

ESBOZO DE UNA TEOLOGÍA AGRARIA HINDÚ

MANUEL MORENO
Northeastern Illinois University

COMO TAREA HUMANA, LA AGRICULTURA en la cultura del Occidente contemporáneo es un dominio de carácter técnico, económico, político y social. La agronomía, la economía y las políticas agrarias, así como la sociología o la antropología rural proveen los conceptos fundamentales para analizar los fenómenos agrarios. En la India de cultura hindú, la situación parece ser diferente. Lo que aquí se propone es que, además de estas ciencias,¹ existe también una teología agraria, y este estudio intenta esbozar los contornos de una teología agraria hindú. Las ideas centrales son una concepción dinámica de la agricultura como un “sacramento” (*samskara*) cuya finalidad es la creación de “bienestar” (*bhoga*). Los actores principales son el agricultor y la tierra: el agricultor actúa como el “agente sacrificial” (*jajman, yajamana*) responsable de promover la fertilidad de la tierra; la tierra, a su vez, es la diosa Bhudevi,²

¹ La bibliografía de estas ciencias es muy extensa; entre los títulos más destacados podrían incluirse la obra maestra de B.H. Baden-Powell, *The Land Systems of British India*, Oxford, 1892, en 3 volúmenes. Más reciente, pero también con una perspectiva global, es la obra compilada por M.S. Randhawa, *Farmers of India*, Nueva Delhi, ICAR, en 4 volúmenes. Para estudios agrarios de carácter sociológico, ideológicamente bien definidos, véase D. Thorner, *The Agrarian Prospect in India*, Nueva Delhi, 1956; asimismo, A. Beteille, *Studies in Agrarian Social Structure*, Delhi, Oxford University Press, 1974. Uno de los mejores estudios en ecología cultural sánscrita es la obra de F. Zimmermann, *La jungle et le fumet des viandes: un thème écologique dans la médecine hindoue*, París, Gallimard, 1982.

² La diosa Bhudevi es también conocida en la literatura puránica como Prthivi, Sataksi, Sakambhari, Annapurna, Annakuta y Jagaddharri, entre otros varios nombres. Es conveniente notar aquí que todas estas apelaciones tienen un significado que está en relación con la reproducción de productos alimenticios. Véase D. Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Traditions*, Berkeley, University of California Press, 1986.

la proveedora de cosechas que se convertirán en alimento. En tal sistema agrario, en el que la tierra es diosa y el agricultor custodio de su fertilidad, no se puede hablar de fenómenos agrarios de carácter exclusivamente técnico, económico, político y social. El aspecto teológico parece también esencial y constitutivo.

Para facilitar una aproximación a esta teología agraria hindú, el presente estudio se divide en tres partes. En la primera parte se analizan sumariamente varios modelos del universo cultural hindú, en particular los de Dumont, Hocart y Wisner, así como otros más recientes, como el de Marriott. Estos modelos son de carácter unitario y ofrecen posibilidades diversas para una teología agraria hindú. En la segunda parte se examinan aspectos lingüísticos generales del ciclo agrario y se observa también la relación homológica entre este ciclo y los ritos de pasaje, o sacramentos, que marcan y facilitan el desarrollo bio-social humano. Los dos conceptos fundamentales en este campo semántico agrario son *bhoga* y *samskara*. La tercera parte es más concreta y consiste en una etnografía del ciclo arrocero en un área del oeste de la región tamil, en el sur de la India.³ Aun cuando en esta parte se detallan ciertos aspectos técnicos y socioeconómicos, ello se hace de manera muy general. Lo que se intenta destacar son los elementos del ritual y ciertos aspectos cosmológicos con los que esbozar una teología agraria hindú. El estudio termina con una conclusión en la que se postula que la agricultura en la India es un "hecho social total" cuyos aspectos constitutivos no son solamente de carácter técnico, económico y político-social, sino también de carácter religioso o sacramental.

³ El trabajo de campo en que se basa este estudio se llevó a cabo en el distrito de Madurai, Tamilnadu, desde agosto de 1979 hasta mayo de 1981, con la ayuda de una beca doctoral facilitada por el Social Science Research Council de los Estados Unidos, al que el autor está sumamente agradecido. El autor desea expresar también su agradecimiento al doctor P. Subramanian, profesor del Colegio de Cultura India "Palani Andavar", y al señor Ponnuramalingam M.A., ingeniero agrícola, por su ayuda y hospitalidad.

