

Margrit Pernau. “La modernidad sentida. Emociones e historia conceptual en la India del Norte entre 1870 y 1920”, *Conceptos Históricos*, 5 (8), pp. 84-114.

RESUMEN

Este artículo rastrea conceptos de emociones y modernidad entre los hablantes de urdu en el norte de India entre las décadas de 1870 y 1920. La primera sección se centra en los sentimientos hacia la modernidad, tanto con respecto al presente como en las expectativas frente al futuro, y analiza la forma en que las emociones –vergüenza, orgullo, esperanza y desesperación, entre otras– se integraron en la red semántica de la “modernidad”. La segunda sección desarrolla una historia de conceptos de las emociones y expone cómo las pasiones fuertes, consideradas fuera del control de la voluntad, cobraron cada vez más importancia. La conclusión ofrece sugerencias sobre las posibles implicaciones teóricas y metodológicas derivadas de reunir las emociones y la historia conceptual.

Palabras clave: *historia conceptual, historia de las emociones, pasiones, modernidad, India.*

ABSTRACT

This article traces concepts of emotions and modernity among Urdu speakers in North India between the 1870s and the 1920s. The first section focuses on feelings towards modernity, both with regard to the present and expectations towards the future and looks at the way emotions –shame, pride, hope, and despair, among others– were integrated into the semantic net of “modernity”. The second section develops a history of emotion concepts and shows how strong passions, seen as beyond the control of the will, gained an increasing importance. The conclusion offers suggestions on the possible theoretical and methodological implications arising from bringing together emotions and the conceptual history.

Keywords: *Conceptual History, History of Emotions, Passions, Modernity, India.*

La modernidad sentida*

Emociones e historia conceptual en la India del Norte entre 1870 y 1920

Margrit Pernau**

pernau@mpib-berlin.mpg.de

Forschungsbereich Geschichte der Gefühle-Max-Planck-Institut
für Bildungsforschung, Alemania



Durante mucho tiempo, el levantamiento de la India de 1857 fue leído como la cesura más importante de la India del siglo XIX. El levantamiento habría separado al colonialismo liberal, que apostaba a valores y reformas universales, de un liberalismo conservador, que argumentaba que cualquier intento de gobernar la India desde criterios occidentales sólo podía conducir a un desastre. Esa interpretación se remonta al análisis que entonces se realizó de las causas del levantamiento: las reformas sociales y jurídicas, la ampliación del sistema escolar y de educación superior en los que se enseñaban conocimientos europeos, la burocratización de la administración y la alianza con las clases medias en ascenso habrían conmocionado a la sociedad india y habrían irrumpido contra el dominio colonial. Pero, más allá de la retórica, esa interpretación no condujo a un cambio político de largo plazo. Al contrario, tanto la burocratización del Estado colonial como su incorporación económica y política a Gran Bretaña se presentaron como irreversibles. A pesar de que las reformas quedaron identificadas como la causa indiscutida del levantamiento, ellas no sólo continuaron luego de 1857, sino que incluso se intensificaron. La clase media no opuso ninguna resistencia, e inclusive vio su propio

* Publicación original: "Die gefühlte Moderne: Emotionen und Begriffsgeschichte in Nordindien, 1870-1920", *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 44, N° 1, 2018, pp. 54-78. Traducción de Natalia Bustelo.

** Un cordial agradecimiento a Max Stille y Daniel Kolland por los enriquecedores comentarios.

proyecto en los objetivos coloniales, al tiempo que los vinculó a anti-guos intentos de reforma, algunos de ellos precoloniales.¹

Los hindúes apoyaron esas reformas coloniales, sobre todo en Bengala, la provincia con la colonización más antigua y arraigada. En cambio, los musulmanes del norte se enfrentaron a un doble problema. Por un lado, aunque tanto los hindúes como los musulmanes participaron de las sublevaciones, los británicos señalaron a los segundos como los únicos responsables. En represalia los marginaron de los cargos de la administración colonial y de la distribución de recursos. Por otro lado, luego del fin del dominio mogol, los musulmanes consideraron que competían con otras comunidades religiosas. Su temor era que esas comunidades se hubieran dedicado desde mucho antes a reflexionar sobre el progreso y que ello les hubiera permitido una ventaja difícilmente alcanzable respecto de la formación, el servicio público y la economía. A pesar de esta preocupación, recién en los últimos años de la década de 1860 se conformó una opinión pública sumamente vivaz desde la que musulmanes e hindúes debatieron en urdu y publicaron en ese idioma libros, panfletos, revistas y diarios.² Si bien la cultura impresa no desplazó a los otros medios y formas de discusión pública,³ rápidamente se convirtió en un elemento indispensable de los debates, tanto para el movimiento de Aligarh, que bajo el liderazgo de Saiyid Ahmad Khan buscó una estrecha colaboración con los representantes coloniales, como para Deoband, el refundado seminario teológico que apostó a una renovación de la comunidad musulmana desde las fuentes islámicas.⁴ En ambos grupos se

1 Para mayores detalles sobre la cuestión de la periodización del siglo XIX, véase Margrit Pernau. "India in the Victorian Age. Victorian India?", en Martin Hewitt (ed.): *The Victorian World*. London, Routledge, 2012, pp. 639-655.

2 La relación entre lengua y religión que consideró al urdu como la lengua de los musulmanes y el hindi como la de los hindúes surge recién en la década de 1890, antes de la Primera Guerra Mundial sólo se impone de modo fragmentario. Sobre la opinión pública en lengua urdu, véase Ulrike Stark. *An Empire of Books: The Navel Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet, Permanent Black, 2007; Akbar Zaidi. *Contested Identities and the Muslim Qum in Northern India, c. 1860-1900*. Tesis de doctorado en la Universidad de Cambridge, 2009; Ryan Perkins. *Partitioning History: The Creation of an Islami pablik in Late Colonial India, c.1880-1920*. Tesis de doctorado en la Universidad de Pensilvania, 2011.

3 Sandria Freitag. *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*. Berkeley, University of California Press 1989; Francesca Orsini y Katherine Schofield (eds.). *Telling and Texts: Music, Literature and Performance in North India*. Cambridge, Open Book Publishers, 2015.

4 David Lelyveld. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Delhi, Oxford University Press, 1978, Barbara Metcalf. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, Princeton University Press, 1982. Además, contamos con tres excelentes tesis aún inéditas: Ali Mian. *Surviving Modernity: Ashraf Ali Thanvi (1863-1943) and the Making of Muslim Orthodoxy in Colonial India*. Tesis de doctorado en la Universidad Duke, 2015; Brannon Ingram. *Deobandis Abroad: Sufism, Ethics and Polemics in a Global Islamic Movement*. Tesis de doctorado en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, 2011; Sher Ali Tareen. *The Limits of Tradition: Competing Logics of Authenticity in South Asian Islam*.

registró tanto una discusión intensa sobre el rápido cambio que marcó la experiencia como la emocionalización de los debates colectivos.

El presente artículo se propone investigar esas experiencias y el medio lingüístico de su interpretación a través de las contemporáneas y contemporáneas de los últimos años de la década de 1860 y el fin de la Primera Guerra Mundial. Nuestro interés se orienta prioritariamente al vínculo entre modernidad y emociones. El primer apartado trata sobre los sentimientos ante la modernidad, sobre su presente y sus expectativas de futuro, así como sobre el modo en que las emociones son articuladas en la red semántica de la modernidad. El segundo apartado retoma esto en el marco de una historia conceptual del vocabulario y del conocimiento sobre las emociones y lo vincula con el cambio de los sentimientos en el período moderno. La última parte bosqueja las reflexiones teóricas y metodológicas que podrían seguirse de esa convergencia entre emociones e historia conceptual. Según nuestra tesis, las emociones fueron centrales en la interpretación de la modernidad que entonces se registró. Por su parte, los sentimientos fueron centrales en el modo en que se vivió e interpretó el cambio. Además, fueron sumamente significativos para los actores históricos que tenían que cumplir las exigencias que les planteaba ese cambio. Sólo una nación apasionada o una comunidad religiosa tendrían la fuerza para configurar el futuro y sobrevivir. El presente artículo argumenta que, más allá del estudio de casos concretos, la incorporación de la historia de las emociones es un “nuevo camino” importante para la historia conceptual. Dado que, como argumentó Willibald Steinmetz, lo decible constituye lo factible, lo decible, a su vez, se basa en lo sentible. Son las emociones las que les otorgan plausibilidad a los conceptos y al cambio conceptual.⁵

I. Esperanza y desesperación. Los sentimientos ante la modernidad

Cuando inician su trabajo, las historiadoras e historiadores conceptuales ya suelen tener una representación relativamente precisa del concepto y en parte incluso del campo semántico que piensan investigar. En la investigación sobre los conceptos que permiten expresar la modernidad y lo moderno surge el problema de que en urdu no existe una traducción directa. “Nuevo”, en el par de opuestos “nuevo/viejo” (*naya/purana*, en la lengua escrita culta *jadid/qadim*), se suele utilizar

Tesis de doctorado en la Universidad Duke, 2012.

⁵ Willibald Steinmetz. *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780-1867*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1993.

para describir el cambio. No obstante, recién en las décadas de 1920 y 1930 “nuevo” se sustantiviza (*jadidiyyat*), sobre todo en el ámbito de los estudios literarios en los que, no obstante, el concepto tiene más la connotación de modernismo que de modernidad.⁶ Un proceso onomasiológico, como el propuesto por Willibald Steinmetz, no ayuda en este contexto, pues forman parte central de la investigación tanto la pregunta por las experiencias que los actores consideraron esenciales para la modernidad, lo nuevo y el cambio como la pregunta por las experiencias que tendieron a ser marginales.⁷ Si se explicita la red semántica del concepto de modernidad, se advierte que en el centro –donde debería estar el concepto central– hay un hueco. Un segundo problema surge por el hecho de que si bien en el último tiempo se han digitalizado muchas revistas y libros escritos en urdu,⁸ el reconocimiento automático de textos recién se está iniciando y aún no es posible realizar búsquedas en el documento digital completo.

