

Margrit Pernau

De la moralidad a la psicología. Conceptos de emoción en urdu, 1870-1920¹

Resumen: *Este artículo examina los cambios en los conceptos utilizados en urdu entre 1870 y 1920 para escribir sobre las emociones. Se sostiene que, mientras que al principio del periodo todavía se pensaba a las emociones a partir de premisas de equilibrio y balance que otorgaban un papel crucial a la voluntad y a la racionalidad, cincuenta años más tarde los conceptos celebraban el poder elemental de las emociones y su capacidad para desbordar al individuo. Esto puede ser leído como un factor e indicador de una emocionalización profunda tanto de la vida privada como de la pública. La primera sección analiza textos pedagógicos y éticos, la segunda artículos publicados en revistas asociadas con el reformista Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh, y en la sección final la reconfiguración del conocimiento de las emociones a través de la traducción y adaptación de tratados psicológicos.*

Palabras clave: *‘Abd ul Majīd Daryābādī, emociones, India, musulmanes, cultura impresa, psicología, Saiyid Ahmad Khān, Tahzīb ul Akhlāq, urdu.*

Abstract: *This article looks at the changes in the concepts used to write about emotions in Urdu between 1870 and 1920. It argues that while emotions at the beginning of the period were still thought of as premised upon*

notions of equilibrium and balance, which accorded a crucial role to the will and to rationality, fifty years later concepts celebrated the elementary power of emotions and their capacity to overwhelm the individual. This can be read as an indicator and factor of a profound emotionalization of private as well as public life. The first section looks at ethical and pedagogical texts, the second at articles published in journals linked to the reformist Mohammedan Anglo-Oriental College at Aligarh, and the final section at the reconfiguration of emotion knowledge through the translation and adaptation of psychological treatises.

Keywords: *‘Abd ul Majīd Daryābādī, emotions, India, Muslims, print culture, psychology, Saiyid Ahmad Khān, Tahzīb ul Akhlāq, Urdu.*

Si miramos las fotos de los protagonistas de los debates en urdu en las últimas décadas del siglo diecinueve, veremos en su mayoría figuras de aspecto severo que nos miran sin ningún rastro de emoción, y mucho menos de sonrisa, con una postura corporal tan rígida como sus expresiones faciales. Aunque esto pueda ser parcialmente explicado por los requerimientos técnicos de la fotografía temprana y sus convenciones, es difícil de imaginar a aquellos hombres teniendo pasiones fuertes o inclusive argumentando que



las emociones fuertes eran necesarias si la comunidad o la nación querían tener un futuro.

Este artículo examina los cambios en los conceptos que estos hombres utilizaban para escribir en urdu acerca de las emociones entre 1870 y 1920. Se sostiene que, mientras que al principio del periodo todavía se pensaba a las emociones a partir de premisas de equilibrio y balance que otorgaban un papel crucial a la voluntad y a la racionalidad, cincuenta años más tarde los conceptos celebraban el poder elemental de las emociones y su capacidad para desbordar al individuo. Esto puede ser leído como un factor e indicador de una emocionalización profunda tanto de la vida privada como de la pública.

El periodo que nos ocupa no sólo fue el apogeo del imperialismo en la India, sino que también fue testigo de los inicios del nacionalismo indio antes de que el movimiento de no cooperación de Gandhi, tras la Primera Guerra Mundial, introdujera la movilización de masas². Los conceptos de emoción y su conocimiento en los indios musulmanes del norte de la India, quienes se consideraban a sí mismos *nobles* (*ashrāf*), estuvieron marcados por estos dos acontecimientos que repercutieron en sus experiencias cotidianas. No obstante, la historización inherente en el movimiento analítico hacia la periodización necesita ser suplementada con la atención a lo que Reinhart Koselleck denomina estratos del tiempo, la simultaneidad de diferentes tiempos históricos en el presente de los actores (Koselleck 2002, 2000; Jordheim 2012). Los conceptos en urdu referidos a las emociones procedían de la relectura constante de múltiples textos históricos, que seguían constituyendo lecturas canónicas y formaban parte de la educación superior tradicional de los *ashrāf* y evocaban capas de significados más antiguas que influyeron en los significados que los actores extraían de sus experiencias actuales.

Por tanto, la conciencia de los distintos estratos temporales debe complementarse con la misma atención a los múltiples estratos lingüísticos que han intervenido en la formación de cada concepto. Al principio de este periodo, el urdu era todavía una lengua ampliamente compartida por la élite del norte de la India, tanto musulmana como hindú. El hindí y el urdu comparten

una gramática y un vocabulario básicos; pero mientras que el hindí extrae su escritura y su elaborado vocabulario de derivados del sánscrito, el urdu se escribe en escritura persa y puede incorporar fácilmente vocabulario persa y árabe. Los textos escritos sobre las emociones formaban parte de este campo multilingüe. Según los intereses personales de los autores, recurrían a fuentes en inglés, árabe, persa y sánscrito, en el original o en traducciones o adaptaciones. Su lenguaje variaba desde un urdu-hindí muy realista, principalmente en textos destinados a la reforma de las mujeres, a elaboradas composiciones en urdu elevado, intercaladas con citas en verso árabe y persa, pasando por raras ocasiones en que los textos, aunque escritos en letra urdu, eran en realidad variantes lingüísticas del hindí. La situación se complicó aún más por el hecho de que un número significativo de fuentes para los debates, que habían llegado a los autores en persa, eran en realidad el resultado de un proceso aún más temprano de entrecruzamiento translingüístico, ya que se basaban en textos griegos y helenísticos, traducidos al árabe desde el siglo X en adelante. Los textos ingleses también reflejaban no sólo los debates en Gran Bretaña, sino también los debates transnacionales multilingües, los cuales ya habían tenido lugar durante un largo periodo de tiempo. Hacer historia conceptual en un campo como éste significa ser consciente tanto de la forma en que las interpretaciones del mundo, la creación del conocimiento del mundo trabajada a través de conceptos concretos, se plasmaban en un lenguaje concreto, como de los procesos de traducción y transferencia a varios niveles que hicieron que las fronteras entre las lenguas fueran mucho más permeables de lo que se había supuesto durante mucho tiempo (Liu 1995).

La organización de este artículo seguirá los géneros utilizados para reflexionar sobre las emociones. Esto tiene en cuenta las diversas obras que estos géneros y las convenciones que siguen. Pero los géneros también varían en función de los ámbitos en los que los textos pretenden influir: las emociones se conceptualizan de forma diferente si se considera que desempeñan un papel en la educación, la movilización política o la medicina, por citar sólo algunos. Al mismo

tiempo, es posible señalar una evolución cronológica en la importancia relativa de los géneros sin excluir la posibilidad de solapamiento. La primera sección examina los textos éticos, que se inspiraron en la tradición aristotélica en su forma persa. Este género tiene una larga historia, pero se reformuló considerablemente en el siglo XIX. En urdu desaparece en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial (antes de reaparecer con fuerza en la década de 1980). La segunda sección se centra en el género relativamente nuevo de los artículos de revistas, principalmente de la revista *Tahzīb ul Akhlāq*, que comenzó a publicarse en 1870. Esta revista se publicaba en el Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh, cuyo objetivo era reformar a los musulmanes mediante la colaboración con la potencia colonial. Fue una de las revistas más leídas, si no la más popular en urdu, y contribuyó en gran medida a la creación de la comunidad como unidad política y a su movilización. La última sección presenta los primeros textos en urdu sobre psicología, en particular la psicología de las emociones y la psicología de las multitudes escritos por 'Abd ul Majīd Daryābādī, un erudito y activista político de la región de Lucknow³.

Tratados filosóficos y libros de consejos: La creación del sí mismo ético

Una de las influencias más importantes en la filosofía moral indo-musulmana fue la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, adaptada primero al árabe por Ibn Miskawayh (932-1030 d.C.) y reescrita después en persa por Nāṣir ud Dīn Tūsi (1201-1274 e.c.). El *Akhlāq-e Nāṣirī* constituyó el modelo sobre el que se escribieron muchos de los textos éticos medievales y de principios de la Edad Moderna, tanto en Persia como en la India. A pesar de los numerosos y fundamentales cambios que se producen entre estos textos, es posible aislar una serie de rasgos comunes en la forma en que conciben el alma y las emociones (Miskawayh 2003, 1964; Tūsi 1891)⁴.