Modelos del universo cultural hindú

En 1957, en una proclama solemne y enérgica, Dumont instó a los indólogos y antropólogos a unir sus esfuerzos para crear una teoría social que pudiera analizar la sociedad india como una unidad.⁴ Años más tarde, en 1966, aparecería su obra maestra, *Homo hierarchicus*,⁵ en la que presenta una visión unitaria de la India como una sociedad con un sistema de castas. De acuerdo con Dumont, tres son los aspectos fundamentales en el sistema de castas: la jerarquía, la separación y la interdependencia. La jerarquía es el orden social o rango con respecto al estatus; la separación se expresa en las regulaciones del matrimonio y del contacto (sobre todo comensal) que mantienen las distinciones de estatus, y la interdependencia es la división del trabajo que resulta de la jerarquía y la separación. Estos tres aspectos ideológicos, que son los mismos que ya Bouglé había indicado en 1908,⁶ Dumont los ve subsumidos en una sola oposición estructural y constitutiva del universo cultural hindú: la oposición y supremacía de lo puro sobre lo impuro. En este intento de crear una teoría unitaria, Dumont rechaza cualquier dialéctica entre estatus y poder, ya que el estatus (es decir, lo puro, los valores religiosos de la *varna* brahmánica) encierra en sí mismo el poder (valores políticos y económicos de los *varna ksatriya* y *vaisya*). El estatus es el dominio ideológico, mientras que el poder es el dominio de la experiencia. En una muestra de lealtad al paradigma durkheimiano de lo sagrado y lo profano, Dumont iguala el poder con lo profano y el estatus con lo sagrado. Como Durkheim, Dumont ubica los valores ideológicos en el dominio de lo sagrado, y niega cualquier valor ideológico al dominio de la experiencia. En este intento de unificación ideológica, sólo lo religioso cuenta; la política y la economía

⁴ L. Dumont, "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1 (1957): 7-22.

⁵ L. Dumont, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, París, Editions Gallimard. Mejor conocida es la traducción al inglés por M. Sainsbury, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

⁶ C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, París, Alcan, 1908.

se diluyen en residuos carentes de contenido ideológico. Aun cuando en su discusión del sistema *jajmani* Dumont considera que los orígenes del término *jajman* (patrón) se encuentran en la cultura del sacrificio védico —en la que el *jajman* (en sánscrito *yajamana*) aparece como el patrocinador del sacrificio—, critica sin embargo a Wisner⁷ porque éste no ve en el sistema *jajmani* un orden jerárquico de castas sino uno de mutualidad de servicios. En suma, en el esquema de Dumont, la agricultura, como nexo donde confluyen lo económico, lo político y lo social, no tiene valor ideológico o ritual.

Años antes que Dumont, Hocart⁸ reconoce, en su estudio comparativo del sistema de castas, el carácter religioso y ritual de las castas, pero no ve en ellas un sistema jerárquico con el brahmán en el rango más elevado. El sistema de castas es una organización de carácter centralizado, con el monarca en el centro y sus súbditos (que incluyen al brahmán) en la periferia. Hocart señala que en este sistema centralizado el agricultor *jajman* es de varios modos análogo al monarca,⁹ ya que al igual que en el caso de éste, el bienestar y la prosperidad de los que dependen de él están subordinados a que cumpla sus deberes (*dharma*). Hocart da a entender que en esta organización centralizada se trata igual al brahmán, al lavadero y al tambor porque todos ellos son “sacerdotes” en relación con el monarca o con el agricultor *jajman*.¹⁰ Como sacerdotes, deben aceptar las ofrendas sacrificiales (*bali*) para remover las aflicciones de la vida del monarca o del agricultor *jajman*.¹¹ En suma, la organización de castas en torno al

⁷ W.H. Wisner, *The Hindu jajmani system: A socioeconomic system interrelating members of a Hindu village-community in services*, Lucknow Publishing House, 1936.

⁸ A.M. Hocart, *Cast: A Comparative Study*, Londres, Methuen, 1950 (originalmente publicado en 1938).

⁹ Véase Hocart, *op. cit.*, p. 68: “The king’s state is reproduced in miniature by his vassals: a farmer has his court, consisting of the personages most essential to the ritual, and so present even in the smallest community, the barber, the washerman, the drummers and so forth.”