En el presente artículo analizamos seis revistas que se dirigieron a un público general y que cubrieron un amplio espectro temático. Nuestros criterios excluyeron una buena parte de las revistas del período investigado en tanto se ocupaban de religión, medicina y sobre todo literatura.⁹ En un primer momento seleccionamos todos los artículos cuyo título contuviera conceptos de tiempo. Junto a “nuevo” y “viejo” atendimos a “pasado”, “presente” y “futuro” (incluidas sus derivaciones) y a los distintos conceptos relacionados con eras y épocas. Éstos fueron completados con conceptos que tematizaban las transformaciones y también las distintas variaciones del progreso, de la decadencia y de los intentos de cambio –por ejemplo, una reforma o un proceso

6 Agradezco a Christina Oesterheld por su información oral sobre las referencias de *jadidiyyat* a modernismo.

7 Willibald Steinmetz. “Vierzig Jahre Begriffsgeschichte. The State of the Art”, en Heidrun Kämper y Ludwig M. Eichinger (eds.): *Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung*. Berlin, De Gruyter, pp. 174-197. Para mayores detalles, Willibald Steinmetz y Michael Freeden. “Introduction. Conceptual History: Challenges, Conundrums, Complexities”, en Willibald Steinmetz, Michael Freeden y Javier Fernández Sebastián (eds.): *Conceptual History in the European Space*. New York, Berghahn, 2017, pp. 1-46.

8 Los libros pueden consultarse en los repositorios multilingües www.archive.org y sobre todo en la plataforma www.rekhta.org. En cuanto a las revistas, el Endangered Archives Project (EAP 566) de la Biblioteca Británica cuenta con una amplia colección disponible en: http://eap.bl.uk/database/overview_project.a4d?projID=EAP566;r=41.

9 En concreto, nos concentramos en: *Tahzib ul Akhlaq* (1870-1898), publicada por Saiyid Ahmad Khan; las revistas femeninas *Tahzib-e Niswan* (1905-1920), *Khatun* (1904-1914) e *Ismat* (1910-1920); y *Al Asr* (1913-1917) y *Zamana* (1906-1920), en tanto fueron las voces críticas del período inmediatamente anterior a la Primera Guerra Mundial. El corpus se compuso de un total de cerca de 200 artículos, de los que casi la mitad fue sometido a un análisis más agudo. Nuestra ampliación de las fuentes más allá de los textos y pensadores canónicos lleva a que en muchos casos no podamos identificar de un modo muy preciso a los autores y sobre todo a las autoras ni que los podamos ubicar socialmente.

civilizatorio—. En un segundo momento retomamos los conceptos que, luego de la lectura de los artículos seleccionados, se mostraron centrales. Por una parte, estaban —dada la amplia recepción del modelo de los estadios de desarrollo— los conceptos geográficos, que representaban lo nuevo o lo atrasado. Así, Gran Bretaña, Europa y, algo después, Estados Unidos quedaron de un lado mientras que África, Afganistán y Bután del otro y la posición intermedia fue ocupada por Japón y el Imperio Otomano. Por otra parte, encontramos los conceptos de emoción surgidos en vinculación con el cambio, sobre todo la esperanza y la desesperación, así como el honor y la vergüenza.

Para que nuestra investigación sobre el periodo pudiera establecer comparaciones decidimos no incluir géneros diversos. Sólo en casos excepcionales sumamos a un artículo otras publicaciones del mismo autor o consultamos semanarios y diarios sobre un desarrollo específico. El precio de esta posibilidad de comparación es la sobrerrepresentación de los grupos que se valieron principalmente del género revista. De ahí que nuestra elección refleje sobre todo a la clase media en ascenso que, en un principio, se vinculó al poder colonial y que, desde el cambio de siglo y en el marco del movimiento nacional, se distanció progresivamente de ese poder. Entre los otros grupos estuvieron los reformadores religiosos, quienes sin duda se pronunciaron sobre el cambio, pero se expresaron a través del género tradicional: prédicas, conversaciones, reuniones *fatwa* y progresivamente a través de panfletos.

Una de las revistas en urdu más influyentes del siglo XIX fue *Tabzib ul Akhlag*. Su editor, Saiyid Ahmad Kahn (1817-1898), provenía de una familia de la baja nobleza que había colaborado con el poder colonial británico. En su juventud se vinculó estrechamente al Delhi College, un proyecto que desarrollaron conjuntamente los británicos y la clase media en ascenso y que tuvo como objetivo impartir en urdu el nuevo conocimiento.¹⁰ Como muchos de los vinculados a ese College, Saiyid Ahmad Khan eligió la carrera administrativa y durante el levantamiento de 1857 estuvo del lado de los británicos, aunque ello no le impidió criticar abiertamente la inadecuación de esas políticas. A sus ojos, si lo que los indios, y sobre todo los musulmanes, querían era reformar su comunidad, superar su atraso y recuperar el lugar que les correspondía entre las naciones civilizadas, la única alternativa era la colaboración con el poder colonial.¹¹ Para Saiyid Ahmad Kahn, el camino conducía a la formación educativa. Además de la edición de

10 Margrit Pernau (ed.), *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*. New Delhi, Oxford University Press, 2006.

11 Por entonces el concepto de comunidad (*qaum*) era ambiguo, señalaba tanto la comunidad religiosa como la nacional sin que se pudiera precisar la referencia.

Tabzib ul Akhlaq desde 1871, fue de gran significación la fundación en 1875 del Muhammadan Anglo-Oriental College (desde 1920 Aligarh Muslim University). El nombre de la revista remite a la recepción árabe-persa de la filosofía moral aristotélica. *Tabzib ul Akhlaq* se convirtió rápidamente en la portavoz de los grupos que impulsaban una modernización y adaptación selectivas de la cultura de los representantes coloniales, lo que provocó la enérgica oposición de los círculos religiosos que llegaron a plantear la excomunión de aquéllos.¹²

Saiyid Ahmad Kahn libró una gran lucha verbal para movilizar a la comunidad. Como subrayó con acuciante urgencia, el presente era el momento de tomar la decisión:

¡Oh hermanos! La situación de la comunidad se expone ante vuestros ojos. Su futuro está en vuestras manos. Si sois generosos, si tenéis compasión de la comunidad, vuestro futuro será bueno. Pero si sois egoístas, conduciréis día a día vuestra condición a más vergüenza, ruina y miseria. [...] Os digo con el corazón ardiendo estas duras palabras: si no os preocupáis del bienestar de la comunidad, la generación venidera maldecirá a sus antepasados; y no encontraréis paz en vuestras tumbas si vuestros hijos se sienten avergonzados. Ello es algo peor que el fuego del infierno. Por vuestras vidas y las de vuestros hijos, ¡compadézcanse de vuestras almas y estén en estado de alerta!¹³

Esa dolorosa necesidad de tomar una decisión imprime un sello dicotómico a todo el campo semántico. No se trata de elegir únicamente entre nuevo y viejo, sino también entre progreso (*taraqqi*) y decadencia (*tanazzul*), entre luz (*nur*) y oscuridad (*tariki*) y finalmente entre vida y muerte. Si la energía (*himmat*), el valor (*jurit*), la pasión (*josh*) y la empatía (*hamdardi*) están del lado de la vida, la indiferencia conduce a la muerte. Si los lectores eligen incorrectamente y no cambian su vida, no le darán a la comunidad honor (*izzat*), sino vergüenza y humillación (*bad nami, zillat*), y en lugar de esperanza (*umid*) el futuro contendrá desesperación (*mayusi*).¹⁴

Se percibe como algo cercano la posibilidad de dar forma al futuro, de leerlo como signo de una secularización ya iniciada en la que el hombre se libera de las ataduras tradicionales y toma el destino en sus propias manos. El futuro no es destino, sino el resultado de las decisiones humanas. Pero, para Saiyid Ahmad Kahn y sobre todo para la

12 Sobre el trasfondo sigue siendo insuperable: David Lelyveld. *Aligarh's First Generation...*

13 Saiyid Ahmad Khan. "Musalmanon ki guzishta aur maujuda halat [1884]", en Shaikh Muhammad Ismail Panipati (ed.). *Khutbat-e Sir Sayyid [jild-e awwal]*. Lahore, 1968, pp. 427-435 [de no indicarse, todas las traducciones pertenecen a M.P. — N.d.T.].

14 Saiyid Ahmad Khan. "Umid ki khushi", en Fazl ud Din (ed.): *Tabzib ul Akhlaq 1870-1876*. Lahore, 1938, pp. 107-111 [reimpresión].

mayoría de sus seguidores, no se trata de una refutación de la religión, o sólo de su marginalización, sino, por el contrario, de la comprobación de que es Dios mismo quien pone a los hombres ante esa elección –no sin proporcionarles el conocimiento del bien y del mal, así como mandamientos claros–. La decisión es de tipo moral. En cierta medida, el concepto de progreso (*taraqqi*) contiene al concepto de proceso de civilización (*tahzib*), pero se trata de un proceso de civilización que tiene su lugar no en el discurso político-económico, sino en el filosófico-moral. El progreso es una cuestión de los corazones. Remite inmediatamente a la religión, pues, en último término, se trata de cumplir con las obligaciones que Dios impuso a los hombres.¹⁵ La confianza divina es importante, pero no debe ocupar el lugar del duro trabajo que Dios exige a los hombres:

Es obligación del hombre reformar su condición tanto como le sea posible. Todo lo otro no es confianza divina [*tawakkul*], sino un engaño y no se corresponde con la creencia islámica. Dios no les permitió a los musulmanes sostener tal absurdo.¹⁶

El modelo para alcanzar el verdadero progreso se corresponde con la comunidad que el profeta fundó en Medina. Su revelación llevó a los hombres de la era de la ignorancia (*jahiliyya*) a la luz, les enseñó el uso del intelecto y ellos se elevaron por los siglos a la cima de la civilización. Según insisten una y otra vez las páginas de la revista, en la época de los abasíes el mundo islámico no sólo era superior a Europa, sino que además era su maestro. Luego de un largo periodo de decadencia, en el presente el mundo islámico se habría hundido nuevamente casi al nivel de la era de la ignorancia, pero el retorno de la revelación tendría el mismo efecto que el registrado entonces en Medina, a saber el comienzo de una nueva era de progreso.¹⁷

Ello opera un giro inesperado en el concepto de progreso. En el contexto europeo el progreso pertenece a los que Reinhart Koselleck designó como conceptos de movimiento.¹⁸ En cambio, para quienes se vinculan al movimiento Aligarh, *taraqqi* es tratado casi como un

15 Anon. "Tahzib qaumi", en *Tahzib ul Akhlaq*. 1894, pp. 533 y siguientes.

16 Mushtaq Husain. "Tawwakul", en *Tahzib ul Akhlaq 1287 Hijra* (1871 C. E.), p. 35 y siguientes.

17 La expresión más impresionante de esta visión está en el ciclo de poemas que escribió Altaf Husain Hali por sugerencia de Saiyid Ahmad Khan. Véase: Altaf Husain Hali. *Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam*. Trad. Christopher Shackley y Javed Majeed. New Delhi, Oxford University Press, 1997.