En primer lugar, adaptando el modelo aristotélico, se considera que el alma está constituida

por tres facultades o poderes diferentes: el poder de percepción, el poder de espíritu y el poder de concupiscencia, que corresponden a las virtudes de equidad, valor y continencia. Luego, estas virtudes se subdividen en complicadas taxonomías. Lo que es importante para el concepto de emoción es que estas listas no distinguen entre emociones y virtudes o vicios: la equidad/justicia (que no sería una emoción en ninguna de las definiciones actuales, comunes o académicas) engloba la ternura y el afecto; el valor (probablemente considerado una emoción hoy en día —el miedo, como su opuesto, ciertamente lo sería) va unido a la grandeza del alma y el vigor; la continencia incluye la virtud de la generosidad, pero también el sentido de la vergüenza y la modestia. En ese sentido, las virtudes-emociones y los vicios-emociones no constituyen categorías diferenciales que se puedan asignar a lo espiritual y a lo carnal. Más bien, se originan en las mismas facultades del alma, los vicios estarían marcados por una deficiencia o un exceso, mientras que las virtudes constituirían un estado de equilibrio, el término medio entre dos vicios. Para el establecimiento de este equilibrio, la voluntad, fundamentada en la racionalidad (*'aql*), es central. Si existe una jerarquía, ésta no opone el cuerpo al alma, ni el alma carnal a la racionalidad, sino que se desarrolla en el interior del alma, yendo desde la facultad concupiscente, que el ser humano tiene en común con los animales, hasta la facultad perceptiva, que comparte con los ángeles. Pero incluso el alma concupiscente no es simplemente bestial o carnal, sino, como hemos visto, la fuente de una serie de importantes virtudes-emociones (Butterworth 1987, Gutas 2000).

En segundo lugar, este vínculo entre emociones, virtudes y vicios implica que las emociones no pueden reducirse a un espacio interior. Tienen que completarse con acciones, no como un imperativo moral, sino como una condición necesaria para su propia existencia: sentir valor no puede separarse de actuar con valor. El cultivo del hábito (*khulq*, plural *akhlāq*, la misma palabra que se utiliza también para la moral) implica el conocimiento, que sirve para guiar la voluntad. La repetición constante y consciente de los actos virtuosos hace que se conviertan en un hábito y, por tanto, en parte del sí mismo ético de una

persona. La educación y la autoeducación de las virtudes-emociones implican, pues, tanto el *ta'lim*, la impartición de conocimientos, como el *tarbīyat*, el entrenamiento de los hábitos. Su función es tanto refrenar los excesos como suplir las carencias.

En tercer lugar, las virtudes emocionales y la política son interdependientes. Por un lado, ningún ser humano puede ser virtuoso por sí mismo, sino sólo en y a través de la interacción social. Los debates sobre esta propuesta abarcan desde cuestiones prácticas de división del trabajo hasta la importancia de las relaciones emocionales entre amistades íntimas. La política, por su parte, se basa fundamentalmente en las virtudes-emociones de sus personas ciudadanas. Si se habla del papel del rey en este contexto, su deber es ayudar a sus súbditos a alcanzar las virtudes, como un padre educaría a sus hijos e hijas —las virtudes-emociones en sí mismas no pueden ser sustituidas por el poder monárquico (Marlow 2009, Meisami 1987).

El hecho de que estos textos conservaran su estatus canónico hasta finales del siglo XIX y de que constituyeran un conocimiento y un vocabulario compartidos por la élite, mucho después de que el persa hubiera sido abolido como lengua oficial de la administración, no implica que los conceptos de emoción permanecieran inmutables. A partir de 1870 se produjo un auge sin precedentes de nuevas publicaciones sobre *akhlāq* en urdu. Este movimiento no se limitó en absoluto a lo que podrían percibirse como los centros culturales del norte de la India, que también albergaban a las editoriales más importantes. Entre ellos había autores desconocidos, tanto musulmanes como hindúes, que escribían desde multitud de pequeñas ciudades, como Meerut, Bareilly, Ramnagar, Gujranwala y Badayun, por citar sólo algunas. Muchos de ellos ocupaban puestos al servicio del Estado colonial, a menudo trabajando para el departamento de educación en una u otra capacidad y recurriendo al patrocinio de oficiales británicos, ya fuera en forma de recomendaciones para los libros o, lo que suponía un beneficio material aún mayor, encargando copias para su uso en las escuelas públicas⁵. Esto convirtió sus publicaciones en un negocio

rentable para la incipiente industria gráfica y garantizó su amplia distribución (Stark 2007).

Mientras que los títulos hacen referencia a la tradición *akhlāq* —encontramos denominaciones tan bellas como *Tilism-e akhlāq* (El hechizo mágico de la moralidad) y *Guldasta-e akhlāq* (El ramo de flores de la moralidad), pero también algunos simplemente referidos al nombre del autor, *Akhlāq-e Jamālī*, *Akhlāq-e Aḥmadī* (Dīn 1877, Khān 1886)— se había abandonado la organización tripartita de los libros para el alma, el hogar y la política, y la necesidad de una instrucción práctica había sustituido a las reflexiones filosóficas. El objetivo principal ya no era establecer un sistema coherente, sino impartir a los estudiantes y a las mujeres los conocimientos prácticos que necesitaban para desarrollar un hábito virtuoso en las condiciones del dominio colonial británico.

«El buen *akhlāq*», explica Shankar Dās, «es el resultado del trabajo, que impide que alguien se convierta en esclavo de su disposición natural» (Dās 1893, 2). Aunque esto está muy lejos del concepto de la naturaleza como pecaminosa, como propagan los evangélicos, y de los conceptos ligados a consideraciones biológicas de carácter y raza, concuerda bien con la otra cara del programa colonial, la creencia en el progreso y la misión civilizadora a través del trabajo y la educación. Esto introduce un elemento dinámico y abre posibilidades para superar las condiciones actuales de impotencia, tanto para el individuo como para la nación —sin restar importancia a las implicaciones jerárquicas y jerarquizadoras de la concepción de la historia según etapas de desarrollo o, lo que es aún más extremo, una lucha por la supervivencia tal y como la planteaba Herbert Spencer, sus ideas aún permitían acordar agencia y trabajo⁶.

El desarrollo del hábito virtuoso empieza por el cuerpo. La limpieza, explica el autor de *best-sellers* Naẓīr Aḥmad en un libro de consejos escrito para su hijo, no sólo es necesaria para prevenir enfermedades, sino que incluso se convierte en una condición previa fundamental para las interacciones sociales, que de otro modo corren el riesgo de verse perturbadas por el asco. Lavarse con agua fría y evitar los excesos de sueño y comida sirven para disciplinar

el cuerpo y entrenarlo para refrenar los deseos espontáneos, un objetivo que se lleva a un nivel superior con la insistencia en la puntualidad y el ahorro. El desarrollo de un estilo de vida de clase media va de la mano con el desarrollo de un hábito constante a través de un régimen corporal específico impartido desde la primera infancia, y se distinguía de lo que se percibía como las indulgencias de la nobleza⁷.

Aunque la noción de hábito (*akhlāq* todavía oscila entre un término técnico para la moralidad y el plural de *khulq*, la palabra tradicionalmente utilizada para la traducción del griego *hexis*) aquí parece rozar el concepto victoriano de carácter; está menos centrado en una noción de un sí mismo, percibido como autónomo de su entorno. Como Nazīr Aḥmad explica a su hijo, «quien mira a un melón almizclero adquiere su color». Esto significa que «adoptas los hábitos de las personas con las que te relacionas, del mismo modo que contraes una enfermedad infecciosa... Si deseas buenas costumbres, necesitas sentarte en compañía de buenas personas» (Aḥmad 1871, 26). En contraste con las conceptualizaciones victorianas del yo y sus emociones, aquí las virtudes emocionales no están confinadas a un espacio interior, sino que flotan libremente entre personas, cuyo sí mismo se percibe como poroso (Taylor 2007, Brennan 2004). A su vez, esto implica que la responsabilidad de gestionar las propias emociones no siempre se distingue claramente de la responsabilidad por las emociones de los demás: si el sí mismo poroso es propenso a contagiarse de una emoción como el cuerpo se contagia de un virus, identificar y evitar comportamientos que provoquen ira, vergüenza o tristeza en el entorno se convierte en una cualidad central (Dīn 1866, 3).