¹⁰ *Ibidem*, p. 44: “Priest, washerman and drummer are treated alike, for they are all priests. . .”

¹¹ Este tema se desarrolla de manera brillante en J.C. Heesterman, “Brahmin, ritual and renouncer”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 8 (1964): 1-31. Heesterman afirma que en el sacrificio preclásico el patrocinador del

monarca o al agricultor *jajman* no es simplemente una cuestión de poder político o económico; se trata más bien de mantener ritualmente el orden, ya sea a nivel del reino o de la aldea. Al contrario del modelo de Dumont, donde la agricultura es sólo un residuo sin valor ideológico o ritual, en el modelo de Hocart la agricultura tiene un valor muy importante, tanto desde la perspectiva ritual como ideológica, ya que está integrada en la tarea general de preservar el orden cósmico y social.

Además del modelo jerárquico de Dumont y del centralizado de Hocart, hay otro modelo del sistema de castas que ha tenido cierta influencia en el pensamiento sociológico de la India hindú. Se trata del modelo presentado por el misionero etnógrafo Wisner en 1936, en su obra sobre el sistema *jajmani* en Karimpur.¹² Aun cuando el elemento jerárquico no está ausente en el estudio de Wisner, el énfasis reside en la noción de la mutualidad de servicios. Ésta es una visión del sistema de castas como un sistema ocupacional que se expresa en términos de servir a otros y ser servido por otros. El recipiente del servicio es el *jajman*, y el que lo otorga es el *kamwale* o *kamin*. Este sistema de servicios afecta toda la aldea, ya que se exige que cada casta confiera un tipo fijo de servicio a sus *jajman* y reciba, a su vez, servicios por parte de sus *kamin*. El valor ideológico más importante en este sistema no es la jerarquía o la centralidad, sino más bien la reciprocidad, la obligación moral de dar servicios, aceptarlos y reciprocárselos (lo que se facilita por la condición hereditaria del sistema). Esta visión mutualista de Wisner ha sido fuertemente criticada por varios autores, tales como Beidelman, quien ve en el *jajmani* explotación y coerción, o como Orenstein y el mismo Dumont, que reducen a una mera interdependencia¹³ el

sacrificio (*yajamana*), particularmente el monarca, transfiere su propio pecado, maldad y muerte, así como los del reino, al sacerdote brahmán a través del sacrificio y de las prestaciones (*daksina*) sacrificiales.

¹² Wisner, *op. cit.*

¹³ T.O. Beidelman, *A Comparative Analysis of the Jajmani System*, Locust Valley, Nueva York, 1959. H. Orenstein, "Exploitation and Function in the Interpretation of Jajman", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, núm. 4

mutualismo y la reciprocidad de servicios que Wisner identifica en el sistema. Si bien la visión de Wisner aparece un tanto idealista, derivada del optimismo decimonónico en torno a la autonomía de la "comunidad de aldea" (*village community*), su concepción de que un sistema de castas puede tener otros aspectos importantes además del de jerarquía tiene un valor innegable. Desafortunadamente, Wisner ve en los servicios agrarios sólo los aspectos de la reciprocidad económica y social, y pasa por alto los aspectos cosmológicos y religiosos. Existe en su obra una sociología agraria de carácter mutualista, con elementos importantes para construir una teología agraria, pero ésta, por sí misma, está ausente en Wisner.

Junto con Dumont, el antropólogo contemporáneo de mayor influencia en el estudio de la organización social y la cultura hindú es Marriott, quien también aboga por una teoría unitaria de la cultura hindú. Marriott critica la teoría unidimensional de *Homo hierarchicus*, basada principalmente en teorías de rango de carácter atributivo y en la oposición ideológica de lo puro y lo impuro. En 1959, varios años antes de que apareciera la obra maestra de Dumont, Marriott ya postula que una teoría unitaria debe tener en cuenta no sólo los aspectos atributivos sino también los de interacción.¹⁴ Marriott considera también como parte significativa del universo cultural hindú aquellos aspectos que Dumont más tarde rechaza como no ideológicos y vacíos de significado, tales como la política y la economía (valores de las castas *ksatriya* y *vaisya*), y el servicio (valor de la casta *sudra*). Más allá de la ideología brahmánica de lo puro y lo impuro, y complementándola, Marriott observa en la aldea india la presencia de un sistema transaccional mucho más amplio. En este sistema, la jerarquía de castas deriva de los cuatro valores ideológicos contenidos en el sistema *varna*, así como de sus consiguientes estilos de vida y de transacción.¹⁵ Sugiere más tarde que una concepción del sistema de castas que identifica los valores

(1962): 302-15. L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, pp. 99 y ss.

