

# EL CHAUKA DEL MUERTO EN EL KABIR PANTH

DAVID N. LORENZEN

*El Colegio de México*

LOS RELATOS ACADÉMICOS ACERCA DE LA VIDA RELIGIOSA del pueblo de la India —ya sea de indólogos, historiadores, antropólogos o “historiadores” de la religión— han pasado sistemáticamente por alto la religión de las castas bajas. Los antropólogos, como era de esperarse, le han prestado más atención a este aspecto de la vida religiosa que los estudiosos de otras disciplinas, pero aun los antropólogos generalmente no han logrado escapar de los modelos teóricos de R. Redfield, M.N. Srinivas y L. Dumont, que se caracterizan respectivamente por las palabras clave: tradiciones pequeñas (o populares) y grandes, sanscritización y duplicación. Ninguno de estos modelos intenta distinguir en realidad la religión de las castas bajas. El modelo de Dumont —basado en la idea de una duplicación por parte de las castas bajas de las estructuras de la religión de las castas altas— de hecho trata de negar que exista una diferencia importante entre la religión de las castas bajas y la de las castas altas. Los modelos de las tradiciones pequeñas y grandes y de la sanscritización, por su parte, tienden a asociar, o confundir, la religión de las castas bajas con la religión popular de la gente no educada, especialmente la de las aldeas rurales. Estos tres modelos dependen así de un paradigma general según el cual el hinduismo de las castas medianas y bajas —que se manifiesta principalmente en un ambiente rural— representa o bien una duplicación del hinduismo de las castas altas o bien la materia prima de la cual se ha construido la gran tradición, sanscritizada y letrada, o los restos posteriormente popularizados de esa gran tradición. McKim Marriot (1972) ha denominado a estos últimos dos procesos, contradictorios pero complementarios, universalización y “parroquialización”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> He desarrollado con más detalle algunas de las implicaciones de estas ideas en tres artículos ya publicados (Lorenzen 1982, 1986, 1987).

La falla evidente de estos tres modelos, respecto de su aplicación a los datos indios, es que desvían la atención de las maneras en que el hinduismo de las castas medianas y bajas es independiente y significativamente distinto del hinduismo de las castas altas. Si las creencias y prácticas del hinduismo de las castas medianas y bajas es virtualmente equivalente al hinduismo “popular” de la llamada pequeña tradición, y si este hinduismo popular es simplemente una versión —pre-universalizada o parroquializada— del hinduismo normativo de las castas altas, entonces la importancia de estas creencias y prácticas de las castas bajas tiene que considerarse marginal. Pero si el hinduismo de las castas medianas y bajas no es simplemente un hinduismo “popular”, ligado de esta manera al hinduismo normativo de las castas altas, entonces el hinduismo de las castas medianas y bajas merece un examen más detenido que el que ha recibido hasta ahora.

Un examen de las creencias y prácticas del Kabir Panth pone inmediatamente en evidencia que éstas representan una anomalía importante respecto del paradigma aceptado. Cualquiera que sea el criterio utilizado, es posible identificar a los miembros del Kabir Panth, tanto monjes como laicos, como pertenecientes casi con exclusividad a las castas medianas y bajas. No obstante, su tradición religiosa —basada en las canciones de Kabir y en las enseñanzas de los monjes del Panth— es una tradición letrada, cuyas creencias y prácticas se distinguen claramente de las de las variantes de la tradición letrada (“grande”) del hinduismo normativo de las castas altas.

La diferencia clave en el hinduismo de las castas medianas y bajas es la negativa a aceptar la ideología de la contaminación innata y de la jerarquía, la cual legitima la hegemonía de las castas altas en el orden sociorreligioso hindú. En lugar de esta ideología “ortodoxa”, el Kabir Panth y otros movimientos parecidos de las castas medianas y bajas (que en su mayoría derivan de los *sant* medievales) proponen un hinduismo libre de la contaminación innata y de la jerarquía. Para describir estos movimientos he adoptado el término “hinduismo sin casta” (*non-caste-Hinduism*), término acuñado originalmente por el líder moderno de los intocables, B.R. Ambedkar (Zelliot, 1966: 198).

Estos movimientos son “sin casta”, tanto en el sentido de que rechazan los conceptos básicos de la contaminación innata y de la jerarquía como en que sus seguidores no son, en su mayoría, hindúes de “casta” (o sea, de las castas altas). Por supuesto, esto no quiere decir que estos seguidores puedan optar unilateralmente por salir del sistema de castas. En sus transacciones cotidianas, los miembros de todas las castas no tienen otra opción más que obedecer las prescripciones y normas de comportamiento de ese sistema. Aun la ideología de las castas medianas y bajas está penetrada e influida inevitablemente por la ideología que subyace a este sistema hegemónico.

Sin embargo, también es evidente que la ideología más igualitaria de movimientos tales como el Kabir Panth logra superar y oponerse a aspectos clave de la ideología hegemónica del hinduismo “ortodoxo”. La ideología del hinduismo sin casta se manifiesta, explícita e implícitamente, en los escritos, los discursos y las acciones —tanto religiosos como seculares— de los seguidores del Kabir Panth. Este ensayo describirá el *chauka*, el principal rito religioso celebrado por los monjes (*sadhu*) del Kabir Panth, en la versión del rito destinado a ayudar al alma del muerto a encontrar la salvación. Se pondrá énfasis en cómo este rito refleja la ideología del hinduismo sin casta.

Para los propósitos de este ensayo, no hay necesidad de iniciar una discusión teórica sobre la definición, la naturaleza y los propósitos del ritual en general. No obstante, hay que señalar dos aspectos generales del ritual que tienen una relación directa con la manera en que quiero establecer un contraste entre este rito del Kabir Panth y los ritos del hinduismo de “casta”. Primero, hay que señalar que el ritual tiene un componente verbal además del componente físico. W.A. Lessa y E.Z. Vogt (1972:323) observan sucintamente que “el discurso (oraciones, hechizos, cantos) comprende una parte integral del comportamiento ritual, en igual medida que los gestos y la manipulación de los objetos. El ritual no es el primo mudo y silencioso del mito”.