A partir de estas configuraciones del sí mismo, la red semántica (eso es, un conjunto de conceptos que se relacionan y definen entre sí) conserva el entrelazamiento de emociones y comportamiento que ya había marcado la literatura *akhlāq* clásica. Sin embargo, estos conceptos se van diferenciando poco a poco. Mientras que las virtudes-emociones son fácilmente reconocibles desde el exterior, la necesidad de empatía, imaginar y anticipar los sentimientos del otro (Dīn 1866, 3-4; Nūr Aḥmad 1893, 72) apunta a

la posibilidad de emociones que, aunque no están completamente ocultas, tampoco son accesibles sin un esfuerzo adicional. A esto corresponde una creciente importancia concedida al autoexamen y un movimiento aún muy cauteloso hacia la introspección (Dīn 1866, 4; Metcalf 1992, 195, 203).

Como se ha mostrado anteriormente, en los textos clásicos de *akhlāq* basados en nociones aristotélicas, *nafs*, el alma, era un concepto muy elaborado que abarcaba virtudes-emociones y vicios-emociones en cada una de sus facultades. Estas distinciones filosóficas entre los diferentes aspectos del alma se pasan por alto en la mayoría de los textos de finales del siglo XIX⁸. En cambio, *nafs* se convierte ahora en el contraconcepto a *'aql*, racionalidad, y se desplaza así hacia el significado de un alma inferior o carnal, en la que se encuentran las pasiones ingobernables. Es ahora cuando expresiones como la victoria sobre el *nafs* (Zakā Ullah 1892, 72), o incluso su muerte, comienzan a aparecer, las cuales forman la base del conocimiento ético popular en el siglo XX (Kurin 1984). Aunque siguen utilizando la terminología de los textos clásicos, se ha producido un profundo cambio. Sería tentador explicarlo por la influencia de una dicotomía victoriana entre lo carnal y lo espiritual, pero aún sabemos demasiado poco sobre los conceptos y el vocabulario sufíes como para excluir una genealogía procedente de una tradición diferente⁹.

Esta dicotomía entre *nafs* como sede de las malas pasiones y *'aql* como fuerza disciplinadora plantea el problema de la reasignación de las emociones positivas —aunque, en conjunto, parecen desempeñar un papel menos importante en la literatura *akhlāq* moderna, que se centra cada vez más en la ira, la avaricia, el orgullo, el miedo y la desvergüenza. Aunque muchos autores dejan abierta la ubicación del amor y la piedad, hay algunos indicios de que el corazón (*dil*) va tomando poco a poco el relevo, pero esta evolución no es en absoluto inequívoca. 'Alī Ashrāf Thānawī, por ejemplo, autor del más famoso libro de consejos para mujeres, explica que el amor consiste en sentir tu corazón atraído por Dios Todopoderoso (Metcalf 1992, 197; Thānawī 1905, VII, 31-32). Al mismo tiempo, el corazón también puede ser un lugar para la ira y la malicia (Metcalf 1992, 190; Thānawī 1905,

VII, 19), puede arder de envidia (Metcalf 1992, 190; Thānawī 1905, VII, 21), y es aquí donde el amor a la riqueza echa sus raíces (Metcalf 1992, 191; Thānawī 1905, VII, 21).

¿Qué conclusiones nos permiten extraer estos hallazgos sobre la transformación de la red semántica de las emociones bajo el dominio colonial, tal y como se manifiesta en el género de los textos *akhlāq*? En primer lugar, la conceptualización filosófica global del alma, sus divisiones y sus estados, se ha abandonado para ser sustituida por una dicotomía entre *nafs* y *'aql*, con *dil* ocupando un lugar aún vago en el medio. Aunque se mantiene la importancia del equilibrio, virtudes y vicios difieren ahora en sustancia, no sólo en grado. En segundo lugar, las virtudes-emociones ya no están en el centro de la constitución de la política, ya que la existencia del estado burocrático colonial no se basa en ellas. Sin embargo, han pasado a ser fundamentales en la adscripción de la civilidad como categoría para distinguir a los bárbaros de los civilizados a escala global e instituir una nueva jerarquía mundial. Cultivar las virtudes-emociones adecuadas se ha convertido así en un proyecto político que afecta profundamente a la esfera privada. Lavar el cuerpo, fortalecer los músculos, dominar las pasiones, amar al cónyuge o dar instrucciones sobre cómo vestirse, comer, caminar o hablar han pasado a formar parte del discurso político e informan las prácticas de quienes quieren lograr el progreso civilizatorio, ya sea colaborando con el poder colonial o distanciándose de este. Estas instrucciones iban dirigidas tanto a las mujeres como a los hombres (Pernau et.al. 2015). En tercer lugar, estas dicotomías permitieron la integración de los valores victorianos, reivindicándolos como básicamente en concordancia con los valores islámicos o hindúes¹⁰. Mucho más difícil, sin embargo, es la asimilación del conocimiento victoriano contemporáneo de las emociones, que en este momento ya se está moviendo hacia una somatización y biologización de las emociones (Frevert et.al. 2014; Dixon 2003). El conocimiento práctico del poder colonial y lo que éste presenta como conocimiento científico no sólo apuntan en dos direcciones ligeramente diferentes, también proceden según temporalidades diferentes.

Diarios y revistas: emociones y movilización política

Los movimientos reformistas en el sur de Asia son anteriores a la dominación colonial. Desde el siglo XVIII, los sufíes y eruditos del norte de la India se esforzaron por renovar y regenerar la comunidad musulmana eliminando lo que consideraban innovaciones que se desviaban de la revelación original. Esto condujo a una sistematización de la teología y al aumento de los esfuerzos para impartir el conocimiento y la conducta correctos a un número cada vez mayor de personas. Así, no sólo esperaban recuperar el favor divino, sino también reconducir a los musulmanes a la poderosa posición que habían perdido, primero con el declive del Imperio mogol y, más tarde, con el dominio colonial (Rizvi 1980, 1982; Dahnhardt 2002; Fusfeld 1981). Estos movimientos reformistas cobraron impulso tras el desastre de la revuelta reprimida de 1857 y encontraron su expresión en dos instituciones educativas, el Seminario teológico de Deoband y el Colegio Mahometano Anglo-Oriental en Aligarh. Saiyid Aḥmad Khān, fundador y espíritu impulsor del colegio y del movimiento Aligarh vinculado a él, tenía como objetivo cerrar la brecha educativa que separaba a los musulmanes de las demás comunidades. Sosteniendo que la palabra de Dios revelada en el Corán y la obra de Dios investigada por las ciencias modernas nunca podrían contradecirse, buscó la colaboración con el poder colonial y el conocimiento occidental¹¹. En esta sección se examinará con cierto detalle la revista insignia del movimiento, el *Tahzīb ul Akhlāq*, traducido acertadamente, si no verbalmente, como *El reformador social mahometano*. Aunque los autores que escribían textos *akhlāq* y artículos en la revista no coincidían necesariamente¹², ambos géneros se nutrían de un electorado similar de musulmanes urbanos y de pequeñas ciudades, educados en el marco de la erudición tradicional persa y urdu, pero que a menudo trabajaban para el gobierno colonial. Si los textos *akhlāq* se dirigían a los jóvenes y a las mujeres, *Tahzīb ul Akhlāq* estaba orientado a un público adulto y

masculino; en definitiva, a los coetáneos de los autores.