¹⁴ M. Marriott, "Interactional and Attributional Theories of Caste Rank", *Man in India*, vol. 39 (1959): 92-107.

¹⁵ M. Marriott, "Caste Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis",

brahmánicos como la única guía de conducta normativa y de transacción es no sólo anticuado sino también fundamentalmente parcial y erróneo. En su lugar Marriott propone un modelo multidimensional mediante el cual otras formas de vida social, además de la brahmánica, puedan considerarse como significativas y valorizadas en el sentido ético.¹⁶ Marriott observa en el estilo de vida de los brahmanes una estrategia de interacción “óptima”, que les confiere un rango superior porque rehusan ser recipientes de sustancias codificadas como inferiores, mientras que dan a otros sustancias codificadas como superiores. En el polo opuesto reside la estrategia “pésima” de los *sudra*, que reciben de otros sustancias codificadas como inferiores y sólo pueden reciprocitar con sus servicios, lo que les confiere un rango muy inferior. En la parte media de la jerarquía se hallan las castas *ksatriya* y *vaisya*, cuyas estrategias de interacción son de tendencias opuestas. La primera (representada en muchas partes no sólo por castas nobles sino también por la “casta dominante”,¹⁷ generalmente de terratenientes) sigue una estrategia de interacción “máxima”, es decir, da y recibe en formas que tienden a la simetría. Como terratenientes, estas castas —menos preocupadas que los brahmanes en cuanto a recibir sustancias codificadas como inferiores (tal como alimentos cocinados al estilo *kacca*)— controlan el campo y, consiguientemente, la distribución de alimentos a gran escala. Las castas *vaisya* siguen una estrategia de interacción “mínima”, ya que ni dan ni reciben mucho, con lo que mantienen su independencia como mercaderes y negociantes.

El modelo cultural del universo hindú que Marriott presenta¹⁸ es mucho más completo que los anteriores, sobre

en *Structure and Change in Indian Society*, compilado por M. Singer y B. Cohn, pp. 133-71, Chicago, Aldine, 1968.

¹⁶ M. Marriott, “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”, en *Transaction and Meaning*, compilado por B. Kapferer, pp. 109-142, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issue, 1976.

¹⁷ Véase M.N. Srinivas, “The Dominant caste in Rampura”, en M.N. Srinivas, *The Dominant Caste and Other Essays*, pp. 96-115, Delhi, Oxford University Press, 1987.

¹⁸ Más recientemente Marriott propone una metodología de análisis sociológico-

todo que el de Dumont, ya que tiene en cuenta la ideología así como la experiencia; ambos son dominios a los que la cultura hindú atribuye significado. Esta ideología va más allá de los valores brahmánicos de lo puro, para abarcar otros valores morales (*dharmā*), instrumentales (*artha*) y afectivos (*kama*), todos ellos significativos en el universo hindú. Este modelo no construye por sí mismo una teología agraria, pero permite tratar a la agricultura como una esfera de actividad con contenido ideológico y estilo transaccional propio.

A continuación consideraremos algunos componentes de la ideología agraria hindú y, más adelante, en la descripción etnográfica del ciclo arrocerero, consideraremos algunos de los aspectos transaccionales.

Aspectos ideológicos de la agricultura: *bhoga* y *samskara*

En un estudio del sistema de castas en el área tamil de Sri Lanka, Pfaffenberger afirma que desde la perspectiva hindú la tierra es una entidad fantástica, repleta de vitalidad y potencia reproductiva, cuya fertilidad es ante todo una cuestión religiosa. Por eso Pfaffenberger considera que referirse a la tierra como un "instrumento o medio de producción" es inapropiado; debería hablarse de la tierra como un "instrumento o medio de reproducción".¹⁹ La misma opinión tienen los agricultores hindúes entre los que el presente autor vivió en el sur de la India. La tierra es la fantástica diosa Bhudevi, y el ciclo agrario su proceso reproductivo. Consideremos, por ejemplo, ciertos aspectos de los usos lingüísticos asociados con la agricultura.