Segundo, hay que tener presente que cualquier rito dado, o cualquier parte de ese rito, puede asociarse con una gran va-

riedad de mensajes cognoscitivos o emocionales. Ruth Benedict (1934) señala que “el rito es de igual manera más estable y más fundamental que las racionalizaciones que universalmente lo acompañan [. . .]. En los rituales que se han estudiado más a fondo, la inestabilidad del simbolismo asociado se destaca tanto como la estabilidad de los actos rituales que son aparentemente arbitrarios”. En el contexto que nos concierne, el hecho importante no es que diferentes observadores—sin importar si son miembros de esa cultura o externos a ella—puedan interpretar el mismo ritual de varias maneras. Hasta cierto punto es cierto que los valores simbólicos de los elementos del rito tienen una pluralidad de referentes legítimos (la “multivocalidad” de V. Turner). Sin embargo, los textos asociados con el *chauka* ponen cierto límite a esta multivocalidad. Lo que es más notable en el caso del *chauka* es el hecho de que en él se usan elementos típicos de los ritos hindúes y que estos elementos aquí se asocian—en parte, pero no exclusivamente, a través de los cantos del rito—con un mensaje en muchos aspectos opuesto a la ideología básica del hinduismo “ortodoxo” de las castas altas.

### El *chauka*

El *chauka* es un rito que se practica solamente en el Kabir Panth y en dos o tres sectas (e.g., el Shivanarayan Panth y el Bihari Dariya Panth) derivadas de ella. En el Kabir Panth el *chauka* se celebra durante las festividades anuales que marcan los aniversarios del nacimiento y la muerte de Kabir y en ciertas ocasiones especiales, particularmente después de la muerte de un seguidor laico (*bhagat*) del Panth. La iniciación de nuevos *bhagat* en el Panth usualmente, pero no siempre, se lleva a cabo durante el *chauka*. Aparte de esta iniciación en el Panth, los *bhagat* practican los mismos ritos “de pasaje” que los otros miembros de su casta. Esto incluye los ritos fúnebres realizados por las diferentes castas.

El actor principal en la ceremonia del *chauka* es el *mahant* (abad). Lo ayuda un monje (*sadhu*) que desempeña el papel de ministro (*divan*) del rito. Se permite, y se espera,

que todas las otras personas presentes —los *sadhu*, los *bhagat*, los visitantes, y aun los estudiosos extranjeros— también participen en la ceremonia. Por lo menos mientras el rito dura, todos se convierten en miembros de una sola comunidad. Es esta *communitas* práctica, en combinación con el vistoso teatro de la ceremonia, lo que hace que el rito se convierta en una experiencia memorable y unificante para todas las personas presentes.

Los orígenes históricos del *chauka* no se conocen. Las leyendas modernas del Kabir Panth atribuyen su establecimiento a Kabir mismo. Brahmalinamuni, un *sadhu* moderno del ala Dharmadasi del Panth, en su *Sadgurusbrikaviracharitam* (1960), argumenta que Kabir ejecutó el rito para beneficio de sus propios padres, cuando todavía era un niño. Kabir observaba que sus padres llevaban una vida moral y tenían fe en las palabras de su hijo, entonces decidió iluminarlos e hizo que se preparara el primer *chauka* en el día, *var*, *nakshatra* y *ghatka* más propicios:

Primero, el piso de la casa se purificó con sustancias auspiciosas tales como estiércol de vaca, *agar* y pasta de sándalo. Luego se trajeron los troncos de cuatro bananeros y se colocó un toldo sobre ellos. Abajo se llenó un espacio cuadrado [*chauka*] en forma de altar. Al sur [oeste] del altar, dirigido hacia el norte [este], se colocó un asiento lindo y limpio para el que se sienta a dar las enseñanzas. Orientados hacia el este [norte], en la parte poniente [meridional] del altar, se establecieron dos asientos de pastos *kusha* y se ordenaron todos los elementos para ofrecer reverencia [*puja*]: frutas frescas y secas, dulces, etc. En la parte septentrional [oriental] del altar se arreglaron todos los elementos auspiciosos como el incienso, una lámpara y una vasija de agua. En la parte oriental [septentrional] se encendió una llama [*jyoti*] [. . .]. Entonces, después de calcular el momento exacto, el *sadguru* [o sea Kabir] se sentó en su asiento [. . .]. Mientras procedía a sentarse, se tocaron todos los instrumentos musicales propiciatorios. Orientado hacia el este, el *sadguru* tomó su asiento auspicioso mientras sus padres, dirigidos hacia el norte, recibieron la orden de que se sentaran sobre el asiento del pasto *darbha*.

De esta manera, una vez que las dos personas se sentaron sobre el asiento de pasto *kusha*, el *sadguru* ejecutó debidamente el rito de *arati-chauka* bajo la forma de un sacrificio puro y luego empezó su enseñanza. [. . .].

Después, el señor Kavir [o sea, Kabir] los gratificó primero con una bendición y luego con el *pan-paravana* (“pasaporte” de hoja de

betel). Entonces les dio ofrendas de reverencia y *prasad* a los dignos *sant*, *mahatma*, estudiosos y mujeres devotas que estaban reunidos ahí y con respeto se despidió de ellos.

Aparte de la confusión acerca de las diferentes direcciones, en esta descripción del *chauka* original y arquetípico se mencionan casi todos los elementos básicos del rito que se practica hoy en día. Sin embargo, es históricamente muy poco probable que el mismo Kabir introdujera este rito, considerando su oposición a todo el ceremonial religioso y el hecho de que el *chauka* no se menciona en ninguna de las versiones más antiguas de las leyendas sobre la vida de Kabir.

La primera referencia al *chauka* es probablemente la que aparece en un popular poema religioso del Panth llamado "El edredón del conocimiento" (*Jnan gudari*). Hemos publicado un breve estudio con traducción de este poema en el número 75 de esta revista (1988). Según los sadhu del Panth, los varios elementos del vestuario del sadhu o mahant descrito en este poema son de hecho los que el mahant usa actualmente para el *chauka*. Desafortunadamente, la fecha y el autor de "El edredón del conocimiento" no se conocen. Sin embargo, su presencia en las colecciones llamadas *Sandhya path* (las lecturas vespertinas) de casi todas las ramas del Kabir Panth, menos la de Burhanpur, sugiere que es una antigua composición, quizá más antigua que la división del Panth en sus dos alas principales de los dharmadasi y de los seguidores del Kabir Chaura. No es posible precisar la fecha de esta división, pero ha de haber ocurrido hace más de doscientos cincuenta años.