Tahzīb ul Akhlāq mantuvo una posición intermedia entre la literatura filosófica y ética y el periódico. Todos estos géneros pretendían cambiar la sociedad cambiando a sus lectores, pero donde la literatura *akhlāq* se distanciaba de la vida cotidiana, reflexionaba sobre conceptos de emoción y proporcionaba a los lectores herramientas para transformar sus vidas y sus caracteres, los periódicos utilizaban los mismos conceptos para provocar una agitación emocional que debía conducir a acciones concretas. A diferencia de los manuales de consejos, en el nuevo género de revistas el movimiento Aligarh mantuvo durante mucho tiempo casi el monopolio. *Tahzīb ul Akhlāq* seguía el modelo de las publicaciones periódicas británicas de la Ilustración *Tatler* y *Spectator*, y al igual que ellas pretendía reformar la sociedad, mejorar su condición moral mediante exhortaciones, difundir el conocimiento y purificar el lenguaje (Khān 1872). Los artículos de *Tahzīb* solían tener entre tres y ocho páginas, impresas a dos columnas en formato folio, lo que dejaba espacio para la elaboración de pensamientos, pero no de todo un sistema filosófico. Aunque menos orientado a los acontecimientos políticos cotidianos de lo que lo estaría un periódico (a menos que se refirieran a uno de los proyectos en los que Saiyid Aḥmad Khān estaba directamente implicado), la revista estaba dedicada al objetivo político de movilizar a la comunidad —en el proceso de hacer surgir a la misma comunidad que imaginaba como el objeto de sus esfuerzos.

El mayor cambio en la red semántica es la aparición del *jazbāt* para las emociones, que rápidamente adquirió una posición central. *Jazb* ya era conocido como término técnico en el sufismo, nombrando el tipo de viaje a lo largo del camino hacia lo divino en el que el discípulo era atraído por Dios sin que interviniera su propia voluntad, a diferencia del camino que un discípulo recorrería por su propia voluntad y esfuerzo (Rizvi 2012, 104). Desde estos orígenes, el *jazbāt*, y las emociones para las que ahora proporcionaba un concepto paraguas, se mantuvieron próximos a conceptos y metáforas de atracción (Aḥmad 1916, 2)¹³, pero también

de magnetismo (Anon. 1880, 236). Esto supuso cambios importantes en la manera de concebir las emociones.

La primera se refiere al papel de la voluntad, guiada por el conocimiento y la racionalidad. Las emociones ya no pueden ser provocadas o reprimidas por la voluntad, sino que son evocadas por el objeto hacia el que se dirigen. La agencia se aleja así del sujeto; esto se corresponde con la forma en que las emociones en los mismos textos se describen como tumulto y alboroto (*josh, shor*), que abruman a la persona que los experimenta. Esto no es necesariamente nuevo en sí mismo. Majnun es el caso clásico del amante ejemplar que se ve tan superado por los sentimientos apasionados hacia su amada Laila que está dispuesto a sacrificarlo todo, su posición en la sociedad, incluso su mente, y huye al desierto como un loco. Pero hasta ahora el espacio apropiado para tales conceptos de emoción había sido la poesía, no los textos en prosa que trataban asuntos éticos. Estos géneros y las emociones vinculadas a ellos se difuminan. La poesía se incorpora a los géneros en prosa a través de la cita de versos —la forma clásica de interrumpir una narración o un argumento y expresar la pasión en textos que, de otro modo, buscarían el equilibrio y la contención— pero también mediante la adaptación de su imagería a la prosa. La exhortación a la comunidad para que renuncie a la crueldad y sea compasiva (Anon. 1880, 238-239), la descripción de los sentimientos de amistad entre compatriotas (Maḥmud 1871a, 3-4; 1871b, 110-113), pero también la evocación de la esperanza y la añoranza a través de la imagería de las nubes oscuras y el aligeramiento de la estación lluviosa (Khān s.f., 112-117; 1972), los tropos tradicionales a través de los cuales la poesía evocaba el amor erótico, por esta época forman el elemento básico de los artículos de *Tahzīb ul Akhlāq*. La traducción a la prosa, sin embargo, dota a las pasiones de una valoración muy diferente: el poeta puede describir su amor aniquilando su capacidad de acción autónoma, arrastrándole impotente como una polilla hacia una vela, sin que esta pérdida de freno y de albedrío implique su persona ética. La misma imagen en prosa transforma las emociones apasionadas e incontrolables en estados encomiables para la

vida cotidiana, tanto más loables cuanto más fuertes son y menos susceptibles de un control de la voluntad y de la racionalidad. Ni los filósofos ni los eruditos serán, pues, los futuros guías de la comunidad, exclama el autor anónimo de un artículo sobre la racionalidad, sino los poetas, que evocan la grandeza, nobleza y amor a la patria (Anon. 1914, 6)¹⁴. El equilibrio ha sido desplazado por el exceso como el ideal informado de las emociones.

El segundo cambio está implicado en la distinción que ahora se establece entre los conceptos de emoción y virtud. Una vez que las emociones se han convertido en una categoría propia, el camino está despejado para su interiorización y su distinción conceptual del comportamiento. A su vez, esto significa que la hipocresía se convierte en un tema importante, que ya no se concibe como una diferencia entre las intenciones y creencias profesadas y su puesta en práctica, sino entre las emociones y su puesta en acción. En un artículo sobre la civilización, Saiyid Aḥmad Khān se lamenta de que la interacción en las asambleas e incluso el comportamiento entre amistades se había deteriorado de tal manera que había llegado a ser peor que la hipocresía. *Akhlāq* se había reducido al intercambio de dulzuras verbales. La gente pronuncia palabras de amor y sentimientos ardientes, para que quienes observan los tomen por una sola alma en dos cuerpos. Pero esto es sólo espectáculo. Si uno mirara en sus corazones, descubriría más de un alma en un solo cuerpo. Esto es *akhlāq* sólo de nombre; en realidad no es más que infidelidad y engaño (Khān 1872, 3).

Esta reconfiguración fundamental de las emociones, su red semántica y el conocimiento relacionado con ellas, sin embargo, no se produjo sin controversias, incluso dentro de las páginas de *Tahzīb ul Akhlāq*. A saber, Maḥdi Ḥasan y Mushtāq Ḥusain, el posterior Viqār ul Mulk, que pertenecía al grupo de administradores del norte de la India en Hyderabad y apoyaba el movimiento de Aligarh (Lelyveld 1978, 93, 59-60), nunca se cansaron de argumentar a favor del equilibrio y el orden. Lejos de despreciar la racionalidad, Maḥdi Ḥasan la reivindica como una de las fuerzas centrales que sostienen la moralidad, que a su vez sosiega el corazón y atempera las pasiones y

los deseos del alma (Ḥasan 1871, 261). Mushtāq Ḥusain añade que es la propia nobleza del hombre, su capacidad para seguir muchos objetivos diferentes en la vida, pero también la multitud de deseos contradictorios que encarna, lo que hace que el equilibrio (*e'tidal*) sea de primordial importancia, ya sea en las relaciones sociales y familiares, en la religión o en la gestión de las demandas del corazón y de la mente (Ḥusain 1871a, 105-110, 1871b, 35-36).

Estas polémicas se extienden también a la influencia de la poesía en la vida cotidiana, retomando los debates (y las condenas) iniciados por el gobierno colonial contra la florida poesía oriental y sus efectos perniciosos en la vida afectiva del pueblo (Pritchett 1994). El propio Saiyid Aḥmad Khān reprende a los poetas actuales por detenerse sólo en los sentimientos de amor apasionado (*āshiqānā*) en lugar de en las nobles emociones de los hombres (*nek jazbāt insānī*). Su ornamentación y sus mentiras descaradas destruyen la sinceridad y la confianza y promueven así el declive de la moralidad (Khān 1872, 4). Zakā Ullah retoma este argumento y lo amplía. Aunque ya hay muchos libros sobre *akhlāq*, sobre filosofía y sobre misticismo, escribe, son tan difíciles que la mayoría de la gente no puede captar su significado. Y lo que es más importante, el mismo remedio no es válido para todas las épocas, ya que las pasiones suelen a cambiar. Por lo tanto, es deber de los escritores —la palabra que utiliza ya no es *shā'ir*, poeta, sino *inshā pardāz*, escritor de cartas, o incluso el llano *munsif*, oficinista— mirar a su alrededor y ver qué facultades del alma y qué pasiones sujetan a sus compatriotas en sus garras y cómo pueden salvarse (Zakā Ullah 1881, 246).