Para el agricultor hindú, un ciclo agrario representa el período necesario para que la semilla crezca y "llegue a término", transformándose en cosecha y luego en alimento. Las

co basada en varias ontologías y epistemologías indígenas. Véase M. Marriott, "Constructing and Indian Ethnosociology", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) vol. 23, núm. 1 (1989): 1-39.

¹⁹ Véase B. Pfaffenberger, *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*, Syracuse University, Foreign and Comparative Studies/South Asian Series, núm. 7, 1982, p. 69.

expresiones lingüísticas indican que en realidad el ciclo agrario se entiende como un proceso de crecimiento orgánico dirigido a la madurez, integridad y salubridad de la semilla. En la región de habla tamil, en el sur de la India, el término más frecuente para designar un ciclo agrario es *pokam* (del sánscrito *bhoga*). Éste es un lexema con significados multivalentes, entre ellos “goce”, “placer”, “felicidad”, “satisfacción”, “experiencia kármica o de acciones pasadas” y, en un sentido más concreto, “cosecha”.²⁰ Es importante destacar que en su raíz sánscrita este término se refiere al goce y satisfacción que se derivan principalmente de la tierra, del alimento y del sexo.²¹ Entre los agricultores de habla tamil, la glosa más común del término *pokam*, además de “cosecha”, es toda acción que promueva el bienestar individual y colectivo, así como el bienestar mismo, sustantivado. El campo semántico de este término podría considerarse como integrado por los significados que se obtendrían de combinar *artha* (“ganancia”) y *kama* (“goce”), que junto con *dharma* (“conducta coherente”) y *moksa* (“liberación”) constituyen los cuatro “objetivos de la vida” (*purusartha*).²²

Es importante destacar que esta dinámica de desarrollo agrario está habitualmente encuadrada en expresiones homológicas que acentúan su parecido con los procesos reproductivos humanos. En la mayor parte de las diversas áreas lingüísticas de la India, el agricultor se refiere frecuentemente a la tierra de cultivo como a la “matriz”; a la semilla que planta como al “semen”; la siembra es homologada al “coito” y la siega a la separación del “parto”; de modo similar, los campos en barbecho corresponden al período del “posparto” y, en ocasiones, se equiparan al estado de “viudez”.²³

De acuerdo con estas expresiones, el ciclo agrario puede entonces considerarse como un período de gestación, como el

²⁰ De acuerdo con J.P. Fabricius, *Tamil and English Dictionary*, Tranquebar, Evangelical Lutheran Mission Publishing House, 1972.

²¹ Véase M. Monier-Williams, *A Dictionary, English and Sanskrit*, Delhi, Motilal, 1971, p. 767.

²² Véase Marriott, “Hindu Transactions”, pp. 133-137.

²³ Véase por ejemplo G.A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, Delhi, Motilal, 1967-1968, en 11 volúmenes.

desarrollo “completo” de la semilla en la entraña de la diosa Tierra. Esta perspectiva no es exclusiva de la India; otras culturas agrarias usan metáforas orgánicas similares, sobre todo aquellas que también ven en la tierra a la “diosa madre”.²⁴ Lo que parece típicamente genuino de la cultura hindú es la concepción de la agricultura como “rito de pasaje” (*samskara*), un sacramento que transforma la tierra en campo reproductivo. De acuerdo con Pandey y Kane,²⁵ como sacramento, *samskara* significa la acción doble de “pulir” e “infundir” vitalidad al organismo. Se pulen los residuos acumulados en el crecimiento y se añade vitalidad para fomentar un desarrollo perfecto. Desde esta perspectiva, el ciclo agrario consiste también en una serie de acciones dirigidas a remover obstáculos, particularmente aquellas condiciones y sustancias negativas del terreno (dureza, aridez, malas hierbas, insectos nocivos), así como otras acciones orientadas a regenerar la tierra (semillas, agua, abonos, calor y luz del sol y, por supuesto, el esfuerzo del trabajo). Si aceptamos que los sacramentos hindúes son procesos transformativos, podemos emplear entonces la fisiología hindú (por ejemplo, en el metabolismo) como paradigma de transformación. En las ciencias ayurvédicas se indica que cada transformación lleva consigo un estado más depurado; por ejemplo, la comida que uno mastica se convierte sucesivamente en grasa, sangre, cartílago, médula, y semen. Cada una de estas transformaciones supone asimismo una depuración de “residuos” (*mala*), tales como el sudor, el moco, las lágrimas, la orina, las heces y el pus de los granos. Todos estos residuos se tratan generalmente como sustancias impuras debido precisamente a su calidad inferior de residuo.²⁶ De manera similar, en los procesos de transfor-