Algunos aspectos del *chauka* también se describen en varias composiciones recolectadas por el sadhu Yugalananda (1952-1953) y publicadas en once volúmenes, bajo el título general de *Kabir sagar*. Estos textos parecen pertenecer a varias épocas, pero la mayoría probablemente se remonta a los siglos XVIII y XIX. Las referencias más importantes al *chauka* en esta colección se encuentran en el *Jnan sagar*, el *Bhopalabodh*, el *Jagajivanabodh*, el *Chaukasvaroday*, el *Amaramul* y el *Sumiranabodh*. También se han publicado varios "manuales" modernos para la ejecución del *chauka*. Dos

de los más importantes a los que he tenido acceso son el *Chauka paddhati* de Sudhadas "Sukavi" Dehalavi (1970) y el *Chauka-chandrika* de Sukritadasaji Barari (1980). Estos dos manuales provienen del ala dharmadasi del Kabir Panth. Gangasharan Shastri, del Kabir Chaura, ha publicado una descripción menos detallada de la versión del *chauka* practicada en los monasterios de esta rama del Panth en su *Achar-sambhita* (1983: 34-43). También se encuentran descripciones interesantes del rito en varios estudios académicos modernos sobre el Panth, como los libros de G.H. Wescott (1953 [1907]: 83-88), F.E. Keay (1931: 156-159), K.N. Dvivedi (1965: 196-205), Uma Thukral (1979: 35-38, 773-175), V.P. Gilada "Shaival" (1985: 126-127, 156-162), y D. Gold (1987: 96-97). Yo he presenciado unas seis veces el rito tal como se practica en el Kabir Chaura, pero nunca he visto la versión practicada por los dharmadasi.

La descripción del *chauka* que se encuentra en los manuales rituales de los dharmadasi, tales como la *Chauka-chandrika* y el *Chauka paddhati*, indica que esta versión del rito no es muy diferente de la del Kabir Chaura, excepto en dos aspectos. Primero, los dharmadasi distinguen cuatro tipos diferentes de *chauka*, mientras que los del Kabir Chaura distinguen solamente dos. Los cuatro tipos de *chauka* de los dharmadasi son: 1) el *anandi chauka*, celebrado en ocasión de las principales fiestas del Panth; 2) el *janmanti* o *solah sut ka chauka*, celebrado para los que desean un hijo o acaban de tener uno; 3) el *chalava chauva* o *chauka* del muerto, celebrado para asegurar la paz del alma de alguien que acaba de morir, y 4) el *ekottari chauka*, celebrado por la paz de las almas de los 101 ancestros. En el Kabir Chaura sólo se distinguen el *anandi chauka* y el *chalava chauka*. La segunda diferencia importante entre las versiones del *chauka*, es que las canciones que se cantan durante las ceremonias son en gran medida diferentes, aunque algunas sean comunes a las dos versiones.

Las diferencias entre los dos o cuatro tipos de *chauka* —el *anandi*, el *janmanti*, el *chalava*, y el *ekottari*— son, en su mayoría, poco importantes; sin embargo, lo que sí tiene cada tipo de *chauka* es su propio conjunto de canciones, cada uno apropiado a sus intenciones particulares. Las otras diferencias

tienen que ver con detalles menores de la ceremonia, tales como las cantidades de las diversas ofrendas —frutas, tela, hojas de betel, etc.—, que el patrocinador del rito tiene que financiar para la celebración de aquél. En este ensayo quiero limitar la discusión a describir y analizar el *chalava chauka*, el *chauka* del muerto, como lo celebran en el Kabir Chaura.

### El *chauka* del muerto

El *chalava chauka* no forma parte integral del ciclo de los ritos fúnebres, sino que es un rito adicional, que se celebra unos días después de los principales ritos de este ciclo. En realidad, los hindúes de diferentes castas tienen ritos fúnebres que difieren entre sí. Sin embargo, existe un ciclo más o menos estandarizado de ritos brahmánicos, que practican la mayoría de las castas altas y medianas. Las castas bajas, incluyendo muchas castas de los intocables, generalmente siguen un ciclo semejante al de las castas altas, pero el uso de los *mantras* védicos, una parte importante del ciclo, les está vedado. Además, en muchas castas bajas se entierra a los muertos en vez de quemarlos. En casi todas las castas, el entierro o la costumbre de “flotar” (abandonar el cadáver en un río) se emplea en el caso de la muerte de los niños pequeños, de los ascetas y en cierto tipo de muertes a destiempo. El Kabir Panth no hace ningún intento por remplazar o modificar estos ritos fúnebres. Cuando muere un seguidor laico del Kabir Panth, se le entierra o se le quema según la costumbre y con los ritos que se practican en las castas específicas a las que pertenecían. A los sadhu del Panth, generalmente se les entierra o se les “flota”.

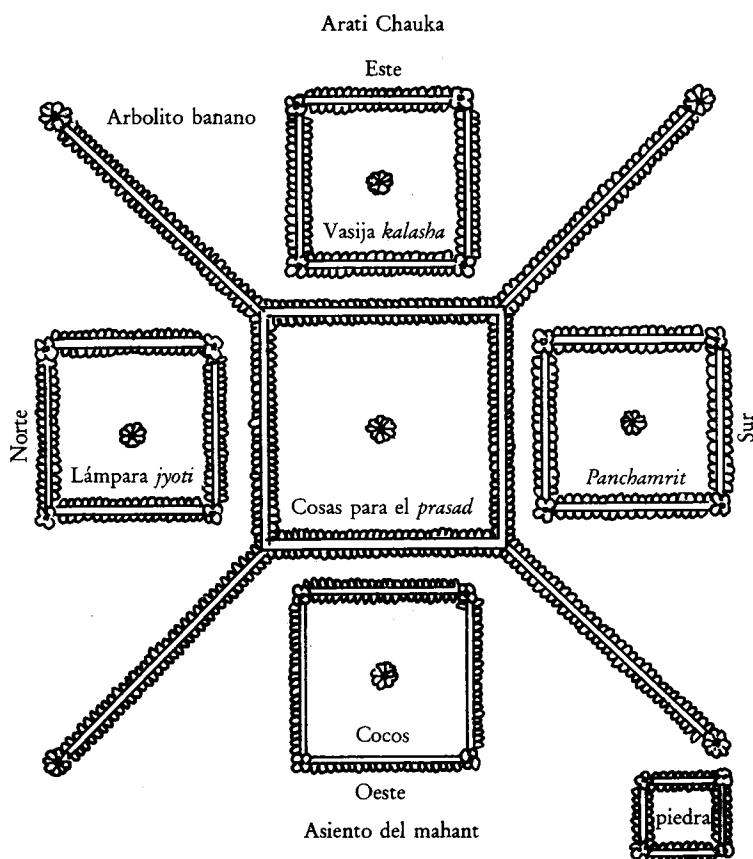
Una vez terminada la parte principal del ciclo, los parientes o amigos del muerto, si lo desean y si pueden hacer el gasto, le piden al mahant de un monasterio del Kabir Panth que se celebre un *chauka* en honor del fallecido. Es una ceremonia suplementaria y opcional. En sus propósitos, el *chalava chauka* tiene algo en común con algunas partes del ciclo de ritos fúnebres brahmánicos, sobre todo con el *sapindikarana* (Kane, vol. 4, 1953: 179-551; Pandey: 234-274). Algunos ele-



