- DUMONT, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Traducido por Mark Sainbury, Louis Dikont y Basia Gulati. Chicago: The University of Chicago Press.
- GUHA, Ranajit (1982) 2008. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". En *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, editado por Ranajit Guha, 1-8. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- GUHA, Ranajit. 1999a. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- GUHA, Ranajit. 1999b. "La prosa de la contrainsurgencia". En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, compilado y editado por Saurabh Dube, 159-208. Traducido por Germán Franco Toriz. México: El Colegio de México.
- HARDIMAN, David. 1984. "Adivasi Assertion in South Gujarat: The Devi Movement of 1922-23". En *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society*, editado por Ranajit Guha, 196-230. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- HERNÁNDEZ Dauajare, Luis Antonio. 2014. "Visiones de la India: interpretaciones institucionalistas mexicanas sobre la India (1920-1988)". Tesis de maestría, Centro de Investigación y Docencia Económicas. <http://hdl.handle.net/11651/2238>
- HOBBSAWM, Eric J. (1959) 1983. *Rebeldes primitivos: estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.
- LAMA, Graciela de la. 1973. "Prodyot C. Mukherjee". *Estudios de Asia y África* 8 (2): 105-107. <https://doi.org/10.24201/ea.v8i2.e231>
- LAMA, Graciela de la. 1975. "30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte". *Estudios de Asia y África* 10 (2): 211-215. <https://doi.org/10.24201/ea.v10i2.e440>
- LORENZEN, David N. 1999. "Who Invented Hinduism". *Comparative Studies in Society and History* 41 (4): 630-659. <https://doi.org/10.1017/S0010417599003084>
- LORENZEN, David. 2020. "Comentarios". *Historia oral, 80 años de El Colegio de México*. Video. Publicado el 10 de julio por El Colegio de México. YouTube, 9:21. https://www.youtube.com/watch?v=QK41MB_dY18
- MUKHERJEE, Prodyot C. 1971. "Bankim Chandra y la religión de la humanidad". *Estudios de Asia y África* 6 (1): 1-19. <https://doi.org/10.24201/ea.v6i1.59>
- MUKHERJEE, Prodyot C. 1973. "La política de la India después de la independencia". *Estudios de Asia y África* 8 (2): 108-120. <https://doi.org/10.24201/ea.v8i2.232>

- MUKHERJEE, Prodyot C. 1974. Introducción a *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y en África*, de Prodyot C. Mukherjee, Celma Agüero Doná, Susana B. C. Devalle, Michiko Tanaka y Jean Meyer. México: El Colegio de México. <https://repositorio.colmex.mx/concern/books/qn59q466b?locale=es>
- VAN SCHENDEL, Willem. 2011. "The Dangers of Belonging: Tribes, Indigenous Peoples and Homelands in South Asia". En *The Politics of Belonging in India: Being an Adivasi*, editado por Daniel J. Rycroft y Sangeeta Dasgupta, 19-43. Londres: Routledge.

Laura Carballido Coria es profesora-investigadora en el Departamento de Ciencias Sociales, División de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel I. Es licenciada en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestra y doctora en estudios de Asia y África, área India, por El Colegio de México. Sus líneas de investigación, desde la perspectiva de la historia social y urbana, incluyen la Partición de India (1947), el nacionalismo hindú, los proyectos de salud pública en Delhi colonial y las comisiones de investigación (*inquiry commissions*). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Jawaharlal Nehru, en la Universidad de Delhi y en la Universidad de Oxford.