Esto establece un sorprendente vínculo entre los escritores de artículos periodísticos y los predicadores religiosos, una comparación que los periodistas ya habían hecho en la década de 1850s (Pernau 2013, 120). Las alegrías de la familia o las bendiciones de la civilización ya no podían escribirse sólo dentro de un marco religioso, explica Zakā Ullah (1881, 244). Los libros religiosos ya no eran apropiados para la época actual. Por lo tanto, correspondía a los escritores salvar a la gente común de cometer fechorías. Lo que el predicador ya no podía conseguir desde

su púlpito, tenían que asumirlo ellos (Zakā Ullah 1881, 245). Para ello debían aprender de los predicadores, que sabían que la racionalidad sólo tenía un pequeño impacto en las multitudes y no era lo suficientemente contundente como para dislocar lo que había arraigado en los corazones y las mentes de la gente. Por ello, apelaron a las emociones de las asambleas a las que se dirigían, lo que constituyó un modelo a seguir para los periodistas (Anon. 1914, 4)¹⁵.

Las virtudes-emociones equilibradas habían estado en el centro de las reflexiones sobre la construcción de la política durante mucho tiempo, como se ha mostrado en la sección anterior. Lo que presenciamos aquí es una emocionalización de la política, por lo que el nuevo concepto de *jazbāt* —fundamentado en la intensidad mucho más que en el equilibrio, ya no estrechamente ligado a categorías morales, sino como un valor en sí mismo— es tanto un factor como indicador. Esto ocurrió casi cincuenta años antes de los intentos de movilización masiva, cuando normalmente se esperan emociones fuertes. Además, este desarrollo se manifestó con tanta fuerza en el movimiento de Aligarh, a menudo visto como el caso paradigmático de adopción del conocimiento colonial y de colaboración con el poder colonial; además está en contradicción con la oposición oriental y auto-orientalizada de Occidente y Oriente como racionalidad y emoción: si la influencia británica no contribuyó realmente a esta emocionalización, al menos hizo poco por evitarla —a pesar del proyecto disciplinador de la potencia colonial. Y, por último, el hecho de que personas como Saiyid Ahmad Khān y sus colaboradores más cercanos, a menudo reivindicados como los protagonistas de una ilustración musulmana, estuvieran a la vanguardia de esta emocionalización nos obliga a replantearnos nuestros supuestos sobre la Ilustración y su vínculo con las emociones. Con demasiada frecuencia se olvida que el Siglo de las Luces en Europa no sólo fue el mismo periodo conocido como la Era de la Sensibilidad o incluso la Era del Sentimentalismo, sino que los defensores del proyecto ilustrado, desde David Hume hasta Adam Smith, fueron también los mismos que reflexionaron sobre la necesidad de cultivar las emociones y las pasiones (Frevert 2014).

Psicología en traducción: La materialidad de las emociones

Los valores victorianos, como se ha demostrado en los apartados anteriores, ejercieron una importante influencia en los escritos de *akhlāq* y en el periodismo. La psicología victoriana en cambio, apenas se tuvo en cuenta antes de la Primera Guerra Mundial. Si los debates en urdu mostraban un conocimiento de los debates científicos británicos contemporáneos, era sobre temas en torno al darwinismo social —la herencia, la lucha por la supervivencia, el peligro de degeneración— que acompañaban a la racialización de los conceptos de civismo y civilización. Herbert Spencer fue ciertamente leído, al igual que algunos de los eugenistas, pero incluso aquí, el impacto fue más tardío y menos pronunciado que, por ejemplo, en bengalí o incluso en hindi (Pernau et.al. 2015; Savary 2014).

Para los conceptos que se investigan en este artículo, esto significa que en la primera década del siglo XX existían dos cuerpos independientes de conocimientos sobre psicología, sobre el alma y sobre las emociones, uno en urdu y otro en inglés, que no estaban integrados. El conocimiento urdu derivaba de la tradición filosófica, pero también de la medicina unani, que se basaba en los mismos conceptos grecoislámicos que la literatura *akhlāq* clásica. Este archivo, sin embargo, es prácticamente inexplorado en lo que respecta al conocimiento de las emociones que alberga, basado en tipologías humorales del carácter, pero también en el impacto del clima y el medio ambiente, así como de la dieta, en los sentimientos¹⁶. Por otra parte, el interés suscitado por los estudios de Michel Foucault sobre la psiquiatría ha dado lugar a una serie de estudios sobre los saberes y prácticas coloniales en el tratamiento de las personas clasificadas como locas o dementes. Mientras comienzan a perfilarse los contornos de la historia del pensamiento médico y de las políticas disciplinarias (Kapila 2002, Ernst 2010), estos conocimientos psicológicos no se tradujeron al urdu en el siglo XIX y no calaron en los textos que trataban de la moral o las emociones políticas en las dos secciones anteriores.

Esto empezó a cambiar en los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial. Estas transformaciones se rastrearán a través de la figura y los escritos de ‘Abd ul Majīd Daryābādī, cuya biografía intelectual y emocional puede leerse como paradigmática para muchos musulmanes de su generación educados en Inglaterra, y que además fue un escritor y traductor de textos psicológicos extremadamente prolífico e influyente. Hoy se le recuerda principalmente por su contribución a la traducción y comentario del Corán.

‘Abd ul Majīd nació en 1892 en la ciudad de Daryābād, en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow. A los dieciséis años ingresó en el Canning College de Lucknow, de enseñanza inglesa, y se sumergió en la lectura. Su detallada autobiografía, publicada en 1978, permite echar un vistazo a las bibliotecas y a la amplia gama de libros disponibles en una capital de provincia en los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, a menudo poco después de su publicación, libros que superaban con creces la gama y los temas de los planes de estudios universitarios. Además, los pedidos de libros y tratados a Inglaterra por catálogo parecen haber sido una práctica habitual (Daryābādī 1994, 115-117, 241). Por lo tanto, en mucha mayor medida de lo que comúnmente se reconoce, la recepción del conocimiento colonial fue un proceso que implicó una selección bien informada. El corpus al que se recurrió iba mucho más allá de los textos canónicos en favor del Estado y de su aparato educativo y cultural, e incluía también voces marginales y contrarias¹⁷.

La exposición a textos filosóficos y psicológicos críticos con la religión y, en particular, la explicación de Maudsley de la revelación en términos de procesos psíquicos anormales condujeron a ‘Abd ul Majīd al materialismo filosófico y, finalmente, a los escritos publicados por la Asociación Racionalista de Charles Watt, que abogaban por el librepensamiento y el laicismo. Para ‘Abd ul Majīd —y para un número considerable de musulmanes cultos de su generación— esto condujo a una crisis de fe, en la que cuestionó la verdad del Islam, finalmente se identificó como ateo en los formularios de inscripción en 1909 (Daryābādī 1994, 233-245). Poco después

empezó a escribir sobre psicología, primero en inglés, pero a partir de 1914 sólo en urdu. Estos escritos están profundamente marcados por su visión materialista y antirreligiosa del mundo (Daryābādī 1913, Daryābādī 1914).

‘Abd ul Majīd permaneció ateo durante diez años antes de volver lentamente al Islam, pasando por la teosofía y el budismo, que evocaron su interés por el misticismo, antes de decantarse finalmente por la interpretación reformista-sufí de ‘Ali Ashrāf Thānawī, que se convirtió en su guía espiritual. Al mismo tiempo, estableció estrechos vínculos con Muḥammad ‘Alī y otros líderes del movimiento Khilafat, los socios musulmanes de Gandhi en la primera campaña de no cooperación tras la guerra. Aunque sus intereses intelectuales se desplazaron de la psicología a la teología y la exégesis, nunca revocó sus escritos anteriores, e incluso en la voz piadosa y moralista de su autobiografía sólo se distancia de su primer texto en inglés sobre la psicología del liderazgo, no de sus publicaciones en urdu sobre psicología, que por cierto se reimprimieron con su permiso casi sin cambios hasta los años treinta (Daryābādī 1994, 276).