mentos específicos del *chauka* —tales como el canto de los *mantra*, la *arati*, el romper cocos y la distribución de *prasad*— son elementos básicos del ritual hindú en general. Sin embargo, la estructura y los procedimientos del *chauka* en su conjunto parecen ser únicos y no tienen paralelo cercano con otros ritos hindúes. Los ritos hindúes más parecidos al *chauka* probablemente son ciertos ritos tántricos, pero hasta ahora no es posible hablar de una relación histórica precisa entre los dos. Este tema merece una investigación más a fondo.

La realización del *chalavachauka*, como la de todos los *chauka*, puede dividirse en aproximadamente nueve etapas o episodios. Primero está la preparación del *chauka* mismo, o sea, el lugar “cuadrado” de donde el rito toma su nombre. Esta tarea la dirige el *divan* que ayuda al *mabant* durante toda la ceremonia. Primero se suspende un toldo blanco sobre el cuadrado. De este toldo se cuelgan varios hilos de flores blancas, cada uno de los cuales llega a unos 25 o 30 centímetros del suelo. Luego el *divan*, ayudado por dos o tres *sadhu*, extiende una tela blanca, que mide aproximadamente un metro y medio por dos metros en el suelo, o en el piso, que queda bajo el toldo. El toldo y la tela se ubican de tal manera que cada lado corresponda a un punto cardinal. Encima de la tela se colocan dos o tres kilos de harina, que se esparcen y con los cuales se traza un diseño, como si fuera una pintura de arena en bajorrelieve. El plan del diseño se especifica en detalle y es virtualmente idéntico en las versiones del rito tanto del Kabir Chaura como de los dharmadasi. Dentro del cuadrado más grande se trazan cinco cuadrados más pequeños, todos orientados en las mismas direcciones. Uno se coloca en el centro y los otros cuatro entre cada lado de éste y los lados del cuadrado grande. De cada esquina del cuadrado central se trazan líneas diagonales hacia las esquinas del cuadrado grande, que casi tocan estas esquinas. Se dibujan lotos en la terminación de cada línea diagonal y en el centro de cada uno de los cuadrados pequeños. Sobre cada uno de estos “lotos”, el *divan* coloca una hoja de betel y una moneda de una rupia. Los lados de los cinco cuadrados pequeños y las líneas diagonales se hacen con “festones” (*kangure*) cuyo número se espe-

cifica con exactitud (por lo menos en la versión del rito de los dharmadasi). El diseño completo se puede ver en el dibujo adjunto.



Una vez que este diseño está terminado, los varios materiales y los implementos que se emplearán durante la ceremonia se colocan encima o cerca de los cinco cuadrados pequeños. En el cuadrado central se ponen las frutas secas y frescas, los dulces y las hojas de betel que se distribuirán como *prasad* al final de la ceremonia. Una olla (*kalasha*) llena de agua se pone sobre el cuadrado oriental. Una lámpara de aceite con cinco mechas y adornada con hojas de mango se coloca enci-

ma de la olla, y se pone cerca un pequeño bananero en una maceta. Sobre el cuadrado septentrional se coloca una lámpara (*jyoti*) de mantequilla clarificada (*ghee*), con el cuenco hecho de masa de harina. Sobre el cuadrado meridional se pone un vaso de *panchamrit* (“cinco néctares”, llamado *amidal* en los manuales de los dharmadasi). Se trata de una mezcla de leche, azúcar y cinco especias molidas: clavo, cardamomo, pimienta negra, *chironji* y pasas. Sobre el cuadrado occidental se ponen varios cocos (de cinco a diez, o incluso más). Después el *mahant* se sienta frente al lado occidental del cuadrado grande, dirigido hacia el este. A su derecha se guarda una losa de piedra plana y cuadrada sobre la cual romperá los cocos.

En los manuales de los dharmadasi se dice que cada uno de los cinco cuadrados está dedicado a un guru diferente. El cuadrado central se dedica al Satyapurush (o sea a Dios y/o a Kabir); el cuadrado oriental se dedica al guru Bankeji; el cuadro meridional al guru Chaturbhujaji; el cuadrado poniente al guru Sahateji, y el cuadrado septentrional al guru Dharmadasaji. En el Kabir Chaura no se aceptan estas dedicatorias, pero parece que no se ofrecen sustitutos.

Mientras se prepara el cuadrado del *chauka*, el *mahant* se viste en una especie de bata bordada especial (*seli*), se pone su sombrero cónico (*topi*) y se sienta en su trono (*gaddi*) mientras hace una recitación semisilenciosa (*jap*) de varias oraciones y *mantra*. Mientras se acerca el momento de iniciar la ceremonia principal, la gente se reúne alrededor del *chauka* y un grupo de músicos y cantantes, la mayoría reclutados entre los sadhu, empieza a cantar canciones devocionales (*bhajan*), con el acompañamiento de un armonio y varios instrumentos de percusión.

Cuando todo está listo, empieza la segunda etapa del rito, el *padharauni* o la procesión del *mahant*. Se tocan campanas, címbalos y una trompeta, mientras en el lugar del *chauka* el *divan* enciende la lámpara de cinco mechas. El *mahant* se levanta de su trono. Acompañado por un grupo de sadhus y un devoto laico, que lo abanica con un espantamoscas (*chamvar*), el *mahant* va de su trono al lugar del *chauka*. Una vez que llega allí, el *divan* le lava los pies; luego el *mahant*

se sienta sobre un cojín colocado al oeste del cuadrado principal y le ponen guirnaldas de flores.