18 Reinhart Koselleck. "Fortschritt", en Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [en adelante GG]. Vol. 2. Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, pp. 351-423.

objeto. Sus usos frecuentes fueron “tener progreso” (*taraqqi pana, taraqqi pazir*) y “perder nuevamente progreso”; en la mayoría de los textos, el progreso no es infinito sino un nivel al que se puede ascender (*taraqqi par pahunchna*). “Progreso” no alude en estos casos al movimiento sino al objetivo (alcanzable). Mientras que para Koselleck “progreso” era uno de esos conceptos que concentraban las específicas expectativas de futuro que ya no se derivaban de la experiencia, el movimiento Aligarh reúne diversas experiencias provenientes no sólo de regiones geográficas más desarrolladas que la India, sino también provenientes de la era dorada del islam. En oposición al concepto de modernidad que (al menos en el discurso del siglo XIX) implica una unicidad, el concepto de lo nuevo porta una posibilidad potencial de repetición que permite el acceso a ejemplos históricos provenientes de la historia de ese concepto. Ello podría explicar por qué en ese momento no hubo traducción al urdu para moderno/modernidad. La linealidad del rayo temporal en que se ubican los estadios de la evolución es quebrada una y otra vez por lo cíclico, sin que los autores perciban allí una contradicción.

La carga religiosa y ética del progreso y de lo nuevo explica además por qué para Saiyid Ahmad Kahn y su movimiento la educación ocupó un lugar clave. Los que en primer lugar debían ser reformados eran los hombres y sus corazones. En los pocos casos en que se hace referencia a la transformación de las estructuras políticas y económicas, se sostiene que su desarrollo sería posterior. Mientras que en la década de 1860 la formación ofrecida por el Delhi College y sobre todo por la Aligarh Scientific Society comprendía a las matemáticas, las ciencias naturales y las ciencias aplicadas, en el Aligarh College, en cambio, el peso se desplazó casi exclusivamente al conocimiento abstracto, designado tradicionalmente como *ilm* (pl. *ulum*) y opuesto a *fann* (pl. *Funun*), el conocimiento aplicado. A diferencia de las escuelas superiores fundadas aproximadamente en el mismo periodo en Teherán (1851) y Estambul (1900) como *Dar ul Funun*, el College de Aligarh se inscribió en la tradición del *Dar ul Ulum*, pues le atribuyó a la dedicación exclusiva a las ciencias y al lenguaje la fuerza necesaria para civilizar el corazón y el carácter.¹⁹ La comparación con las currículas de Oxford y Cambridge, estudiadas en detalle por los fundadores del

19 Mumtaz Ali. “Tahzib ul Akhlaq”, en *Tahzib ul Akhlaq 1879*, pp. 3-8; Muhammad Zaka Ullah. “Shaistagi-e ahl-e Hind”, en *Tahzib ul Akhlaq 1298 Hijra* (1881 C. E.), pp. 243-253. Para una comparación con Irán, véase Mana Kia. “Moral Refinement and Manhood in Persian”, en: Margrit Pernau, Helge Jordheim y Orit Bashkin (eds.): *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 146–165. Sobre el desarrollo conceptual en el Imperio Otomano, véase: Einar Wigen. “The Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness”, en Margrit Pernau, Helge Jordheim y Orit Bashkin (eds.): *Civilizing Emotions...*, pp. 107-125; Alp Eren Topal. *From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876*. Tesis de doctorado en la Universidad de Bilkent, 2017.

College de Aligarh, muestra que la cuestión no fue el desinterés por la “India eterna” relativo al mundo práctico. Recordemos que también en Inglaterra predominaba la creencia en que las lenguas clásicas eran capaces de formar el carácter y ello iba en perjuicio de la dedicación al conocimiento práctico y a las ciencias naturales.

Por un lado, las experiencias que ingresaron a la semántica de lo nuevo se referían al dominio colonial y a la consiguiente pérdida de poder sufrida por India y el mundo islámico. Por otro, esas experiencias remitían a las nuevas posibilidades en el ámbito de la formación educativa. Lo que le impactó más profundamente a Saiyid Ahmad Kahn durante su viaje a Londres fue que las mucamas de su pensión podían leer y escribir y que los cocheros leían el diario mientras esperaban pasajeros.²⁰ Para Saiyid Ahmad Kahn, la comparación entre lo que consideraba como el alto nivel de civilización británica y las condiciones indias era motivo de una profunda vergüenza. Cuando los británicos trataban a los indios como animales, estarían haciendo lo correcto, pues así como ningún indio pensaría que debía tratar respetuosamente a su ganado, los indios no serían dignos del respecto británico.²¹ Pero en la comparación con la nueva civilización y en su campo semántico lo que no surgió —sea del diario de viaje o de los textos de *Tabzib ul Akhla* que investigamos— son los *topoi* de la modernidad que se esperarían a partir de las descripciones europeas, esto es, el ferrocarril, la velocidad, el ruido y las fábricas.²² En los pocos casos en que Saiyid Ahmad Kahn se dedica a reflexionar sobre las condiciones materiales del progreso, menciona el comercio y el artesanado pero no la industria.²³

Si la formación era el camino que aseguraba a la comunidad un futuro honorable y brillante, para Saiyid Ahmad Kahn se trataba, en último término, de la formación de sus semejantes, es decir, de la formación profesional de los varones de la clase media alta. La formación era el motor del progreso y garantizaba que no se interrumpiera el desarrollo de los hombres ante estadios siempre superiores:²⁴ “mientras la comunidad no produzca eruditos que iluminen como las estrellas

20 Saiyid Ahmad Khan. *A Voyage to Modernism*. Trad. Nishat Zaidi. Delhi, Primus Books, 2011, p. 184 y siguientes.

21 Saiyid Ahmad Khan. *A Voyage to Modernism...*, p. 177.

22 Sí está presente en textos hindúes contemporáneos: Mohinder Singh. “Temporalization of Concepts: Reflexions on the Concept of Unnati (Progress) in Hindi (1870–1900)”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 7, Nº 1, 2012, pp. 51-71.

23 Saiyid Ahmad Khan. “Zamane ki taraqqi ke asar”, en Shaikh Muhammad Ismail Panipati (ed.): *Muqalat-e Sir Saiyid*. Vol. 11. Lahore, 1962, pp. 537-539.

24 Saiyid Ahmad Khan. “Adni halat se ali halat par insan ki taraqqi”, en *Tahzib ul Akhlaq 1313 Hijra (1896 C. E.)*, pp. 192-195.

el cielo, no conseguirá el honor”.²⁵ Si finalmente las clases altas se civilizaran, podrían preocuparse del bajo pueblo. Pero hasta que ello se produzca habría que evitar que los recursos se dispersen en una multitud de iniciativas locales que sólo podrían impartir una enseñanza mediocre. En lugar de ello, deberían reunirse en Aligarh todos los medios disponibles.²⁶

El mismo argumento regía también para la formación de las mujeres, formación que, más allá de ello, Saiyid Ahmad Kahn consideraba inútil si lo que ofrecía a las mujeres excedían las buenas conductas, el orden hogareño, el amor al hombre y a los niños y los dogmas islámicos.²⁷ Pero esta posición no fue compartida por todo el movimiento Aligarh. Mumtaz Ali (1860-1935) no sólo bregó insistentemente por los derechos de las mujeres, sino que además en 1898 se valió de su experiencia editorial y periodística para fundar con su mujer Muhammadi Begam la revista *Tahzib-e Niswan* en Lahore. Si bien esta revista, desde su título y su orientación reformista, se apoyaba en *Tahzib ul Akhlaq*, se dirigía a las mujeres como lectoras y consiguió que en pocos años fuesen convocadas a escribir ellas mismas y a poner en papel sus propias experiencias e intereses y a hacerlos públicos.²⁸ Muy poco después aparecieron otras revistas para mujeres.

Entre la fundación de *Tahzib ul Akhlaq* y la primera revista de mujeres transcurrió una generación. De ahí que mucho de lo que en las décadas de 1870 y 1880 aún tenía la forma de una expectativa y una anticipación de un futuro desconocido, para las lectoras y autoras de *Tahzib-e Niswan* ya formaba parte de la experiencia. La mayoría de ellas provenía de familias que se habían incorporado a la nueva cultura (*nai tahzib*), en la que los varones o bien habían adquirido una educación en inglés, o bien se habían familiarizado en urdu con los desarrollos y el conocimiento de Occidente. Muchos de ellos trabajaban como empleados estatales, eran miembros fundadores de asociaciones y editoriales y estaban acostumbrados a expresarse públicamente. Las mujeres de esas familias recibieron formación, incluso cuando en la mayoría de los casos no asistieron a escuelas, sino que tuvieron profesoras particulares. El aislamiento del quehacer de las mujeres se fue flexibilizando, pero eran muy pocas las que se mostraban solas en la vida pública y, sin excepción,

25 Saiyid Ahmad Khan. "Musalmanon ki qismat ka akhri faisla (2) [1894]", en Shaikh Muhammad Ismail Panipati (ed.): *Khutbat-e Sir Saiyid*. Vol. 2. Lahore, 1968, pp. 309-338, cit. p. 316.

26 Saiyid Ahmad Khan. "Zamane ki taraqqi ke asar...".

27 Saiyid Ahmad Khan. "Musalmanon ki taraqqi aur talim-e niswan", en Shaikh Muhammad Ismail Panipati (ed.): *Khutbat...* Vol. 2, pp. 271-281, cit. p. 279 y siguientes.