²⁴ Véase por ejemplo S.D. Gill, *Mother Earth, an American Story*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. Asimismo, las antologías compiladas por J.J. Preston, *Mother Worship: Theme and Variations*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, y C. Olson, *The Book of the Goddess, Past and Present*, Nueva York, Crossroad, 1989.

²⁵ R.B. Pandey, *Hindu Samskaras: Socio-Religious Study of Hindu Sacraments*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969; P.V. Kane, *History of Dharmasastra*, vol. II, parte 1, Poona, Bhandarkar, Oriental Research Institute, 1941, pp. 268-415.

²⁶ Véase Caraka, *Caraka Samhita*, edición de R.K. Sharma, traducida al inglés por Vaidya Bhagwan Dash, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1976,

mación personal y social, tales como en el nacimiento, la pubertad y la muerte, la transformación va acompañada de ciertos residuos que deben tratarse adecuadamente para anular su carácter desfavorable y nocivo. Estos residuos son generalmente transferidos a “recipientes” (*patra*) adecuados mediante el vehículo de “regalos” (*dana*).²⁷ De manera similar a estos procesos fisiológicos y sociales, la transformación de la semilla en cosecha y alimento produce residuos que deben enajenarse de manera adecuada para anular su carácter desfavorable y nocivo. En las varias fases del ciclo agrario, esto se lleva a cabo bajo la supervisión del agricultor *jajman*, una de cuyas misiones es dirigir estos residuos a receptáculos apropiados para neutralizar sus efectos dañinos.

En el oeste de la región tamil, en el sur de la India, la casta dominante de agricultores *jajman* está constituida por los *konku vellalar kavuntar*, que constituyen la mayoría de la población rural y poseen el mayor porcentaje de tierras de cultivo, superior al de cualquier otra casta.²⁸ Su condición de *jajman* viene afirmada por el título de la casta, “*kavuntar*”, que significa “señor territorial”. Tal como los miembros de otras castas agrarias dominantes (por ejemplo, los jat del norte de la India), los kavuntar se enorgullecen no sólo de poseer la tierra, sino también de trabajarla con sus propias manos. En esta tarea son ayudados por miembros de varias castas de rango inferior, sobre todo las castas intocables pallar y paraiyar, que trabajan como “jornaleros” (*kuli*) o “dependientes de familia” (*ulkarar kutumba*), siendo esta última una condi-

vol. 1/xxvii, pp. 349-350. Asimismo, el capítulo 8 de Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Boston, Beacon Press, 1982.

²⁷ Estos recipientes pueden ser brahmanes, miembros de castas intocables, el río Ganges, los dioses, o parientes por parentesco matrimonial, entre otros. A este respecto, véase G.G. Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual Prestations and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988. Este tema se desarrolla también en J. Parry, “Ghosts, greed and sin: the occupational identity of the Benares funeral priests”, *Man* (NS) vol. 21 (1980): 453-473.

²⁸ Para un estudio más detallado de esta casta, véase B.E.F. Beck, *Peasant Society in Konku: A Study of Right and Left Subcastes in South India*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1972.

ción similar al *kam-wale* o *kamin* que Wiser describe en el sistema *jajmani*.²⁹