La tercera etapa del rito es el *jyoti jalana*, o el encendido de la lámpara. El mahant enciende la *jyoti*, una lámpara de aceite cuyo cuenco está hecho de masa de harina. Hay que encender esta lámpara con mantequilla (*ghee*) hirviendo que escurre de una guata de algodón que envuelve la punta de una rama delgada, que tiene que ser de un árbol de mango *ber*, sándalo, *tulasi* o *madar*. En este momento la gente recita una estrofa en honor del encendido de la *jyoti*.<sup>2</sup>

Que se toque la música del sonido no tocado.  
Se ha encendido la *jyoti*.  
El guru Kabir se ha puesto de pie adentro,  
el señor, el devoto benévolo.

En la versión del rito de los dharmadasi, se recitan aquí varias estrofas más, seguidas de tres *ramaini* más largas atribuidas a Kabir. Durante el resto del rito el mahant y el *divan* alimentan el fuego de la *jyoti* con mantequilla y alcanfor.

La cuarta etapa de la ceremonia es el *nariyal bhent* o la ofrenda de los cocos. Una por una la gente se acerca al mahant por el lado septentrional (o sea, su lado izquierdo) y recibe de él uno de los cocos que están amontonados enfrente. Con el coco en la mano cada uno hace una circunvalación (en el sentido de las agujas del reloj) del *chauka* y le devuelve el coco al mahant, en forma de ofrenda, por el lado meridional. Se considera apropiado que las personas, incluso los sadhu, pero particularmente los *bhagat*, agreguen una o más rupias a la ofrenda, antes de devolvérsela al mahant. En este momento también se pueden hacer ofrendas de frutas, telas, dulces y otras cosas. El mahant sigue circulando los mismos cocos, hasta que todo el que quiera tenga la oportunidad de hacer su ofrenda.

Durante todo este tiempo la gente canta las cinco cancio-

<sup>2</sup> Quiero agradecer a tres personas su ayuda en la preparación de ésta y las siguientes traducciones de las estrofas cantadas durante la ceremonia: Narayan Das (un estudiante de Shukdev Singh en Banaras Hindu University), Uma Thukral y Mariela Álvarez de El Colegio de México. Los textos en hindi se encuentran en Vivek Das (1983), Ramananda Das (1974) y Gangasharan Shastri (1983).

nes del “Hamsavali” (Serie del Alma), cuya traducción se anexa al final de este ensayo. El propósito de estas canciones es dar instrucciones al alma del muerto en su viaje de una vida a la siguiente, o directamente de esta vida a la salvación final, concebida como un escape del ciclo de los renacimientos. En la versión del rito de los dharmadasi, siete *ramaini* seguidas por ocho *shabda* (aquí llamados *dori*) y luego ocho *shabda* más “para el viaje del alma” (*hamsa gaman ke*) remplazan a las cinco canciones del “Hamsavali”. Sólo una de las composiciones es común a las dos versiones del rito (“Hamsavali” número cinco corresponde a *hamsa gaman ke shabda* número dos).

La más interesante de las canciones de la “Hamsavali” es la primera. Ofrece una revisión radical de una parte importante del ciclo “ortodoxo” brahmánico de los ritos fúnebres. En la parte llamada *sapindikarana* de este ciclo ortodoxo, se dan al alma instrucciones sobre la naturaleza de su viaje desde este mundo hasta el palacio del dios de la muerte, Yama, y de ahí hasta el mundo de los padres (*pitri*). En este viaje, descrito con detalle en el *Garuda Purana* y otros textos en sánscrito, el alma enfrenta muchos obstáculos mitológicos, que incluyen el de cruzar el río de la muerte, el Vaitarani. Para ayudar al alma a cruzar este río tradicionalmente se ha considerado necesario que los dolientes ofrezcan una vaca, llamada la Vaca Vaitarani o Anustarani, como cuota. En épocas antiguas esa vaca se sacrificaba, pero hoy en día se ofrece viva a un brahmán, o se da un sustituto de ella.

Las canciones del “Hamsavali” del Kabir Chaura contradicen directamente estas creencias brahmánicas. Se aconseja al alma que golpee y mate a Yama para pasar directamente al “océano de la felicidad”. La primera canción asevera que el camino hacia este océano “no tiene junglas, montañas, ni barrancas”. El alma no se topará con “mensajeros, fantasmas o ladrones”, y no habrá ningún “cobrador de cuotas” para impedir su pasaje. El alma procederá sin obstáculos hasta los pies del Sadguru divino y obtendrá “la morada única” para siempre.

La quinta etapa de la ceremonia del *chauka* es la del *nariyal morana* o el rompimiento de los cocos. El mahant toma

un coco y ondea sobre él una hoja de betel que previamente ha mojado en el vaso de *panchamrit*. Luego pasa el coco por encima de la flama del  *jyoti*  y finalmente lo rompe sobre la losa de piedra que está a su derecha. Hace lo mismo con cada coco hasta que no queda ninguno sin romper. Durante esta parte de la ceremonia, la gente canta la “Canción de romper los cocos”:

La vendedora hace una súplica:  
 Oiga, señor  
 Tomo el coco en mis manos.  
 Oiga, buen señor  
 Hay un árbol sin ninguna semilla.  
 Oiga, señor  
 Su retoño no está en el suelo.  
 Oiga, buen señor  
 Su raíz está en la región del inframundo.  
 Oiga, señor  
 Sepa que la fruta del cocotero es pura.  
 Oiga, buen señor  
 Traigo el coco como una ofrenda.  
 Oiga, señor  
 Es para la tarea de salvar al *hamsa*.  
 Oiga, buen señor  
 Con la palabra del guru, rómpalo.  
 Oiga, señor  
 Cruce al *hamsa* a la otra orilla.  
 Oiga, buen señor  
 Hay veinticinco ramas en cinco.  
 Oiga, señor  
 Los jefes son (solamente) tres.  
 Oiga, buen señor  
 Hay cinco jóvenes compañeras.  
 Oiga, señor  
 Hay nueve mujeres en la extensión.  
 Oiga, buen señor  
 Kabir dice al (rey Virasimghadev) Baghel.  
 Oiga, señor  
 El sadguru es el jefe.  
 Oiga, buen señor

La sexta etapa de la ceremonia es el *bhog aur jap* o el disfrute y la repetición de los *mantra*. El mahant coloca una tela sobre las frutas secas y las frescas, sobre los cocos rotos y so-

bre los dulces que están amontonados en el cuadrado central del *chauka*. Ejecuta el *bhog* rociando con el *panchamrit* la tela que cubre las frutas y dulces mediante una hoja de betel que va mojando en el vaso. Luego hace lo mismo con agua. Después susurra varios *mantra* durante diez o quince minutos, mientras la gente canta la “Canción del disfrute”.