28 Gail Minault. *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 112-125.

se cubrían con chador. Incluso las que no viajaban comenzaron a interesarse por el mundo que les acercaban las revistas. Y todas las revistas femeninas tuvieron columnas regulares con noticias sobre otros países y especialmente sobre el modo de vida que allí llevaban las mujeres.²⁹

Mientras que para *Tabzib ul Akhlaq* el ardor emocional tenía a producirse porque el futuro esperado era, al mismo tiempo, sumamente importante y desconocido, para las lectoras de *Tabzib-e Niswan* lo nuevo ya era familiar. Esta transformación de las expectativas portadas por la experiencia no hizo que disminuyera el interés en las emociones. Al contrario, las revistas destinaron una parte importante de sus páginas al correcto tratamiento de las emociones y a la expresión de la propia experiencia emocional —y también frecuentemente del propio sufrimiento—. Pero los artículos que llevaron en el título las palabras “nuevo” o “progreso” tendieron a dejar de abordar las grandes preguntas sobre el destino de la comunidad y su supervivencia. Lo “nuevo” comenzó a ser las novedades, al tiempo que el “progreso” no se presentó necesariamente como concepto opuesto a la “decadencia”, sino que tendió a ser totalmente banal, como el progreso del número de suscriptoras a la revista.³⁰

Asimismo, esa experiencia permitió que las mujeres tuvieran una reflexión crítica sobre el concepto de *nai tabzib*, que se había naturalizado para el estilo de vida y las prácticas cotidianas del movimiento Aligarh. Si bien no tendieron a reconocerse explícitamente como parte del movimiento nacional, las autoras y autores sí reflejaron su creciente distancia con los grupos que continuaban apoyando al dominio colonial y su cultura. Por ejemplo, Sultan Begam se preguntó a qué conducía que la totalidad de los muchos artículos y novelas cortas escritos por mujeres y publicados por *Tabzib-e Niswan* resaltasen lo malo de las cosas viejas y lo bueno de la nueva moda. Y respondió que la vestimenta inglesa, la incorporación de palabras y frases del inglés en las conversaciones y la insistencia en el amor entre los esposos condujeron a que las mujeres se avergonzaran de su propia cultura y quisieran abandonarla.³¹

Ni todas las viejas costumbres serían reprochables, ni todo lo nuevo debía rechazarse de plano. Lo que las mujeres resaltaban una y otra vez como positivo fue la estructura previsible que determinaba la cotidianidad en las familias formadas y reformadas. En Europa

29 Abd ul Kalam Dinavi. “Japani aurtun ke agle halat aur rasm o rivaj”, *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 161-164; Abd ul Kalam Dinavi. “Khawatin-e Afghanistan aur unke qadim halat”, *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 425-428; Aslam Jira Jaunpuri. “Arbi aurtun”, *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 501-519; Mahdi Husain. “Angrezi khawatin”, *Khatun*. N° 4, 1907, pp. 179-184.

30 Sultan Begam. “Tahzib ki taraqqi aur aksar mazamin”, *Ismat*, N° 4, 1910, pp. 36-41.

31 Sultan Begam. “Tahzib ki taraqqi...”.

la modernidad tendió a estar asociada a un desborde de los sentidos sensoriales, al caos, al ruido y a la pestilencia, ante los que los varones buscaban recluirse en la idílica, pacífica y tranquila esfera hogareña. En cambio, para los autores y autoras de las revistas y novelas cortas de mujeres, el caos y la estimulación de los sentidos eran la marca de una situación hogareña no reformada. Según este planteo, sin la dirección de una mujer instruida todo estaba fuera de control. Los sirvientes no hacían su trabajo, o en todo caso lo hacían mal, pero sobre todo la casa estaba sucia, nada se hallaba donde se lo necesitaba, la ropa, las joyas y las cosas de la casa estaban tiradas por cualquier lado y se rompían, todos se pelaban y se gritaban entre sí.³² Esta incorporación de un *sensorium* propio de la modernidad fue aplicada, de un modo muy interesante, incluso al ferrocarril, que, a diferencia de *Tahzib ul Akhlaq*, sí fue tematizado por *Tahzib-e Niswan*. Mientras que, según detallaba Bashir ud Din Ahmad, en el pasado el viaje se parecía al camino al infierno, entonces ya era posible moverse de modo cómodo y veloz de un lugar a otro, con tal seguridad y tranquilidad del corazón (*aram*) que parecía que no se había abandonado la propia casa. Pero si en estos viajes las mujeres seguían estando incómodas, no era por el moderno medio de transporte, sino porque no eran capaces de estar listas a tiempo y perdían el tren, ni eran capaces de planificar lo suficiente para no olvidar el cambio para las propinas y porque eran crédulas y les faltaba conocimiento sobre la naturaleza humana –en cierta medida por su propia falta de modernidad–. Si se mencionaba el ruido, no era el de las maquinas sino los gritos de los vendedores en las estaciones y los de los pasajeros que viajaban en segunda y tercera clase.³³

Más precisamente, en el movimiento Aligarh el progreso y la nueva época abrieron la promesa de un futuro mejor. Se sostuvo que si la comunidad al menos se propusiera internalizar los valores correctos mediante la educación y la autoeducación, alcanzaría más que su lugar honorable entre las naciones civilizadas. La nueva época además fue imaginada como una experiencia de tranquilidad y paz en la que el mundo y los hombres ya no molestarían de modo desenfrenado al nuevo yo burgués y a sus sentidos sensoriales, sino que le dejarían lugar

32 Mrs. Abdul Wahid Khan. "Hamari purani tahzib ki jhalak", *Tahzib-e Niswan*, N° 9, 1906, pp. 488-490; Mrs. Abdul Wahid Khan. "Pabandi-e waqt", *Tahzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 383-385; Firoza Suraj ud Din. "Waqt ki kifayat", *Tahzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 225-228. Para una investigación de este *topos* en las novelas cortas escritos por mujeres, véase: Margrit Pernau. "Female Voices. Women Writers in Hyderabad at the Beginning of the Twentieth Century", *Annual of Urdu Studies*. N° 17, 2002, pp. 36-54.

33 Bashir ud Din Ahmad. "Rail ka safar", *Tahzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 376-378, 393-395, 405-408 y 417-419; Bint Fazl Ilahi. "Rail ka safar", *Tahzib-e Niswan*. N° 18, 1915, pp. 205-207.

a ese yo (concebido como “él” y raramente como “ella”), un lugar físico, pero también en un significado figurado: lugar para planificaciones y estructuras de la propia vida. Las autoras y autores argumentaron que ese cambio de pensamiento, sentimiento y trato ya se había realizado afuera y que las diferencias no respondían a una naturaleza fundamental sino a una temporal. La nación podía recuperarse de su atraso, incluso cuando esa recuperación no fuera una consecuencia necesaria sino el resultado de decisiones correctas y duros esfuerzos.

Desde la década de 1890, este modelo de desarrollo universal fue puesto en duda, sobre todo en Bengala pero también en la India del Norte y en algunas partes de la comunidad musulmana.³⁴ Entonces las críticas y críticos entraron en diálogo con la crítica de la civilización europea y estadounidense, que tomaron y adaptaron a sus propias condiciones, crítica a la que le ofrecieron también alternativas al desarrollo europeo. Entonces la apertura del futuro excedió la elección entre progreso y decadencia para diversificar los caminos posibles del desarrollo. Según explicó en 1915 una autora anónima en *Tahzib-e Niswan*, un progreso material a costa de la propia cultura y de su dirección espiritual sería una inversión demasiado cara. La formación contemporánea causaría más dolores que beneficios. El objetivo de la enseñanza en el aula no debería ser aprender a disfrutar la vida en tranquilidad (*aram*) ni poder transcurrir la vida con placeres sensorial (*aisih*), sino instruirse en las obligaciones religiosas.

Mientras sigamos desatendiendo a los mandatos de las leyes religiosas, nos tapan las nubes de la desgracia. Si queremos alcanzar el progreso occidental que contradice los mandamientos religiosos, no tendremos un progreso de los hombres del Islam sino una mera imitación del progreso de otros pueblos.³⁵

Zia ud Sinb Ahmad Barani argumentó que el error estuvo en que después de 1857 la India se dejó deslumbrar por el brillo de la cultura occidental y la incorporó demasiado rápido:

Así, olvidamos preguntarnos por las cosas que eran necesarias y útiles para nosotros. En lugar de ello, incorporamos lo malo y lo bueno como si fueran lo mismo [...] Ahora, después de cincuenta años, tomamos consciencia y lamentamos esa prisa.

Todo habría cambiado, la moda, el comportamiento, la manera de vivir, las costumbres y usos, “dicho brevemente, es un revolución exterior e interior [*inqilab*].” Los seguidores de la nueva cultura

34 Partha Chatterjee. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*. Delhi, Oxford University Press, 1994.

35 Anon. “Maujuda taim ne ham par kya kharab asar kiya”, *Tahzib-e Niswan*, N° 18, 1915, pp. 527-529, cit. p. 528.

gastarían su dinero en ropa de moda, fumarían y beberían, apostarían dinero, se habrían vuelto egoístas (*khud gharz*) y se habrían convertido en ateos y materialistas.³⁶

Es importante atender a que esos debates fueron los que se desarrollaron en el marco de la red semántica del cambio y de lo nuevo. Ninguna de las autoras y autores abogaron por un retorno a las condiciones anteriores a 1857 –incluso cuando algunos tendieron a proponer una idealización nostálgica de esas condiciones–.³⁷ Ya Saiyid Ahmad Khan valoró de un modo absolutamente ambiguo la adaptación al estilo de vida británico. Esa adaptación generaba una distancia entre los reformadores y sus paisanos, y hacía de los reformadores objeto de burlas, pero, al mismo tiempo, indignaba a los británicos porque “ese esclavo quiere ser igual a nosotros [...] y quiere tratarnos como amigos del mismo rango”.³⁸ Si a comienzos de siglo la crítica a la imitación a los británicos volvió a tener peso, sólo en unos pocos casos implicó la renuncia al concepto de progreso. Para explicitar la distancia se comenzó a distinguir entre progreso (*taraqqi*) y *fashion* como anglicismo. *Taraqqi* mantuvo la connotación positiva porque iba acompañado de una elección consciente de lo que servía o dañaba a la comunidad. Por ello los criterios se mantuvieron heterogéneos. Junto a la historia islámica –a la que en los primeros tiempos se le agregó, a su vez, la fuerza normativa– surgió una vinculación creciente con los discursos científicos de entonces, sobre todo con los del ámbito de la teoría de la evolución acuñada por Spencer.³⁹

Por primera vez también para las revistas en urdu fueron significativas las categorías de la economía política. Ya a comienzos del siglo XX se formularon las teorías del *drain of wealth*, de la dependencia de la India a la exportación de materias primas y de la importación del producto británico.⁴⁰ Estas teorías ganaron mayor repercusión con la victoria de

36 Zia ud Din Ahmad Barani. “Nai tahzib ke karishma”, *Zamana*, N° 21, 1913, pp. 196-203, cit. p. 197.

37 Margrit Pernau. “Nostalgia. Tears of Blood for a Lost World”, *South Asia Graduate Research Journal*. N° 23, 2015, pp. 74-109.