¿Cuáles son los cambios conceptuales que ofrecen estos escritos? ¿En qué se diferencian del modo en que se conciben el alma y la mente, las emociones y las posibilidades de influir en ellas en los textos *akhlāq* y en el periodismo? Los primeros trabajos de Daryābādī se centran en la psicología de las multitudes y, en estrecha relación con ella, en la psicología del liderazgo como arte de influir en las multitudes y en la psicología de la persuasión (desarrollada posteriormente por su amigo y colaborador Wahaj ud Dīn Aḥmad en su *Nafsiyat-e targhīb*) (Aḥmad Kantorī 1924). Estos textos, *The Psychology of Leadership* y su versión urdu ampliada y revisada, *Falsafa-e ijtimā* (Daryābādī 1915), parten de la afirmación de que las acciones humanas y las emociones que las guían no están arraigadas en un carácter estable —el fundamento sobre el que se construyó la literatura *akhlāq*— sino que están determinadas únicamente por el entorno. Este entorno está formado por el mundo de la vida de los y las actantes, pero también por situaciones más fugaces que producen emociones. Un ejemplo de este último caso, sería la gente que se

reúne en una multitud, que desarrolla entonces una personalidad propia, muy distinta de cualquier rasgo individual. En este sentido, los textos muestran la influencia de Le Bon y su psicología de las multitudes, pero también de Boris Sidis y sus elaboraciones sobre el inconsciente y el poder de la sugestión como conceptos opuestos al libre albedrío¹⁸. Igualmente importantes en sus argumentos, y apuntando en la misma dirección de negar el libre albedrío, son las afirmaciones sobre la importancia de la herencia y la raza, que se interpretan como el resultado de experiencias previas, que se inscriben tan profundamente en el cuerpo que pueden transmitirse a generaciones posteriores.

Estas ideas se ampliaron en la obra de Daryābādī *Falsafa-e jazbāt*. Aquí siguió el conocimiento común de la psicología occidental de su época al reducir las emociones a placer y dolor (*lazzāt o alam*), que luego relacionó con la teoría de la evolución (*irtīqa*), la lucha por la supervivencia (*tazāhum fī al ḥayāt*) y la selección natural (*intikhāb-e tab'ī*). Las emociones, las fuerzas que atraen o repelen al sujeto hacia determinadas formas de comportamiento, son las guías en esta lucha sobre la vida y la muerte: «Es a través del placer y el dolor que la naturaleza nos permite encontrar el camino correcto» (Daryābādī 1920, 60). Esta exposición no deja espacio para el desarrollo de un sistema de gestión de las emociones, ya sea basado en la idea de equilibrio o en la superación de las pasiones y deseos del *nafs*, concebida como un alma carnal. La supervivencia a nivel individual y la evolución a nivel colectivo se han convertido en los objetivos. Por el contrario, más que la voluntad o el conocimiento, las emociones proporcionan la dirección y son las fuerzas motrices a lo largo de este camino. *Jazbāt* sigue remitiendo aquí a su significado original de *jazb* en los textos sufíes, pero la fuerza que atrae ya no es Dios, sino una naturaleza abstracta, y ya no es un individuo el que es atraído por el camino, sino una comunidad biológicamente definida.

Estos esfuerzos de 'Abd ul Majīd Daryābādī por hacer accesible el conocimiento en urdu formaban parte de un movimiento más amplio que tenía como objetivo la promoción del urdu como medio de instrucción, pero también como lengua

de la ciencia, y la exposición de los lectores de urdu a un amplio espectro de conocimientos. Comenzó bajo los auspicios del movimiento de Aligarh, con la fundación de la Anjuman-e Taraqqī-e Urdū (Sociedad para la Promoción del Urdu) a principios de siglo, y después de la guerra se aseguró un centro y una fuente de patrocinio en la Universidad de Osmania, en el estado principesco de Hyderabad, la primera universidad moderna que enseñaba en urdu. Es importante tener en cuenta que este énfasis en el nacionalismo cultural y lingüístico, que se puso de manifiesto en la promoción del urdu, no fue de la mano de un distanciamiento del conocimiento colonial. Por el contrario, los autores esperaban que las traducciones y adaptaciones al urdu y la participación en los debates contemporáneos en lengua vernácula aumentarían el impacto de la ciencia moderna y la dotarían del poder de cambiar la vida de las personas en un grado que antes era imposible para una lengua extranjera (Datla 2013).

Los escritos psicológicos de Daryābādī siguieron siendo influyentes durante muchas décadas. Su *Falsafa-e jazbāt* tuvo tres ediciones y fue elogiado como el primer libro en urdu sobre *nafsiyat*, traducción para la psicología que popularizó. Su influencia más duradera, sin embargo, parece haber sido la canonización de un corpus específico de textos psicológicos, que también formaron el núcleo de las obras traducidas en las décadas de 1920 y 1930: Le Bon ocupa un lugar destacado, pero también William McDougall y McPherson, y un poco más tarde William James. El hecho sorprendente de que Freud aparezca en urdu sólo en una fase muy tardía y no haya tenido ninguna influencia sustancial —muy al contrario de lo que ocurría en Bengala (Jensen 2016), por ejemplo— puede explicarse probablemente por la temprana adopción por parte de Daryābādī de Boris Sidis, uno de los acérrimos oponentes de Freud [19].

A diferencia del ímpetu pedagógico de la literatura *akhlāq* y de los esfuerzos periodísticos por suscitar y movilizar políticamente a una comunidad, los textos psicológicos carecen de una orientación directa hacia la acción. Sin embargo, tuvieron una serie de implicaciones importantes para la forma en que los lectores

podían concebir el sí mismo y su relación con el mundo. En primer lugar, la postura de Daryābādī sobre la porosidad del sí mismo sigue siendo ambivalente. Por un lado, introduce una diferenciación entre *jazbāt* como sentimientos que surgen dentro de una persona y *aḥsās* como sentimientos inducidos desde exterior a través de los sentidos (Daryābādī 1948). Por otra parte, sus elaboraciones sobre la psicología de las multitudes son muy explícitas sobre el hecho de que las emociones de un individuo no pertenecen a uno mismo, ni están a salvo en un espacio interior. Forman parte de la dotación racial de una persona o se contraen como una infección de las personas de su entorno.

En segundo lugar, la tradición helenística no sólo había proporcionado un eslabón entre la patología humoral en medicina, la gestión de las emociones en la literatura *akhlāq* y la teoría política, sino que también había vinculado estos campos señalando hacia la correspondencia del microcosmos y el macrocosmos. Estos vínculos se interrumpen una vez que las emociones ya no se basan en los humores, sino en los nervios y el cerebro. Si el individuo y sus emociones siguen integrados en una teoría que los trasciende, es a través del concepto de raza y de la lucha por la supervivencia que los encierra en una batalla eterna.

En tercer lugar, la psicología de las emociones en los escritos de Daryābādī —durante y después de su fase de ateísmo— se escinde no sólo de la religión, sino también de cualquier consideración de moralidad. Por un lado, esto se debe a su minimización del papel de la voluntad, que ya no es una fuerza autónoma guiada por la racionalidad como en la tradición aristotélica, sino sólo un poder entre muchos, y no uno de los más fuertes, ya que no puede llegar al subconsciente ni luchar contra las fuerzas de la herencia. Por otra parte, las emociones ya no necesitan una educación moral que las transforme de un hecho bruto de la naturaleza a una pulida obra de arte apta para la sociedad civilizada. La naturaleza ya no debe ser domada por la moral, sino que, por el contrario, indica el camino que la raza debe recorrer para asegurar su supervivencia y una posición de dominio. Cuanto menos interfieran

las emociones, más claramente puede brillar esta luz de la naturaleza a través de ellas.

Conclusión

El colonialismo marcó profundamente la vida de todos los autores investigados en este artículo. La mayoría de ellos estaban al servicio del Estado colonial o dependían directamente de su patrocinio para los proyectos culturales y educativos que llevaban a cabo, y muchos de ellos habían recibido al menos parte de su educación en colegios bajo supervisión británica. Esta situación colonial afectó a la forma en que concebían las emociones, tanto por los cambios en las estructuras políticas, sociales y económicas que trajo consigo, como por el impacto del conocimiento colonial. La incorporación de múltiples temporalidades y capas lingüísticas permite afinar aún más este argumento. Los textos canónicos reintrodujeron antiguas capas de significado e influyeron en formas más recientes de conceptualizar las emociones —necesitamos encontrar un equilibrio entre asumir una tradición inmutable y una transformación homogénea del conocimiento que incorporara de forma uniforme todas las capas temporales de significado. Dirigir la atención a los estratos lingüísticos va en la misma dirección —incluso en la misma situación, los conocimientos incorporados en diferentes conceptos lingüísticos pueden ser divergentes. Esto puede ocurrir entre el urdu y el inglés, pero también entre un urdu fuertemente persianizado y otro más basado en el vocabulario hindi.