El Satyapurush disfruta la ofrenda.  
Como si fuera el sonido no tocado,  
la voz del cuerno suena.

Arregle las hojas del banano y del betel.  
(Mientras se cantan) palabras placenteras,  
se enciende la *jyoti*.

Bellos dulces, sabrosos dulces,  
se han traído y ofrecido con amor.

Cantidades de clavos, cardamomo, pasas doradas,  
bananas, pasas negras, dulces, jugosos y sabrosos.

El agua pura del océano de felicidad,  
con la cual se satisface al cuerpo.

Al Satyapurush se le ha ofrecido todo.  
Junto a la voz de la concha  
se oye el sonido de la *vina*.

La hoja de betel le ha sido dada al devoto.  
Mediante ella se controla a la muerte.

Las personas que reciben el “pasaporte” del betel,  
llegan a ser inmortales y avanzan al Satalok.  
Kabir dice: Escucha, hermano sadhu.  
Siempre da reverencia al nombre *bira*.

Después de esta canción, los presentes cantan varias canciones devocionales (*bhajan*) escogidas por ellos, normalmente de entre algunos *bhajan* populares atribuidos a Kabir.

Después del *jap* del mahant, se acercan las personas que han pedido su propia iniciación. Traen consigo lo que quieren ofrecerle como regalo al guru (*dakshina*). El mahant les da unos popotes y un *mantra*. Les dice que rompan los popo-

tes y que los lancen sobre sus hombros. Finalmente, el *mahant* les pone en el cuello el *kanthi*, un hilo con una sola cuenta de madera de *tulasi*. También les da una hoja de betel que se llama “el pasaporte de betel” (*pan parvana*). Según la *Chauka-chandrika* de los dharmadasi, en general la iniciación se da solamente durante el *anandi chauka*, pero en el Kabir Chaura también he visto iniciaciones llevadas a cabo durante el *chalava chauka* o en una ceremonia sencilla fuera del *chauka*. De hecho la ceremonia de iniciación no constituye una parte integral del *chauka*; es más bien una ceremonia aparte que a veces se realiza durante el *chauka*, teniendo a éste como una puesta en escena auspiciosa y dramática.

La séptima etapa del *chauka* es el *anchaman* o *anchavan* (sánscrito, *achamana*). Literalmente se refiere al acto de sorber agua para purificar la boca, antes de las comidas o las ceremonias religiosas. También se refiere al acto de rociar agua alrededor del plato antes de empezar a comer. En el Kabir Chaura la “Canción del *anchaman*” se canta después de que el *mahant* levanta la tela que cubría las frutas y los dulces que habían sido ofrecidos al Satyapurush. La canción que los dharmadasi cantan es más o menos la misma, pero la *Chauka-chandrika* identifica esta etapa del rito con el momento en que el *mahant* rocía el *panchamrit* y el agua sobre la tela que todavía cubre las ofrendas. En todo caso, cuando se quita la tela de las ofrendas, éstas ya son *prasad*. Una vez que la tela ha sido levantada, el *divan* y algunos de los *sadhu* empiezan a cortar las frutas y las almendras de los cocos para que se puedan distribuir entre los presentes.

La conversión de las ofrendas en *prasad* durante esta ceremonia tiene obvios paralelos con los ritos del hinduismo ortodoxo. En la mayoría de los templos hindúes, el dios “come” las ofrendas en secreto atrás de una cortina y luego se dan sus “sobras” a los devotos como *prasad*. Aquí en el *chauka* la única diferencia importante reside en ser que se presentan las ofrendas al Satyapurush —que puede entenderse como una deidad abstracta, o el espíritu del guru Kabir— y no a los dioses antropomórficos encarnados en los ídolos de los templos de los hindúes más ortodoxos.

La octava etapa del *chauka* es la *arati* o la adoración con



lucos. Para muchos de los presentes éste representa el punto culminante de la ceremonia, dado que es durante esta etapa cuando participan más directamente. Primero el *divan* y luego toda la gente —los sadhu y los laicos (*bhagat*) y visitantes— uno por uno, toman la lámpara *jyoti* en sus manos y hacen la *arati* —una ondulación de la lámpara frente al mahant. Los que pueden, depositan unas rupias en el plato (*thali*) que sostiene la lámpara. Mientras tanto la gente canta la “*Mangal chauka arati*”.

Al ver la bella cara,  
goce el fruto de los ojos.  
Ejecute bien la *arati* del amo Kabir,  
quien nos libera de la prisión.

Después de hacer un cuadrado de sándalo,  
aplique un *tilak* en la frente.  
Póngase una tiara de plumas de pavo real.  
Cuelgue los hilos de las flores.

Ahí en la querida ciudad de Kashi  
se puso en marcha el *Panth*.  
Al irse a Magahar  
el amo le dio conciencia a las dos religiones.

Él ha traído el pasaporte  
para salvar a las personas.  
Una vez que las libera de la prisión,  
las envía a Satalok.

Él le ha mostrado lo imperecedero  
a estos prisioneros.  
El amo Kabir libera a los prisioneros.  
Él hace percibir lo imperceptible.

La novena etapa del *chauka* es la distribución del *prasad*. Todos los sadhu, los *bhagat* y los visitantes se acercan al mahant uno por uno y reciben de él un puñado de la mezcla de frutas, almendra de coco y dulces. Los miembros iniciados del Kabir Panth también reciben el *pan paravana* o pasaporte de betel.

Durante la distribución del *prasad* no hay música. Después de recibir el *prasad*, la mayoría de la gente se sienta en

algún lugar cercano para comerlo y luego regresa a su cuarto o a su casa para descansar y dormir. Los principales patrocinadores del rito tienen el derecho de compartir el *jot prasad* —los restos del cuenco de masa de la lámpara *jyoti*—, que normalmente se distribuyen al día siguiente.