38 Saiyid Ahmad Khan. “Nai tahzib”, *Aligarh Institute Gazette*, N° 12, 1883, cit. en. Shaikh Muhammad Ismail Panipati (ed.): *Muqalat...* Vol. 11, pp. 585-590. Un mensaje similar se encuentra en la novela corta de su compañero de armas Nazir Ahmad. *Ibn ul Waqt*. Delhi, Oxford University Press, [1888] 2003.

39 Esto es claro sobre todo en la revista *Zamana*, publicada desde 1903 en Kanpur. *Zamana* fue la portavoz de la nueva generación que combinó la ciencia y la crítica a la civilización occidental. Sobre Spencer véase Shruti Kapila. “Self, Spencer and Swaraj. Nationalist Thought and Critiques of Liberalism, 1890-1920”, *Modern Intellectual History*, N° 4, 2007, pp. 109-127. Además, sobre la importancia de Spencer en el discurso de la civilización a principios de siglo, véase: Margrit Pernau, Helge Jordheim y Orit Bashkin (eds.). *Civilizing Emotions...*

40 Dadabhai Naoroji. *Poverty and Un-British Rule in India*. London, S. Sonnenschein, 1901.

Japón sobre Rusia en 1905 y con el movimiento Swadeschi de Bengala, que emprendió el boicot de las mercancías británicas y su sustitución por productos locales. Según afirmaba en 1908 Sabir Ali Kahn en la revista *Zamana*, Japón mostraba que la historia había llegado a un momento de inflexión. La idea de que Occidente es el progreso y los países asiáticos el estancamiento necesitaría de una revisión que involucre a toda la historiografía. Esas categorías atemporales con las que trabajaron los historiadores europeos serían, en realidad, una proyección sobre el pasado y el futuro basada en los últimos doscientos años: “para quien investiga la historia seriamente no hay nada más frívolo y absurdo que esa afirmación de los historiadores europeos que sostiene que desde siempre Oriente buscó la tranquilidad y Occidente el progreso”.⁴¹

Ese artículo muestra claramente que el futuro se concibió con las categorías de lo radicalmente nuevo. Pero esto no significó que no hubiera en algún lado —sea en Europa o a partir de entonces en Japón— modelos que pudieran presentarse como desafíos. Y el artículo también muestra que la conciencia del horizonte abierto de futuro fue de la mano de un interés consolidado y una importancia creciente de la propia historia.⁴² Sería la historia la que permitiría que se vuelvan claras las verdaderas cualidades de un pueblo. De la historia y de las luchas en las que resultaron victoriosos, los países asiáticos podrían obtener esa sabiduría que en el presente o en un futuro cercano les permitiría una lucha victoriosa contra la supremacía de Occidente.⁴³

Esta lucha les corresponde no sólo a los varones sino también a las mujeres. En 1907 Sugra Humayun Mirza, quien en Hyderabad perteneció junto a su marido al grupo de las fuerzas reformistas del nacionalismo moderado, les advertía a las lectoras de *Kathun* que, como mostraban el ejemplo japonés y el estadounidense, ningún país podía desarrollarse sin progresos comerciales e industriales. Incluso las mujeres, que como mínimo tomaban decisiones sobre las compras domésticas, serían responsables de que se prioricen los productos locales frente a los importados y que así se cree la demanda necesaria para una industria de India que asegure el progreso material del país y reduzca la desocupación.⁴⁴

41 Sabir Ali Khan. “Mashriq aur maghrib”, *Zamana*, N° 10, 1908, pp. 169-178, cit. p. 171.

42 Reinhart Koselleck. “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’”. Zwei historische Kategorien”, en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 349-375; Reinhart Koselleck. “Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte”, en *Vergangene Zukunft...*, pp. 38-66. Ambos textos deben ser leídos en relación con el siguiente artículo: Reinhart Koselleck. “Geschichte”, *GG*, Vol. 2, pp. 593-716.

43 Sabir Ali Khan. “Mashriq aur maghrib...”.

44 Ahliya Humayun Mirza. “Swadeshi tahrík ke mutaliq mera khayal”, *Khatun*, N° 4, 1907, pp.

En resumen, podríamos afirmar que en los años previos a la Primera Guerra Mundial el campo semántico de la novedad se diversificó. La dirección y la determinación interna del cambio dejaron de fijarse de modo universal. Pero además las fuerzas necesarias para comenzar y mantener ese proceso dejaron de tener por foco exclusivo la formación y las virtudes, y empezaron a abarcar también a la política, la economía y la tecnología. De ningún modo ello implicó la disminución del rol que les correspondía a las emociones ni condujo, en sentido estricto, a un enfriamiento del clima emocional. No obstante, las emociones comenzaron a ser concebidas de otro modo y jugaron otro rol en las prácticas que debían producir la transformación histórica. Esto es lo que se trata de observar en el segundo apartado.

II. La necesidad de las pasiones. Los sentimientos en la modernidad

La filosofía aristotélica, en la forma que adquirió a partir de las traducciones árabes y persas desde el siglo X, moldeó los conceptos y las categorías interpretativas usados por los musulmanes cultos de la India hasta entrado el siglo XIX. Los hombres de la generación de Saiyid Ahmad Khan se criaron con esos textos y su trasfondo social. El concepto central de esa ética era *adl*, que concentraba las connotaciones de equilibrio y armonía, pero también las de justicia. Ese equilibrio determinó desde las representaciones sobre el macrocosmos del universo, sobre la sociedad y sobre la política hasta las representaciones sobre los flujos corporales de la teoría de los humores. Los sentimientos –o quizás, para más precisión, deberíamos referirnos a los sentimientos virtuosos, pues no había una frontera clara entre lo que hoy describiríamos como emociones y las categorías morales– seguían la misma lógica. La valoración ética no dependió de la esencia de un sentimiento –de modo que, por ejemplo, el amor fuera bueno y la ira mala–, sino del equilibrio: el amor excesivo fue tan reprochable como la falta de ira.

La tarea de la educación moral fue doble. Por un lado, sirvió para transmitir conocimiento. Ello comprendió el conocimiento de las virtudes y normas, pero además a cada conocimiento (*ilm*, no *fann*) se le atribuyó una cualidad civilizatoria. Por otro lado, los sentimientos virtuosos debían ser ejercitados hasta que formaran parte del carácter o del hábito. La palabra para las cualidades y hábitos permanentes en

97-100. Como era frecuente en las revistas, Sughra Humayun Mirza no firmó el artículo con su apellido, sino como esposa (*Ahliya*) de Humayun Mirza.

una persona, *khulq*, es la misma cuyo plural constituye el núcleo de “civilidad”: siguiendo los textos aristotélicos en que se trata el concepto, *tabzib ul Akhlaq* se podría traducir como el pulido del hábito. Estos aspectos pedagógicos fueron tan importantes que sólo podían producir sentimientos y virtudes hasta un determinado punto. Las emociones no fueron ubicadas (o, al menos, no principalmente) en el interior de un yo individual y delimitado, desde donde podían salir –o no– al exterior. Más bien, ellas circulaban entre los hombres. Esta apertura del sujeto que hacía posible tal circulación fue descrita por Charles Taylor como *porous self*.⁴⁵ La sociabilidad era importante sobre todo porque sólo se podían alcanzar las virtudes y los sentimientos virtuosos en la interacción con otros varones virtuosos. Como le explicaba Nazir Ahmad a su hijo:

Adquieres los hábitos [aquí se refiere a los sentimientos que se vuelven hábitos, M.P.] de los hombres con los que te cruzas, como si te pescaras una enfermedad contagiosa. [...] Si aspiras a tener buenas costumbres, debes buscar en la sociedad a los buenos hombres.⁴⁶

En la segunda mitad del siglo, los manuales y guías de filosofía moral y trato ético que adoptaron normas victorianas de sentimiento se amoldaron a esa estructura.⁴⁷

En las revistas fue distinto. Aquí el cambio más importante en la red semántica fue la introducción de *jazbat*, probablemente como una traducción de la palabra inglesa *emotions*. *Jazb* ya era conocido como un *terminus technicus* del sufismo. Describía el camino a Dios en el que el discípulo, sin que su voluntad juegue un rol, es atraído a Dios –y se oponía al camino que aquel recorre por su propio esfuerzo–.⁴⁸ En las revistas, sobre todo en *Tabzib ul Akhlaq*, *jazbat* pronto se convirtió en una categoría abarcadora. Si, por mucho tiempo, en persa y urdu la naturaleza portó la connotación de lo salvaje y de la barbarie que debía ser dominada, ahora registraba un giro positivo y se oponía a lo artificial. Ello abrió la posibilidad de anclar las emociones en la naturaleza del hombre, pues dejaban de ser vistas prioritaria o exclusivamente como un producto de una educación que había dominado y vencido a la naturaleza. Asimismo, los sentimientos se

45 Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 35-41.

46 Nazir Ahmad. *Chand Pand*. Agra, Matba-i Mufid-i Ām, 1871, pp. 26.

47 Para un desarrollo más detallado, véase: Margrit Pernau. “The Virtuous Individual and Social Reform: Debates among North Indian Urdu Speakers”, en Magrit Pernau, Helge Jordheim y Orit Bashkin (eds.). *Civilizing Emotions...*, pp. 169–186.