La primera conclusión que podemos extraer de las investigaciones empíricas de este artículo es la necesidad de de-esencializar la categoría de conocimiento colonial. Los conceptos de emoción fueron muy discutidos en la Gran Bretaña del siglo XIX y principios del XX. Al menos, los autores que ocuparon un lugar destacado en estas páginas eran conscientes de estas diferentes vertientes del debate. No estaban «aplastados por la poesía inglesa» (Chandra 1992, 17) ni por el conocimiento inglés, sino que tenían y tenían la posibilidad de elegir con qué discursos de la emoción comprometerse y cómo relacionarlos

con los sistemas de conocimiento previos y sus conceptos.

En segundo lugar, los vínculos entre la posición política de los autores, los valores-emociones que propagan y su conocimiento de las emociones no son en absoluto evidentes. Los reformadores del siglo XIX, que colaboraron estrechamente con el gobierno colonial, buscaron con éxito formas de integrar los valores-emociones victorianos en sus conceptos, pero no hicieron suyos los discursos psicológicos y médicos contemporáneos. Cuando esto ocurrió a principios del siglo XX, el protagonista no era un aliado del gobierno colonial, sino al contrario, su acérrimo opositor.

En tercer lugar, el desarrollo de *jazbāt* como categoría paraguas de las emociones llevó a descartar la categoría aristotélica de equilibrio como concepto central que mantenía unidas la psicología individual, la política y el macrocosmos. La elección de la palabra *jazbāt*, con sus connotaciones de avasallamiento de la voluntad y de movimiento inducido desde el exterior, allanó el camino para una valoración positiva de las emociones fuertes, individuales y colectivas, y puede leerse así a la vez como un resultado y una condición importante para la emocionalización de la vida pública y privada desde la década de 1870.

Notas

1. Texto traducido al español por Laura Álvarez Garro, bajo autorización de la autora Margrit Pernau y de la revista *Contributions to the History of Concepts*. Se agradece profundamente la disposición para colaborar con este *dossier*. Para acceder a la publicación original en inglés, consultar Pernau (2016). Se aplicaron ajustes relativos al lenguaje inclusivo cuando fue necesario. Se adaptaron las normas de autoría de la publicación original a las establecidas por nuestra Revista. Esto implicó modificar las notas al pie. Solamente se preservaron aquellas que guardan relevancia con el contenido del texto.
2. Sobre la cuestión de si este periodo de intenso cambio conceptual fue precedido por otra transformación igualmente importante, ver Pernau (2012a). En este se retoman los argumentos de Christopher Bayly acerca de los cambios cruciales que tuvieron lugar entre 1780 y 1830, expuestos en Bayly (1996).
3. Esto deja fuera una serie de géneros importantes, en particular los textos sufíes, con su muy elaborada conceptualización de las emociones; los sermones, que a veces fueron reconocidos como antepasados y parientes cercanos del periodismo; la poesía, con su rico archivo sobre el amor, la esperanza y la desesperación; y, por último, los textos sobre patología humoral, que se interesaban no sólo por el cuerpo, sino también por las emociones y la forma en que el microcosmos de la persona individual reflejaba el macrocosmos de la sociedad e incluso del universo. Sólo me queda esperar que este artículo motive a personas más calificadas que yo para escribir sobre estos géneros a aceptar el reto y ampliar nuestros conocimientos sobre la historia conceptual de las emociones en urdu.
4. Para un análisis detallado sobre la literatura *akhlāq* medieval y moderna temprana en la India, ver Alam (2004).
5. Ver, por ejemplo, los prefacios de Hakīm (1872), Ayodhyaprasādā (1869), La'l (1879), Ullah (1873), Nūr Aḥmad (1893).
6. Para mayor detalle, ver Pernau et. al. (2015).
7. Sobre Naẓīr Aḥmad, ver Oesterheld (2016) y Aḥmad (1871).
8. Con la excepción parcial de Zakā Ullah (1967, 88-94), citado según la reimpresión.
9. Para una primera historia conceptual del sufismo del norte de la India del siglo XVIII y principios del XIX, ver Rizvi (2012).
10. Zakā Ullah traza explícitamente estos paralelismos en su extensa investigación comparativa sobre la ética en las tres religiones. Para detalles, ver Pernau (2011).
11. Para Deoband, ver Metcalf (1982) e Ingram (2014). Para Aligarh, ver Lelyveld (1978) y Troll (1978).
12. Con la excepción de Maulavi Zakā Ullah, quien fue prolífico en ambos géneros.
13. *Tamaddun*, editada por Rashīd ul Khairī, era otra revista estrechamente relacionada con el movimiento Aligarh.
14. Para más detalles sobre la influencia de la poesía, ver Petievich (2014).
15. Esto podría indicar una genealogía de los conceptos de emoción, pero también de los recursos retóricos de los artículos periodísticos en el género del sermón religioso (tanto el *khutba*, el sermón tradicional de los viernes en la mezquita, como el *wa'z*, la exhortación religiosa, que

- reunía a la gente en torno a los predicadores). Aunque sabemos de su larga historia, y del número de personas que veneraban regularmente las figuras religiosas que podían ser reunidas durante los siglos XVIII y XIX, desgraciadamente parece que carecemos de cualquier colección sustancial contemporánea de sermones que permita rastrear influencias de sus estrategias estilísticas y estrategias retóricas.
16. Para una introducción a la medicina unani en el siglo XIX, ver Alavi (2007). Para el papel que desempeñó el conocimiento de las emociones basado en la medicina unani para la gestión de la ira, ver Pernau (2012b).
 17. Esto complementa los resultados sobre la disponibilidad de novelas en inglés de Joshi (2002).
 18. Boris Sidis (1867-1923), psicólogo ruso emigrado a Estados Unidos, es uno de los autores que hace una aparición constante en todos los libros de Daryābādī.
 19. La información sobre las traducciones se basa en referencias en Daryābādī y Kantorī, complementadas con una búsqueda en línea en la Biblioteca Regenstein de Chicago, que alberga muchas de las obras publicadas a través de la Oficina de Traducción de la Universidad de Osmania. No obstante, cabe suponer que se descubrirán más traducciones, ya que muy a menudo figuran bajo el nombre del traductor y es sólo el prefacio el que revela el hecho de la traducción.
- ### Referencias bibliográficas
- Aḥmad, Nazīr. 1871. *Chand Pand*. Agra: Maṭba‘-e mufīd-e ‘ām.
- Aḥmad, Sultān. 1916. «Jazbāt ul aqwām». *Tamaddun* 10.
- Aḥmad Kantorī, Wahaj ud Dīn. 1924. *Nafsiyat-e targhib*. Azamgarh: Maṭba‘ Ma‘rūf.
- Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India 1200–1800*. Delhi: Permanent Black.
- Anon. 1880. «Uns o muḥabbat». *Tahzīb ul Akhlāq*.
- Anon. 1914. «Aql». *Tahzīb ul Akhlāq*. 1333 H.
- Ayodhyaprasādā. 1869. *Guldasta-e Tahzīb*. Bareilly: Maṭba‘-e Rohilkhand Literary Society.
- Bayly, Christopher. 1996. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Butterworth, C.E. 1987. «Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics». *Arabica* 34: 221-250.
- Chandra, Sudhir. 1992. *The Oppressive Present Literature and Social Consciousness in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Dahnhardt, Thomas. *Change and Continuity in Indian Sufism*. Delhi: D. K. Printworld.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1913. *The Psychology of Leadership*. London: T. Fisher Unwin.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1914. *Falsafa-e jazbāt*. Lakhnā‘u: Anjuman-e taraqqī-e Urdū.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1915. *Falsafa-e ijtimā‘*. Lakhnā‘u: An Nazīr Press.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1920. *Falsafa-e jazbāt*. 2nd ed. Aurangabad: Anjuman-e taraqqī-e Urdū.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1948. *Ham Āp*. Allahabad: Hindustani Academy 1948.
- Daryābādī, ‘Abd ul Majīd. 1994. *Āp Bītī*. Karachi: Noble Press.
- Dās, Shankar. 1893. *Guldasta-e akhlāq*. Lahore: Islāmiya Press.
- Datla, Kavita Saraswati. 2013. *The Language of Secular Islam: Urdu Nationalism and Colonial India*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Dīn, Karīm ud. 1866. *Pand-e Sudmand*. Lahore: Maṭba‘-e Khurshīd.
- Dīn, Muḥammad Jamāl ud. 1877. *Akhlāq-e Jamālī*. Dihli: Maṭba‘-e Mujtabai.
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ernst, Waltraud. 2010. *Mad Tales from the Raj: Colonial Psychiatry in South Asia, 1800–58*. London: Anthem Press.
- Frevert, Ute. 2014. «Defining Emotions: Concepts and Debates Over Three Centuries». In *Emotional Lexicons*, Frevert, Ute et. al., 1-31. Oxford: Oxford University Press.
- Frevert, Ute et. al. 2014. *Emotional Lexicons*. Oxford: Oxford University Press.
- Fusfeld, Warren. 1981. *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqsh-bandiyya Mujaddidiyya, 1750–1920*. PhD diss., University of Pennsylvania.
- Gutas, Dimitri. 2000. *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Hakīm, ‘Abd ul. 1872. *Tilism-e akhlāq*. Meerut: Maṭba‘-e Ziyā‘ī.
- Ḥasan, Maḥdī. 1871. «Itteqād o akhlāq». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Ḥusain, Mushtāq. 1871a. «E‘tidal». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Ḥusain, Mushtāq. 1871b. «Tawakkul». *Tahzīb ul Akhlāq* 1287.