En general, las varias castas vellalar se consideran a sí mismas descendientes de un vellalar original que fue creado por la diosa Bhudevi, de su propio cuerpo, para remediar la sequía que assolaba la tierra e introducir la agricultura.³⁰ Los kavuntar dicen también ser descendientes del fuego de un brasero que Shiva dio a la diosa Mariyamman para que ésta abrasara con él a un demonio muy insolente y pernicioso; ella soportó ese brasero durante un tiempo en su mano derecha. Es por ello que los kavuntar se ven a sí mismos como gente "apasionada" (*rajasika*) y "caliente" (*cutamai*), pertenecientes a la división tradicional de castas de la "derecha" (*valamkai*).³¹ El fuego y su calor vital son elementos constitutivos naturales de esta casta, lo que capacita a sus miembros para ser custodios de la fertilidad de la tierra, responsables de articular el proceso agrario. Para llevar a cabo este objetivo, y como elemento constitutivo de la casta, el kavuntar posee también un conocimiento especializado (*sastiram*), que consiste en saber cómo articular la tierra, la semilla y el agua. En este sentido, la actividad agraria y la actividad sacerdotal tienen muchos aspectos en común, de los cuales el más destacable es precisamente el de juntar lo que debe estar junto y separar lo que debe estar separado; es decir, una capacidad coyuntiva y descoyuntiva.³² Por medio de esta articulación que ejercitan el sacerdote y el agricultor, el "orden cósmico" (*ṛta*) y el "orden social" (tamil, *orunku*) prevalecen en el uni-

²⁹ Wiser, *op. cit.*

³⁰ "The story of their origin is as follows. Many thousands of yeats ago, when the inhabitants of the world were rude and ignorant of agriculture, a severe drought fell upon the land, and the people prayed to Bhudevi, the goddess of the earth, for aid. She pitied them, and produced from her body a man carrying a plough, who showed them how to till the soil and support themselves. His offsprings are the Vellalas". En E. Thurston y K. Rangachari, *Castes and Tribes of Southern India*, en 7 volúmenes, Delhi, Cosmo Publication, 1975 (reimpreso de la edición de 1909), vol. vii, pp. 361-362.

³¹ Véase Beck, *op. cit.*, p. 120.

³² Un estudio muy original de las nociones de "coyuntura" (*matching*) y "descoyuntura" (*unmatching*) como procesos básicos en la cultura hindú se halla en M. Marriott, "Constructing an Indian Ethnosociology", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) vol. 23, núm. 1 (1989): 1-39.

verso. Desde este punto de vista, no es sorprendente entonces descubrir que los logros sociopolíticos más importantes en la historia del sur de la India fueran el resultado de una alianza entre el sacerdote brahmán y el agricultor vellalar.³³

En suma, desde un punto de vista lingüístico y homológico, el ciclo agrario se equipara al bienestar que la tierra confiere con la reproducción de semillas en su entraña, semillas que se convierten en cosecha por medio de acciones sacramentales que el agricultor *jajman* articula con su saber especializado y su trabajo. En la parte siguiente consideramos varios aspectos etnográficos del ciclo arrocero en una localidad al oeste de la región tamil, en el sur de la India.

El ciclo arrocero en Palani, Tamilnadu

Palani es una de las varias unidades administrativas (*taluk*) en el distrito tamil de Madurai. Aun cuando su terreno no es ideal para el cultivo del arroz, este cereal constituye aproximadamente el 55 por ciento de la producción total de cereales. El agua es escasa en esta zona de sequío y las lluvias monzónicas permiten producir sólo una cosecha de arroz al año. Esta cosecha anual de arroz, que se siembra desde julio hasta septiembre y se siega desde enero hasta febrero, ha recibido desde hace mucho tiempo el nombre de *palani campā pokam*.³⁴ Algunos agricultores disponen de agua suficiente para una segunda cosecha de arroz, que suele llamarse *navarai* o *kuravai pokam*. Por eso, a pesar de que la mayoría de la población dispone de sólo una cosecha, la costumbre es referirse a un ciclo arrocero doble, que es paralelo a la división del año solar en dos semestres, el de luz y el de oscuridad. El primer semestre, llamado *uttarayana*, comprende el período desde el solsticio de invierno hasta el de verano, mientras que el segundo o *daksinayana*, se extiende desde el solsticio

³³ Para un estudio de esta alianza, véase B. Stein, "Brahman and Peasant in Early South Indian History", *The Adyar Library Bulletin*, vols. 31-32 (1969): 229-269.