48 Mohammad Sajjad Alam Rizvi. *Loving the Master? The Debate on Appropriate Emotions in North India (ca. 1750-1830)*. Tesis de doctorado en la Universidad Libre de Berlín, 2012, p. 104.

asociaron a las metáforas de la fuerza de atracción y del magnetismo. Con ello se sometieron sólo de una forma limitada al disciplinamiento de una voluntad moldeada por el saber y la razón, además eran el producto de los objetos a los que se dirigían. Los sentimientos se describieron como tumulto e irritación (*josh, shor, kharosh*) que violentaban a la persona que sentía –sin que ello estuviera vinculado a un defecto moral o, al menos, a la exhortación a recuperar el equilibrio del sentir–. Las emociones fuertes se volvieron un valor central en la ética, pero también en la filosofía política. El equilibrio fue reemplazado por la euforia y la pasión, como los nuevos ideales. Quienes guiaban al futuro dejaron de ser los filósofos y maestros para ocupar ese lugar los poetas que intentaban expresar el amor a la patria y a la comunidad, así como su grandeza y nobleza y que buscaban evocarlos en sus oyentes. Según esta posición, las emociones conducían a un conocimiento más profundo y estaban más cerca de la verdad que la pura racionalidad.⁴⁹

¿A qué sentimientos nos referimos concretamente? En la India del Norte la amistad apasionada (*dosti*) entre varones tiene una larga historia que los contextos poéticos permiten remontar, al menos, hasta la temprana edad moderna. Esa amistad comenzó a ser una emoción que determinó la cotidianidad de los reformadores.⁵⁰ Según escribió Mohammad Mahmud en *Tahzib ul Akhlaq*, involucraba la ayuda en tiempos de necesidad y se prolongaba más allá de la muerte a través del cuidado de los parientes del amigo. Los amigos estaban tan ligados entre sí que no sólo debían seguir ofreciendo ayuda, sino que además podían disponer de la propiedad del amigo como si fuera propia. Los amigos se defendían unos a otros, pero además eran responsables entre sí de la sinceridad, porque sólo con la ayuda de los consejos de un amigo se podía alcanzar la verdadera virtud.⁵¹ Sin duda, la amistad excedía las necesidades emocionales de los individuos. Un autor anónimo proclamó que “a través del correcto uso de la amistad todos pueden ser alcanzados por las bendiciones del mundo. He aquí la razón por la que las sociedades en que dominan esos sentimientos son las más felices y ricas”. Los países civilizados habrían alcanzado su posición porque fueron tocados por la bendición del amor.⁵²

Los sentimientos apasionados de amistad no se limitaban a los amigos personales en el sentido estrecho de la palabra, sino que se

49 Anón. “Aql”, en *Tahzib ul Akhlaq 1333 Hijra* (1914 C. E.), pp. 3-6.

50 La relación entre poética y cotidianidad en urdu y los rechazos que se registraron cuando los *topoi* poéticos fueron traducidos en prosa constituyen un tema de investigación propio sobre el que no podemos detenernos aquí

51 Muhammad Mahmud. “Dosti”, en *Tahzib ul Akhlaq 1288 Hijra* (1871 C. E.), p. 3 y siguientes.

52 Anon. “Uns o muhabbat”, en *Tahzib ul Akhlaq 1880*, pp. 136-140.

extendían desde ellos hasta abarcar finalmente a la comunidad toda, e incluso al mundo entero. La empatía (*hamdardi*) estaba emparentada con la amistad. Sólo los hombres podían experimentar verdadera empatía; y viceversa, si un hombre no tenía empatía, le faltaba un rasgo esencial de la humanidad.⁵³ Al igual que el amor, la empatía se vinculaba al calor. El autor anónimo de “Uns o muhabbat” (Cariño y amor) que ya citamos escribió que el problema del musulmán actual era que su sangre se había vuelto blanca y sus sentimientos fríos e indiferentes. Humanidad, moral, sabiduría, todas las cosas buenas habrían sido abandonadas por esa nación que se dirigía directo a su decadencia. El lenguaje de las representaciones morales tradicionales desembocó de modo bastante fácil en el vocabulario de la lucha por la supervivencia. Un hombre, continúa el artículo, que antes era conmovido por las hojas cayendo en otoño ahora no sentía nada, incluso cuando los varones, sus propios hermanos, sufrían duras desgracias. El mismo hombre que antes no podía aguantar la mirada de pesar de los pobres, ahora los ve morir sin siquiera suspigar. El mismo corazón que antes ardía de amor por la nación, ahora ve su sufrimiento y no hace nada.⁵⁴

Casi una generación antes de que se iniciaran las primeras olas de movilización de masas en la India del Norte, los autores renunciaron a anclar los conceptos de emoción en el vocabulario del equilibrio y comenzaron a relacionarlos con la euforia y la pasión. Ello puede interpretarse de modo funcional, pues por lo menos una gran parte del trabajo público de Saiyid Ahmad Khan se orientó a recaudar donaciones para su proyecto educativo y lo mismo ocurrió entre los fundadores de muchas pequeñas iniciativas. Pero, de todos modos, la interpretación funcional abarca muy poco. En cuanto a lo que debía ser alcanzado concretamente con las emociones, su intensidad desarrolló un valor particular: las naciones jóvenes, apasionadas y viriles, con sus venas aún calientes y su sangre roja circulando, tendrían una oportunidad única en la lucha por el futuro.

Pero ¿cómo se presentaron los sentimientos apasionados de las mujeres? Para la mayoría de los autores varones era una idea desagradable animar a las mujeres a tener sentimientos fuertes. Ashraf Ali Thanavi (1863-1943), uno de los predicadores más conocidos del movimiento Deoband y autor de un *best-seller* de consejos para ser una mujer feliz en todas las situaciones de la vida, recurrió a la teoría de los humores

53 Anon. Hamdardi, en *Tahzib ul Akhlaq 1287 Hijra (1870 C. E.)*, pp. 17-19. Para un tratamiento más detallado véase: Margrit Pernau. “Love and Compassion for the Community: Emotions and Practices among North Indian Muslims, c. 1870-1930”, *Indian Economic and Social History Review*, N° 54, 2017, pp. 21-42.

54 Anon. “Uns o muhabbat...”.

para explicar las diferencias entre los sexos. Les explicó a las mujeres que, si no eran tan intensas y manifiestas, no debían ilusionarse con otra cosa. Es que, por un lado, el temperamento de los varones sería por naturaleza ardiente mientras que el de las mujeres tendería al frío. Por el otro, los sentimientos expresados abiertamente, incluso cuando se trataba de la ira, serían más honorables que las escondidas emociones de las mujeres, que se expresarían sólo recurriendo a artilugios. Pero, de ningún modo, debería entenderse que allí se saludan los arrebatos de los sentimientos femeninos. Al contrario, Ashraf Ali Thanavi les impone a las mujeres una disciplina estricta para su corazón y los impulsos de éste y les advierte sobre las tremendas consecuencias que podría acarrear el hecho de que dieran rienda suelta a sus sentimientos. Llevarían una vejez indigente ya que no podrían saber de quién dependerían cuando quedaran viudas, porque la familia extendida que vivía bajo el mismo techo se habría destruido por las peleas de las cuñadas entre sí, con las hermanas de sus maridos o incluso con la suegra, hasta llegar al divorcio causado por la ira que provocarían en sus maridos.⁵⁵

Las mujeres tuvieron un rol clave en el discurso reformista. No sólo fueron responsables del carácter y la educación de la siguiente generación, sino que además la comunidad fue medida por sus reacciones. Sea que los reformadores estuviesen de acuerdo o no en que se trataba del carácter islámico de las mujeres o de las formas de civilización, que mejorarían su estatus global, sí acordaban en que eran las mujeres quienes debían dar cuerpo a la comunidad y sus virtudes. No hubo lugar para sentimientos fuertes y autónomos. Si bien en la familia se les exigió amor abnegado y altruista a su marido e hijos, sin embargo, ese amor no debía llevar a relaciones exclusivas en detrimento de la familia extendida, sino que tenía que equilibrarse con cuidado. En la religión las emociones no legitimaron la eliminación de los controles masculinos —ni el amor a Dios ni el amor a los profetas y su familia ni el sólido vínculo sentimental con un maestro religioso—. Según los reformadores, las mujeres siempre correrían el riesgo de dejarse influir por sus sentimientos y de seguir las costumbres y usos que iban en contra de la ley islámica, correctamente entendida.

Los textos redactados por mujeres claramente ponían otros acentos. Como mostramos arriba, la mayoría de las autoras se identificaron expresamente con los intereses reformistas y asumieron su lenguaje y conceptos. Pero, a su vez, reclamaron, no menos que los varones, el

55 Ashraf Ali Thanavi. "Al ghazab", en Ashraf Ali Thanavi. *Khutbat-e Hakim ul ummat*. Vol. 2. Deoband, 1996, pp. 211-248. Para un tratamiento detallado, véase: Margrit Pernau. "Male Anger and Female Malice: Emotions in Indo-Muslim Advice Literature", *History Compass*, N° 10, 2012, pp. 119-128.

derecho a tener sentimientos propios y fuertes. Maimuna Sultan, nuera de la última gobernanta del Estado dinástico semiindependiente de Bhopal, escribió un tratado sobre las obligaciones de las madres en 1918, cuando tenía apenas 18 años y ya era madre de tres hijas. En la dinastía de Bhopal las guías para mujeres tenían una larga tradición, pero, a diferencia de los textos de su suegra y de la madre de su suegra, Maimuna acentuó fuertemente el rol positivo de los sentimientos maternos en la educación de los niños. No dudaba de que a los niños se le debía proporcionar conocimiento, pero sería igual de importante que se siguieran sus sentidos y se les enseñara a disfrutar la vida. Los internados que se habían expandido en Aligarh no sólo serían dolorosos para las madres que extrañaban a sus niños, sino que además privarían a éstos del cuidado materno, pues nadie tendría una mejor influencia sobre la moral y la salud de los niños que esa madre que los amaba. Sería en la interacción con la madre que los niños aprenderían los sentimientos de amor y empatía, los que serían sumamente centrales para toda su vida posterior y la de la comunidad.⁵⁶ Incluso cuando admitían que su rol podía ser distinto al de los varones, las mujeres insistían en exigir su participación en la salvación de la comunidad a través de las pasiones, y reivindicaban el derecho a los mismos sentimientos fuertes que sus hermanos y esposos.

Es interesante que los reformadores de diferentes grupos se opusieran muy poco a los matrimonios de hecho y a esa concepción específica del amor entre los cónyuges. El límite se trazó en la libre elección de la pareja, pero no se trataba de una pasión romántica porque ese tópico estaba enlazado muy estrechamente al amor de las cortesanas y a la poesía dedicada a ellas. Pero el vínculo emocional intenso entre los esposos y el hecho de que esa relación se destacara al interior de la familia extendida les permitió a los jóvenes esposos tener una influencia decisiva sobre sus mujeres y de ese modo contar con una vía para imponer también en los espacios de las mujeres su programa de reformas, ya fuera en lo concerniente a la formación de las mujeres o a la derogación de determinadas costumbres y usos que condenaban por no islámicos o anticuados. Ello tuvo costos para las madres y tías de esos esposos, pues éstas venían poniendo las reglas en los quehaceres de las mujeres. Una situación en la que las jóvenes novias esperaban más del vínculo emocional de sus esposos que de las reglas impuestas por sus suegras.