- Ingram, Brannon. 2014. «The Portable Madrasa: Print, Publics and the Authority of the Deobandi 'ulamā». *Modern Asian Studies* 48, no. 4: 845–871.
- Jensen, Uffa. 2016. *Eine globale Emotionsgeschichte der Psychoanalyse in Berlin, London und Kalkutta 1910–1940*. Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin.
- Jordheim, Helge. 2012. «Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities». *History and Theory* 51: 151-171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00619.x>
- Joshi, Priya. 2002. *In Another Country: Colonialism, Culture, and the English Novel in India*. New York: Columbia University Press.
- Kapila, Shruti. 2002. *The Making of Colonial Psychiatry, Bombay Presidency 1849–1940*. PhD diss., University of London: SOAS.
- Khān, Mirza Sulṭān Aḥmad. 1886. *Akhlāq-e Aḥmadī*. Lakhnā'u: Maṭba'-e Ja'farī.
- Khān, Saiyid Aḥmad. s.f. «Umīd ki khushī». *Tahzīb ul Akhlāq*.
- Khān, Saiyid Aḥmad. 1872. «Tahzīb ul akhlāq», *Tahzīb ul Akhlāq*, 1289 H.
- Khān, Saiyid Aḥmad. 1972. *Khushbat-e Sir Saiyid*. Lahore: Majlis-e taraqqī-e adab.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kurin, Richard. 1984. «Morality, Personhood and the Exemplary Life: Popular Conceptions of Muslims in Paradise». In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Metcalf, 196-220. Berkeley: University of California Press.
- La'ī, Mani. 1879. *Ā'ina-e Hind*. Gujranwala: Gyan Press.
- Lelyveld, David. 1978. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*. Delhi: Oxford University Press.
- Liu, Lydia. 1995. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900–1937*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Maḥmud, Muḥammad. 1871a. «Dostī». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Maḥmud, Muḥammad. 1871b. «Dostī ka bartā'ō». *Tahzīb ul Akhlāq* 1288.
- Marlow, Louise. 2009. «Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre». *History Compass* 7, no. 2: 523-538.
- Meisami, Julie. 1987. *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Metcalf, Barbara. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Metcalf, Barbara. 1992. *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar*. Delhi: Oxford University Press.
- Miskawayh, Ibn. 1964. *The Nasirean Ethics*. London: George Allen and Unwin.
- Miskawayh, Ibn. 2003. *The Refinement of Character*. Chicago: Kazi Publications.
- Nūr Aḥmad, Maulvī. 1893. *Anvar ul akhlāq*. Lahore: Maṭba'-e Islāmīa.
- Oesterheld, Christina. 2016. «Changing Landscapes of Love and Passion in the Urdu Novel». *Contributions to the History of Concepts* 11, no. 1: 58-80. <https://doi.org/10.3167/choc.2016.110104>
- Pernau, Margrit. 2011. «Maulawī Muhammad Zaka Ullah: Reflections of a Muslim Moralist on the Compatibility of Islam, Hinduism and Christianity». In *Convictions religieuses & engagement en Asie du Sud depuis 1850*, edited by Catherine Clémentin-Ojha, 31-49. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Pernau, Margrit. 2012a. «India in the Victorian Age: Victorian India?». In *The Victorian World*, edited by Martin Hewitt, 639-655. London: Routledge.
- Pernau, Margrit. 2012b. «Male Anger and Female Malice: Emotions in Indo-Muslim Advice Literature». *History Compass* 10:119–128.
- Pernau, Margrit. 2013. *Ashraf into Middle Classes: Muslims in Nineteenth-Century Delhi*. Delhi: Oxford University Press.
- Pernau, Margrit. 2016. «From Morality to Psychology. Emotion Concepts in Urdu, 1870-1920». *Contributions to the History of Concepts* 11, no. 1: 38-57. <https://doi:10.3167/choc.2016.110103>
- Pernau, Margrit, Helge Jordheim, Orit Bashkin, Christian Bailey, Oleg Benesch, Jan Ifversen, Mana Kia, Rochona Majumdar, Angelika C. Messner, Myoung-kyu Park, Emmanuelle Saada, Mohinder Singh, and Einar Wigen. 2015. *Civilizing Emotions: Concepts in Europe and Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Petievich, Carla. 2014. «From the Ghazal's Beloved to the Beloved Community». Paper presented at the workshop Feeling for the Community, Berlin, June 2014, jointly organized by the Max Planck Institute for Human Development in Berlin and the project EMOPOLIS at the Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud at the EHESS in Paris.

- Pritchett, Frances. 1994. *Nets of Awareness: Urdu Poetry and Its Critics*. Berkeley: University of California Press.
- Rizvi, Mohammad Sajjad Alam. 2012. *Loving the Master? The Debate on Appropriate Emotions in North India (ca. 1750–1830)*. PhD diss., Freie Universität Berlin.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1980. *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam Politics and Society in India*. Canberra: Ma'rifat Publishing House.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1982. *Shah Abd al Aziz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad*. Canberra: Ma'rifat Publishing House.
- Savary, Luzia. 2014. «Vernacular Eugenics? Santati-Śāstra in Popular Hindi Advisory Literature (1900–1940)». *South Asia: Journal of South Asian Studies* 37, no. 3: 381–397.
- Stark, Ulrike. 2007. *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India, 1858–1895*. New Delhi: Permanent Black.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Thānawī, 'Alī Ashrāf. 1905. *Bihishtī Zewar*. Sadhaura: Bulāli Steam Press.
- Troll, Christian. 1978. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. Karachi: Oxford University Press.
- Tūsi, Nāṣir ud Dīn. 1891. *Akhlāq-e Nāṣirī*. Lakhnā'u: Naval Kishore.
- Ullah, Muḥammad Mubārak. 1873. *Tanbīh at-talibīn*. Agra: Educational Press.
- Zakā Ullah, Muḥammad. 1881. «Sha'istagi-e ahl-e Hind». *Tahzīb ul Akhlāq* 1298 H.
- Zakā Ullah, Muḥammad. [1891] 1967. *Makārum ul Akhlāq*. Lahore: Majlis-e taraqqī-e adab.
- Zakā Ullah, Muḥammad. 1892. *Ta'lim ul Khisal*. Dihli: Maṭba' Chasma-e Faiz.

Margrit Pernau (pernau@mpib-berlin.mpg.de) es historiadora e investigadora principal en el Centro de Historia de las Emociones del Max Planck Institute for Human Development. Entre sus publicaciones recientes se encuentran (2023) «Chronocenosis: How to imagine the multiplicity of temporalities without losing the emphasis on power and conflicts», *History and Theory* 62, no.4: 123-131 y (2019) *Emotions and Modernity in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Recibido: 4 de enero, 2024.
Aprobado: 11 de enero, 2024.