### Conclusión

El rito del *chauka* de la muerte es un rito que no sustituye directamente a los ritos fúnebres más tradicionales y ortodoxos. Sin embargo, bajo la forma de un rito suplementario y opcional, en realidad socava y contradice aspectos importantes de la ideología sociorreligiosa en la que están envueltos los ritos más tradicionales. Entre otras cosas, el *chauka* prescinde de los servicios de los brahmanes y de otros tradicionales especialistas en rituales; rechaza la adoración a los dioses del hinduismo tradicional y los sustituye por un dios anicónico, el Satyapurush, cuya esencia espiritual se identifica también con la del máximo guru de la secta, Kabir Das, el tejedor de Banaras; contradice las imágenes tradicionales del viaje del muerto al otro mundo y le ofrece una salvación más fácil y directa gracias a la intervención del Satyapurush en su forma de Satguru y, finalmente, le ofrece a la gente del Kabir Panth (en su mayoría gente de castas humildes), con inclusión de las mujeres, una participación relativamente directa en la ejecución del rito a través de las canciones, el *arati*, y la distribución de *prasad*.

Otro punto que vale la pena recalcar es que el rito constituye, esencialmente, una especie de teatro participatorio. Por lo tanto, no viene al caso tratar de identificar su “verdadero” significado con la estructura latente de símbolos que es inherente al rito. Algunos objetos y acciones simbólicos son más o menos explícitos y se identifican directamente en las canciones que acompañan la ceremonia. Así, el rompimiento de los cocos ofrecidos se ve como un sacrificio que “lleva al *hamsa* a la otra orilla”. El goce (*bhog*) de las ofrendas por parte del Satyapurush es otra acción simbólica entendida por la mayoría de los participantes. También se reconoce el signifi-

cado del “pasaporte de betel” que marca tanto la calidad del miembro del Panth como la promesa de la salvación final. Todo esto es parte del teatro público del rito. Existen otros aspectos simbólicos más “esotéricos”, en el sentido de que no son entendidos por la mayoría de los participantes. Se puede mencionar, por ejemplo, la identificación de los cocos con el demonio Kal y de ahí con el panteón y la cosmología alternativa de los dharmadasi. La identificación de los cinco pequeños cuadrados dibujados dentro del cuadrado principal con los cinco gurus de los dharmadasi (una identificación por lo demás no aceptada por los del Kabir Chaura) es otro aspecto más o menos esotérico del rito. Asimismo, todos los *mantra* y oraciones que recita en voz baja (*jap*) el *mahant* durante el rito no se revelan públicamente (excepto en el sentido de que la gente reconoce que el *mahant* está recitando y esta recitación, por lo tanto, forma parte del teatro). Estos y otros aspectos esotéricos del rito pueden ser significativos solamente para el *mahant*, el *divan* y uno pocos *sadhu* expertos en este asunto. Para la mayoría de los participantes, el rito comprende sólo lo que pueden entender de lo que ven y de lo que escuchan. El significado del rito no yace en sus símbolos secretos sino en el espectáculo mismo, en las acciones y palabras entendibles y en el sentimiento de comunidad que surge de la propia participación en este espectáculo.

### HAMSAVALI<sup>3</sup>

(1)

*¡Oh hamsa! habiendo comprendido,  
deberías emprender tu viaje, oh hermano.  
Cuando todas las cadenas del Kal se hayan disuelto,  
deberías proceder adelante.*

Esgrime el gran poder del garrote de la firmeza.  
Con éste rómpele la cabeza a Yam y mávalo.  
Oprime la tropa enemiga y dirígete al océano de la felicidad.  
Así, el rey Yam no podrá ejercer sus engaños.

<sup>3</sup> Véase nota 2.

*¡Oh hamsa! habiendo comprendido,...*

El camino al océano de la felicidad se ve claramente.  
No hay junglas, montañas o barrancas.  
Cuando crucen este océano,  
las olas no se levantarán.

*¡Oh hamsa! habiendo comprendido,...*

No te toparás con mensajeros, fantasmas o ladrones,  
y ningún cobrador de cuotas te detendrá.  
Quédate sin temor, disuelve el temor y vete a casa.  
Ahí las amenazas y la intimidación cesarán.

*¡Oh hamsa! habiendo comprendido,...*

Al tocar los pies del Sadguru  
cada *hamsa* alcanzará la morada única.  
Kabir dice: el que entiende y entonces avanza,  
ése obtendrá, para siempre, la paz.

(2)

*¡Oh hamsa! cuando encuentres a los hamsa, habrá felicidad.  
Aquel que de su familia se separa y se reúne con los sadhu,  
ése me encontrará.*

La gente se confecciona sus ropas,  
según las seis doctrinas y las noventa y seis herejías.  
Los cuatro *varna*, los vedas, y los libros de los musulmanes:  
El *hamsa* está aparte de todo eso.

*¡Oh hamsa! cuando encuentres a los hamsa, habrá felicidad...*

El *hamsa* no tiene sed,  
si el agua es de pozo.  
Es un agua toda de egoísmo.  
El *hamsa* la deja, como si fuera la hez.

*¡Oh hamsa! cuando encuentres a los hamsa, habrá felicidad...*

El rey Yama ha impuesto su soberanía  
sobre los tres mundos.  
Una vez que lo derrota, nuestro *hamsa* se va,  
y Yam permanece, llorando.

*¡Oh hamsa! cuando encuentres a los hamsa, habrá felicidad...*

Nuestro *hamsa* tiene fe en la palabra.  
 La palabra es su alimento.  
 Le daré asiento en el mundo inmortal,  
 donde no hay renacimientos.

*¡Oh hamsa! cuando encuentres a los hamsa, habrá felicidad. . .*

Kabir dice: Tengan fe.  
 el *hamsa* no se destruye.  
 Le daré asiento en la isla radiante.  
 El *hamsa* se absorberá en el *hamsa*.

(3)

*Si vienes a nuestro país, oh hamsa,  
 allí, el néctar será tu alimento.*

Nuestro país tiene un camino [panth] de difícil acceso.  
 ¿A quién lo puede explicar?  
 El que depende de mí como si fuera niño,  
 a él le daré la firmeza (necesaria).

*Si vienes a nuestro país, oh hamsa. . .*

El *hamsa* viene del océano de la existencia mundana,  
 y se dirige a la isla de las flores.  
 Si recuerdas la isla en el agua,  
 entonces esa isla aparecerá.