Si, hasta el cambio de siglo, esos sentimientos se registraron sobre todo en el ámbito familiar, poco después las mujeres tendieron a

56 Maimuna Sultan. *Faraiz-e madari*. Agra, 1918.

involucrarse en cuestiones referidas a la comunidad religiosa y nacional. También en estos casos reclamaron el derecho a tener sentimientos fuertes. Tomaron la pluma y escribieron artículos apasionados en las revistas para mujeres, fundaron escuelas para señoritas en las que pudieron observar las reglas del *pardah* (que comprendía el chador, pero también algunos contactos con varones que no eran de la familia), se reunieron en ligas locales y regionales, y poco después también en las primeras federaciones que buscaron abarcar a toda la India.⁵⁷ De todos modos, en la India del Norte se debió esperar hasta la Primera Guerra Mundial para que las mujeres musulmanas participaran de manifestaciones callejeras junto a los varones.

La psicología, disciplina que desde el último tercio del siglo XIX procuró un abordaje científico de las emociones, tuvo una recepción en urdu marcadamente tardía en comparación con la registrada en bengalí. Dado que en Bengala el interés recayó en las prácticas vinculadas a la cura de las perturbaciones psicológicas que se mostraban como fuerzas impulsivas y que se guiaban sobre todo por Sigmund Freud,⁵⁸ ese interés fue principalmente teórico. La primera obra importante llevó el significativo título de *Falsafah-e-jazbat*, la filosofía de las emociones, y recurrió a la psicología estadounidense.⁵⁹ El interés no recayó en los traumas individuales, sino en la exploración de los fenómenos psicológicos de masas.

El autor de *Falsafah-e-jazbat*, Abdul Majd Darybadi (1892-1977), descendía de una familia reconocida y acomodada. Ya de niño era un insaciable lector de libros y revistas en urdu e inglés, y durante sus estudios universitarios descubrió los escritos de los ateístas británicos y de la *Rational Press Association*, sobre todo las obras de George Drysdale, Charles Bradlaugh y Henry Maudsley. Bajo la influencia de ellos, se alejó del Islam y se acercó al materialismo y el racionalismo.⁶⁰ Pero su adopción del racionalismo no entró en contradicción con los sentimientos fuertes. Al contrario, la liberación de las emociones de las restricciones impuestas por la religión fue una prioridad fundamental del movimiento.

Por un lado, con su análisis de la psicología de masas Darybadi pudo separar las emociones del vínculo con los valores morales y abordarlas como naturales, o incluso como factores biológicos. Por otro lado, se ofrecieron modelos explicativos de las movilizaciones de masas que,

57 La mejor síntesis de ese desarrollo se encuentra en Gail Minault. *Secluded Scholars...*

58 Christiane Hartnack. *Psychoanalysis in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press, 2001; Uffa Jensen. *Zuviel der Liebe. Die Weltgeschichte der Psychoanalyse in Berlin, London und Kalkutta, 1910-1940*. Tesis de habilitación en la Universidad Libre de Berlín, 2016.

59 Abdul Majid Daryabadi. *Falsafah-e-jazbat*. Lucknow, 1914.

60 Abdul Majid Daryabadi. *Aap Biti*. Karachi, 1996.

desde el último tercio del siglo XIX, habían conducido en la India del Norte a círculos de poder religioso y que, con el movimiento Swadeshi de Bengala, había vuelto a poner en las calles a muchedumbres nacionalistas. Cuando los textos tenían un interés práctico, parecían orientados a guiar a las masas –incluso cuando en sus escritos Daryabadi apenas menciona los acontecimientos políticos de su tiempo–. Luego de la guerra, aquél no sólo volvió al islam, sino que además se convirtió en un prominente representante del movimiento Khilafat, que apoyó a Gandhi en la primera campaña de no cooperación.

En este contexto dos reconceptualizaciones de las emociones fueron especialmente significativas. Por un lado, ya no hubo un camino para ejercitar las emociones y poder habituarse a ellas. Según Daryabadi, los sentimientos no tenían vínculo con un carácter dado de modo permanente, sino que se originaban *ad hoc* por situaciones exteriores. Correlativamente, la voluntad no tenía la posibilidad de controlarlos. Las emociones estaban más allá de la voluntad y la determinaban, no al revés: “Si no tuviéramos emociones, tampoco tendríamos voluntad”.⁶¹ Por otro lado, los sentimientos no serían cualidades individuales, sino heredadas a través de la “raza”. Mediante sus sentimientos, sus percepciones de alegría y dolor, las “razas” encontrarían el correcto camino.⁶² Si los rasgos físicos podían ser heredados de generación en generación, ello también ocurría con las cualidades psicológicas que se habrían constituido como consecuencia de las experiencias de los antepasados. La naturaleza no sólo conduciría a los individuos por las emociones. Según Daryabadi, la teoría de la evolución mostraba que las emociones eran las que ponían a una comunidad o “raza” en condiciones de salir victoriosa en la lucha por la supervivencia.⁶³ Ello ya no dejaba espacio a ninguna forma de manejo de las emociones. Al contrario, meterse en el terreno de la naturaleza y controlar las emociones, o incluso contrarrestarlas, podía acarrear el debilitamiento de la “raza”, al punto de su decadencia. Con ello las emociones específicas y las orientaciones de la acción se volvieron una cuestión secundaria. Sólo seguía siendo significativa la pura intensidad.

Mediante ese análisis y sus conclusiones, Daryabadi dio con el clima de época, sobre todo con el de los varones jóvenes de los años inmediatamente anteriores, contemporáneos y posteriores a la Primera Guerra Mundial. Las emociones no sólo eran un medio para movilizar a las masas del que los líderes habían podido o querido

61 Abdul Majid Daryabadi. *Falsafah-e jazbat*. Aurangbad, 1920², pp. 33-37, cit. p. 36.

62 Abdul Majid Daryabadi. *Falsafah-e jazbat...*, p. 60.

63 Abdul Majid Daryabadi. *Falsafah-e jazbat...*, p. 58.

distanciarse. Ningún acontecimiento lo mostró más claro que los enfrentamientos entre la comunidad musulmana local y la policía que ocurrieron en 1913 en Kanpur ante la demolición de una parte de una mezquita. Las medidas de saneamiento del centro de la ciudad y la ampliación de una calle afectaban al edificio de la mezquita de Macchli, de Bazaar, en la que se realizaban baños rituales. Después de que parecía que el administrador de la mezquita se había comprometido a compensar y reubicar el edificio en un vecindario lindante, la prensa nacional en urdu consideró la cuestión como un test tanto del modo en que las reformas recientemente inauguradas se aplicarían a la administración local como de quién tendría el poder de decisión último respecto de la interpretación del derecho islámico: si el edificio para los baños era, en sentido estricto, la parte constitutiva de la mezquita, no era enajenable y el compromiso que el administrador había establecido era *ultra vires*. Mientras seguían las negociaciones detrás de bastidores, el gobernador provincial cometió un error táctico. En un intento de disminuir la agitación en el lugar y de denunciar las manipulaciones exteriores, sostuvo que en Kanpur la cuestión apenas generaba *excitement* —una expresión que en la lengua colonial tenía una connotación netamente negativa—. Pero la prensa en urdu tradujo *excitement* como *josh*, como pasión. Entonces se pudo argumentar que el gobernador había privado a los musulmanes de Kanpur —y también a todos— de su pasión, de su compromiso apasionado con la casa de Dios, y con ello con su comunidad y su religión. Los artículos que a partir de entonces aparecieron debían mostrar sobre todo que los musulmanes aún no eran fríos ni indiferentes, sino que estaban en condiciones de percibir profundamente el dolor por la mezquita: “El incidente de la mezquita de Kanpur dejó una herida tan profunda en los corazones de todos los musulmanes de la India que nadie puede curarla y que supurará hasta el día del Juicio Final”.⁶⁴ Ese dolor, que probaba la verdad y profundidad del amor, no sólo debía ser percibido —y sufrido ante los musulmanes que se negaban a él!—, sino que también tenía que ser mostrado y expresado en palabras, y si era necesario, también sacrificando la propia vida en la lucha contra los tiranos. El modelo de lucha fue la batalla de Kerbala en la que Husaain, el sobrino del profeta, junto a su familia y sus más estrechos seguidores se dirigieron a una muerte segura contra la supremacía de los enemigos. Kerbala devino el símbolo de la victoria de lo justo incluso en la derrota en tanto en ella ardía la verdadera, la islámica *josh*.

64 British Library London, India Office Library, L/R/88, “Native Newspaper Reports, United Provinces 1913”, *Muslim Gazette*, 16 de julio de 1913.

III. Panorama: la historia conceptual y las emociones

En la época percibida por las contemporáneas y contemporáneos como un periodo de novedad y de cambio intensivo, entre los musulmanes de la India no hubo un mayor control y disciplinamiento de los sentimientos, como podría esperarse de la lectura de Elias, Weber o Foucault. Al contrario, se registró una emocionalización. Esto se vinculó a la localización en el tiempo: el presente como tiempo de crisis y de decisión; pero también se vinculó con la reconfiguración del vocabulario sobre la emoción: *jazbat* como nuevo concepto que contenía en potencia la marginación de la voluntad; y finalmente se vinculó con el anhelo de liberación a través de los sentimientos fuertes, anhelo que moldeó los debates públicos y, sobre todo en el siglo XX, la movilización de masas que era impulsada por el movimiento nacional.⁶⁵

El presente artículo se concentró casi exclusivamente en el género revistas y necesitaría ser ampliado. Es muy posible que la inclusión de los diarios, la literatura religiosa, las novelas cortas y sobre todo la poesía descubra otras experiencias, otras interpretaciones y otro vocabulario.⁶⁶ Además, una ampliación adicional se ofrece sobre todo para el periodo posterior al cambio de siglo: la inclusión del material visual de las revistas. Ello abarca en primer lugar a las litografías, pero también a las reproducciones fotográficas. A su vez, el análisis de los avisos comerciales se presentaría especialmente intrigante.