*Si vienes a nuestro país, oh hamsa. . .*

El *jiv* haciendo un gran esfuerzo ha llegado a casa,  
 la puerta del océano de la felicidad.  
 Al abrir el panel, llegarás dentro del cuerpo.  
 Mira, la puerta de difícil acceso.

*Si vienes a nuestro país, oh hamsa. . .*

Kabir dice: Escucha, hermano *sadhu*.  
 Felicita a ese *hamsa*.  
 Le he dado un trono blanco por asiento.  
 Ha alcanzado el cuerpo sutil [*agra*].

## (4)

*Concentra la mente y haz surati, oh hamsa.  
A menos que arribes a la ciudad primordial  
El jiv alcanzará la disolución.*

Mucho se dice sobre el conocimiento y la meditación  
trascendental.  
Los aldeanos hablan y hablan y luego mueren.  
Saboreando el néctar  
aún como una semilla de mostaza.  
En ese mismo instante estarás aparte.

*Concentra la mente y haz surati, oh hamsa. . .*

Nuestro *vastu* sutil [*asthula*] como semilla de mostaza,  
como media semilla.  
En cada ola (el océano), existe en (el) cuerpo  
el *purush*, tu propia raíz.

*Concentra la mente y haz surati, oh hamsa. . .*

El *chauka* se hace sobre un loto de pétalos blancos,  
donde nuestro *purush* está sentado.  
Los mil pétalos del loto son únicos.  
Ahí se encuentra la cuerda *dori* de la puerta difícil de acceder.

*Concentra la mente y haz surati, oh hamsa. . .*

Hay un árbol que ha dado el fruto del néctar.  
Haz de eso tu alimento.  
Kabir dice: Escucha hermano *sadhu*.  
Conquista el mundo y quédate aparte.

## (5)

*“Oh cuerpo ¿por qué lloras cuando el aliento se va?”  
“Oh hamsa, te has ido a casa.  
Cuando te vas, me destruyes.”*

*“Grande era mi felicidad unido a ti.  
Cada día me levantaba, y frotando, me lavaba.  
Ese cuerpo ha enflaquecido y se ha vuelto polvo.  
Nadie menciona su nombre.”*

*“Oh cuerpo ¿por qué lloras cuando el aliento se va?” . . .*

El *hamsa* dice: “Escucha, cuerpo estúpido.  
Nunca ha habido una (verdadera) relación entre tú y yo.  
He dejado millones de compañeros como tú.  
Nadie me acompaña.”

“*Oh cuerpo ¿por qué lloras cuando el aliento se va?*”...

“Shiva, Sanaka, Brahma y los otros,  
Shesha con sus mil cabezas,  
quienquiera que ha tenido un cuerpo en los tres mundos:  
nadie ha permanecido para siempre.”

“*Oh cuerpo ¿por qué lloras cuando el aliento se va?*”...

“El pecado y el mérito: los dos causan el nacimiento.  
Hombre mundano, entiende y ve.”  
Kabir dice: Sólo una persona excepcional  
comprende el camino [*gati*] del señor perfecto.

#### TEXTOS CITADOS

- BENEDICT, Ruth, 1934. “Ritual”. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Editado por E.R.A. Seligman. Nueva York: Macmillan, pp. 396-397.
- BRAHMALINAMUNI, 1960. *Sadgurushrikaviracharitam*. Baroda: Sva-mi Shri Brahmalinamuni.
- DVIVEDI, Kedar Nath, 1965. *Kabir aur Kabir-pantha: tulanatmak adhyayan*. Allahabad: Hindi Sahitya Sammelan.
- El edredón del conocimiento (Jnan gudari)*, 1988. Traducción y texto de Mariela Álvarez y David N. Lorenzen. *Estudios de Asia y y África* vol. XXIII, núm. 1.
- GANGASHARAN Shastri, 1983. *Achar-sambhita*. Varanasi: Kabiravani Prakashan Kendra.
- GILADA “Shaival”, V.P., 1985. *Kabir Pantha par panthetar prabhav*. Meerut: Anu Books.
- GOLD, Daniel, 1987. *The Lord As Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*. Nueva York: Oxford University Press.
- KEAY, F.E., 1931, *Kabir and His Followers*. Calcutta: Association Press.
- LESSA, William A. y E. Z., Vogt (comps.), 1972. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 3a. edición, Nueva York: Harper and Row.

- LORENZEN, David N., 1982. "El Kabir Panth y la protesta social". *Estudios de Asia y África*, 17: 338-368.
- 1986, "Las ideologías sociales del hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir". *Estudios de Asia y África*, 21: 576-603.
- 1987, "Traditions of Non-Caste Hinduism". *Contribution to Indian Sociology*, 21, 2: 263-283.
- MARRIOT McKim, 1972. "Little Communities in an Indigenous Civilization". En *Village India: Studies in the Little Community*, compilado por M. Marriot. 9a. impresión; Chicago: University of Chicago Press, pp. 171-222. Publicado por primera vez en 1955.
- RAMANANDA Das (ed.), 1974. *Sandhya-panth*. Varanasi: Kabir Chaura Math.
- SUDHADAS "Sukavi" Dehalavi, 1970. *Chauka paddhati*. Damakheda, Raipur District: Vamsha Pratap Gaddi.
- SUKRITADASAJI Barari, 1980. *Chauka-chandrika arbat kandahari bhed*. 4a. edición; Kharsiya, Raigarh District: Shri Hazur Urditanam Saheb. 1a. ed. 1947.
- THUKARAL, Uma, 1979, *Kabir pantbi sabitya ka alocanatmak adhyayan*. Tesis de Ph. D. Rajakiya Snatakottar Mahavidyalaya, Kotadvar.
- VIEK Das (ed.), 1983. *Sandhya Path*. Varanasi: Kabiravani Prakashan Kendra.
- WESCOTT, G.H., 1953. *Kabir and the Kabir Panth*. Calcutta: Susil Gupta. Publicado por primera vez en 1907.
- YUGALANANDA, Svami Shri (ed.), 1952-1953. *Kabir sagar*. 11 volúmenes. Bombay: Shri Venkateshvar Press.
- ZELLIOT, Eleanor, 1966. "Buddhism and Politics in Maharashtra". En *South Asian Politics and Religion*, compilado por D.E. Smith. Princeton: Princeton University Press, pp. 191-212.