Pero a partir de los análisis ofrecidos ya es claro que es la experiencia la que moldea los conceptos, pero que no toda experiencia ingresa en los conceptos, sino que ello ocurre por un proceso de selección que realizan las contemporáneas y contemporáneos. Es importante que la historia conceptual tome en serio el mundo material, no sólo el elaborado lingüística o semióticamente, y que investigue cómo lo perciben sensorialmente los actores históricos. La historia del mirar, escuchar, oler y saborear, la historia de las percepciones provocadas por esas impresiones sensoriales y la historia de los sentimientos que ellas provocan pueden ser incorporadas ventajosamente a la historia conceptual.⁶⁷

65 No obstante, esto no debe leerse como una prueba del carácter emocional de los "orientales" y especialmente de los musulmanes ni de su falta de modernización. En lugar de ello, quizás se podría reflexionar sobre cómo sería una historia de la modernidad y de la disciplina en Europa si dejáramos de concentrarnos en las cárceles, escuelas e instituciones psiquiátricas para detenernos en la familia, lo público y el nacionalismo.

66 En una primera fase, ello se advierte con "Fasana-e Azad", una novela por entregas proveniente de la pluma de Ratan Nath Dar Sarshar, estudiada por Jennifer Dubrow. *From Newspaper Sketch to "Novel": The Writing and Reception of "Fasana-e Azad" in North India, 1878-1880*. Tesis de doctorado en la Universidad de Chicago, 2011.

67 Margrit Pernau e Imke Rajamani. "Emotional Translations: Conceptual History Beyond Language", *History & Theory*, N° 55, 2016, pp. 46-65.

Pero además es importante que no se pierda de vista la historicidad de los sentidos sensoriales y de las emociones. Como mostró el ejemplo del tren, la experiencia no puede comprenderse como independiente de sus condiciones materiales, pero al mismo tiempo no está determinada por esas condiciones: los mismos trenes, los mismos ruidos altos y la misma velocidad que en Europa fueron centrales en la experiencia de la modernidad, parecen en la India del Norte apenas merecedoras de mención, y cuando son tematizadas en un género de artículos de revistas, advertimos que fueron otras las vivencias sensoriales que se formaron los viajeros.⁶⁸ Las imágenes y sonidos se correspondieron histórica y culturalmente, y lo mismo ocurrió con los sentimientos vinculados a esas imágenes y ruidos, sentimientos que ingresaron en el concepto de modernidad, es decir de novedad y de progreso.

Pero, a su vez, nuestro artículo muestra que las emociones no sólo son parte de la red semántica de los conceptos de tiempo, sino que además ellas contribuyen de modo decisivo en la generación e interpretación del saber sobre el mundo —se trate del saber sobre el tiempo, sobre los hombres o sobre sus emociones—. La suposición de que el conocimiento, y el conocimiento que preside las acciones, es el resultado de procesos exclusivamente racionales mientras que las emociones en todo caso socavan esa racionalidad y con ello la fiabilidad del conocimiento se basa en una cuestionable dicotomía entre sentimiento e intelecto. Si renunciamos a esa dicotomía, podemos hacernos preguntas más agudas. Si abandonamos la plausibilidad que Willibald Steinmetz identificó como un motor del cambio conceptual,⁶⁹ captamos más fácilmente si esa plausibilidad es concebida sólo con categorías racionales dejando de lado las categorías emocionales. Quien se ocupe de conceptos a la larga no podrá prescindir de las emociones.

68 Marian Aguiar. *Tracking Modernity: India's Railway and the Culture of Mobility*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

69 Willibald Steinmetz, "Vierzig Jahre Begriffsgeschichte...".

Bibliografía

- Aguiar, Marian.** *Tracking Modernity: India's Railway and the Culture of Mobility*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.
- Ahmad, Bashir ud Din.** "Rail ka safar", *Tabzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 376-378, 393-395, 405-408 y 417-419.
- Ahmad, Nazir.** *Chand Pand*. Agra, Maṭṭba'-i Muḥid-i 'Ām, 1871
— *Ibn ul Waqt*. Delhi, Oxford University Press, [1888] 2003.
- Anon.** "Maujudat talim ne ham par kya kharab asar kiya", *Tabzib-e Niswan*, N° 18, 1915, pp. 527-529.
- Barani, Zia ud Din Ahmad.** "Nai tahzib ke karishma", *Zamana*, N° 21, 1913, pp. 196-203.
- Begam, Sultan.** "Tahzib ki taraqqi aur aksar mazamin", *Ismat*, N° 4, 1910, pp. 36-41
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.).** *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Vols. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.
- Chatterjee, Partha.** *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*. Delhi, Oxford University Press, 1994.
- Daryabadi, Abdul Majid.** *Falsafah-e jazbat*. Lucknow, 1914.
— *Falsafah-e jazbat*, Aurangbad, 1920.
— *Aap Biti*. Karachi, 1996.
- Din, Firoza Suraj ud.** "Waqt ki kifayat", *Tabzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 225-228.
- Dinavi, Abd ul Kalam.** "Japani aurton ke agle halat aur rasm o rivaj", *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 161-164.
— "Khawatin-e Afghanistan aur unke qadim halat", *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 425-428.
- Dubrow, Jennifer.** *From Newspaper Sketch to "Novel": The Writing and Reception of "Fasana-e Azad" in North India, 1878-1880*. Tesis de doctorado en la Universidad de Chicago, 2011.

Freitag, Sandria. *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India.* Berkeley, University of California Press 1989.

Hali, Altaf Husain. *Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam.* Trad. Christopher Shackle y Javed Majeed. New Delhi, Oxford University Press, 1997.

Hartnack, Christiane. *Psychoanalysis in Colonial India.* Delhi, Oxford University Press, 2001.

Hewitt, Martin (ed.). *The Victorian World.* London, Routledge, 2012.

Humayun Mirza, Ahliya. “Swadeshi tahrík ke mutalliq mera khayal”, *Khatun*, N° 4, 1907, pp. 97-100.

Husain, Mahdi. “Angrezi khawatin”, *Khatun*. N° 4, 1907, pp. 179-184.

Ilahi, Bint Fazl. “Rail ka safar”, *Tahzib-e Niswan*. N° 18, 1915, pp. 205-207.

Ingram, Brannon. *Deobandis Abroad: Sufism, Ethics and Polemics in a Global Islamic Movement.* Tesis de doctorado en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, 2011.

Jaunpuri, Aslam Jira. “Arbi aurten”, *Khatun*, N° 3, 1906, pp. 501-519.

Jensen, Uffa. *Zuviel der Liebe. Die Weltgeschichte der Psychoanalyse in Berlin, London und Kalkutta, 1910-1940.* Tesis de habilitación en la Universidad Libre de Berlín, 2016.

Kämper, Heidrun y Ludwig M. Eichinger (eds.). *Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung.* Berlin, De Gruyter, 2008.

Kapila, Shruti. “Self, Spencer and Swaraj. Nationalist Thought and Critiques of Liberalism, 1890-1920”, *Modern Intellectual History*, N° 4, 2007, pp. 109-127.

Khan Abdul Wahid (Mrs.). “Hamari purani tahzib ki jhalak”, *Tahzib-e Niswan*, N° 9, 1906, pp. 488-490.
— “Pabandi-e waqt”, *Tahzib-e Niswan*, N° 10, 1907, pp. 383-385.

Khan, Sabir Ali. “Mashriq aur maghrib”, *Zamana*, N° 10, 1908, pp. 169-178.

Khan, Saiyid Ahmad. *A Voyage to Modernism*. Trad. Nishat Zaidi. Delhi, Primus Books, 2011.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

Lelyveld, David. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Delhi, Oxford University Press, 1978.

Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, Princeton University Press, 1982.

Mian, Ali. *Surviving Modernity: Ashraf Ali Thanvi (1863-1943) and the Making of Muslim Orthodoxy in Colonial India*. Tesis de doctorado en la Universidad Duke, 2015.

Minault, Gail. *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press, 1998.

Naoroji, Dadabhai. *Poverty and Un-British Rule in India*. London, S. Sonnenschein, 1901.

Orsini, Francesca y Katherine Schofield (eds.). *Telling and Texts: Music, Literature and Performance in North India*. Cambridge, Open Book Publishers, 2015.

Perkins, Ryan. *Partitioning History: The Creation of an Islami publik in Late Colonial India, c.1880-1920*. Tesis de doctorado en la Universidad de Pensilvania, 2011.

Pernau, Margrit. “Female Voices. Women Writers in Hyderabad at the Beginning of the Twentieth Century”, *Annual of Urdu Studies*. N° 17, 2002, pp. 36-54.

— “Male Anger and Female Malice: Emotions in Indo-Muslim Advice Literature”, *History Compass*, N° 10, 2012, pp. 119-128.

— “Nostalgia. Tears of Blood for a Lost World”, *South Asia Graduate Research Journal*. N° 23, 2015, pp. 74-109.

— “Love and Compassion for the Community: Emotions and Practices among North Indian Muslims, c. 1870-1930”, *Indian Economic and Social History Review*, N° 54, 2017, pp. 21-42.

— e Imke Rajamani. “Emotional Translations: Conceptual History Beyond Language”, *History & Theory*, N° 55, 2016, pp. 46-65.

Pernau, Margrit (ed.). *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*. New Delhi, Oxford University Press, 2006.

—, Helge Jordheim y Orit Bashkin (eds.). *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*. Oxford, Oxford University Press, 2015.

Rizvi, Mohammad Sajjad Alam. *Loving the Master? The Debate on Appropriate Emotions in North India (ca. 1750-1830)*. Tesis de doctorado en la Universidad Libre de Berlín, 2012.

Singh, Mohinder. “Temporalization of Concepts: Reflexions on the Concept of Unnati (Progress) in Hindi (1870-1900)”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 7, N° 1, 2012, pp. 51-71.

Stark, Ulrike. *An Empire of Books: The Navel Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet, Permanent Black, 2007.

Steinmetz, Willibald. *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780-1867*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1993.

Steinmetz, Willibald; Michael Freeden y Javier Fernández Sebastián (eds.). *Conceptual History in the European Space*. New York, Berghahn, 2017.

Sultan, Maimuna. *Faraiz-e madari*. Agra, 1918.

Tareen, Sher Ali. *The Limits of Tradition: Competing Logics of Authenticity in South Asian Islam*. Tesis de doctorado en la Universidad Duke, 2012.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Thanavi, Ashraf Ali. *Khutbat-e Hakim ul ummat*. Vol. 2. Deoband, 1996.

Topal, Alp Eren. *From Decline to Progress: Ottoman Concepts of Reform 1600-1876*. Tesis de doctorado en la Universidad de Bilkent, 2017.

Zaidi, Akbar. *Contested Identities and the Muslim Quam in Northern India, c. 1860-1900*. Tesis de doctorado en la Universidad de Cambridge, 2009.