³⁴ Véase J. H. Nelson, *The Madura Country, A Manual*, Madras Government, Asylum Press, 1868.

de verano hasta el de invierno. De acuerdo con las concepciones astronómicas hindúes, durante el semestre de luz la divinidad solar (Surya) retorna del sur y emigra al norte, de modo que sus rayos poderosos absorben los jugos vitales (*rasa*) de la divinidad terrestre (Bhudevi) y la dejan seca; por ello los días son más largos y el calor mucho más acentuado. Durante el semestre de oscuridad, el sol vuelve al sur y la divinidad lunar (Chandra) mediante las lluvias restituye los jugos vitales a la diosa Tierra.³⁵ En el calendario tamil, el semestre de oscuridad se extiende desde el mes de *Ati* (julio/agosto) hasta el mes de *Tai* (enero/febrero). En la zona de Palani, éste es el período en el que se recibe el mayor porcentaje de lluvia, del monzón de verano y del de invierno, lo que permite cultivar la *palani campá pokam*, la cosecha de arroz principal. Estas consideraciones son muy importantes desde el punto de vista teológico, ya que ponen de relieve una percepción donde la tierra, el sol y la luna y sus lluvias son personalidades divinas, y la agricultura es el resultado de las interacciones de éstas.

Tradicionalmente, el ciclo arrocero *Campá pokam* comienza con el festival llamado *Ati 18*, que protege la región tamil contra las inundaciones, particularmente las producidas por el río Cauveri. Un rito importante en este festival es la siembra de nueve semillas (*navadania*) en pequeños tiestos. El crecimiento de las semillas se observa con especial atención, ya que la altura del brote a los nueve días presagia la abundancia de la cosecha de arroz cuyo ciclo se inaugura con este festival. Se preparan entonces simultáneamente los viveros y los arrozales, a donde se trasplantarán los serpollos más adelante. La preparación de viveros requiere mucho más trabajo que la preparación de los arrozales, ya que hay que arar por lo menos seis veces con una yunta de bueyes o, preferiblemente, con tractor. Los serpollos permanecen en el vivero durante un período que depende del tipo de arroz que se vaya

³⁵ Para estudios sobre el carácter de estos dos semestres además de la obra ya citada de Kane, véase F. Zimmermann, "Rtu-satmya; The Seasonal Cycle and the Principle of Appropriateness", *Social Science and Medicine*, vol. 14B (1989): 99-106. Consúltese también Luis González Reimann, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México, El Colegio de México, 1989; asimismo, K.L. Merrey, "The Hindu Festival Calendar", en la obra compilada por G.R. Welbon y G.E. Yocum, *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Delhi, Manohar, 1982, pp. 1-25.

a plantar. Con las semillas híbridas introducidas hace un par de décadas, este período es de 45 días. Durante todo este tiempo, para obtener resultados satisfactorios y no arruinar los serpollos, hay que regar y desaguar el vivero varias veces. En esta tarea, el kavuntar es ayudado por trabajadores de la casta intocable pallar, ya sea en capacidad de jornaleros (*kuli*) o como “dependientes de familia” (*ulkarar kutumba*), siendo este último un tipo de relación de largo término. Los hombres llevan a cabo casi la totalidad de estas actividades; las mujeres se ocupan en tareas de carácter religioso. Con barro del vivero, las mujeres moldean una imagen de las Siete Vírgenes (*Kanimar*), patronas del yermo salvaje, a las que luego se adora con la celebración de *puja*, en la que se les ofrece una colación de cocos y plátanos. Al terminar, se sumerge la imagen de las Siete Vírgenes para que se disuelva en el ángulo noreste del vivero. Tal como se entiende en la liturgia hindú, los cocos y los plátanos han sido transvaluados y convertidos en “residuo divino” (*prasadam*) por el contacto con las diosas vírgenes. Las mujeres consumen entonces estos residuos. Se cree que este rito es necesario porque las Siete Vírgenes, como patronas del yermo salvaje, consideran la agricultura como una usurpación del territorio que les es propio.

El trasplante de serpollos es una labor típica de las mujeres. Para asegurar el arraigamiento de los serpollos en el suelo del arrozal, las mujeres hacen de nuevo una imagen de las Siete Vírgenes y esta vez, además de las frutas, les ofrecen “arroz hervido con azúcar” (*carakkarai ponkal*). De nuevo, el residuo divino de arroz y frutas es consumido por las mujeres. La escarda de hierbas también es una tarea propia de mujeres que se lleva a cabo a los 20 días del trasplante y, en adelante, cada dos semanas hasta que los tallos florezcan. La escarda no va acompañada de rito alguno, ya que la acción de arrancar malas hierbas se considera un lito en sí mismo. Como en el trasplante y más adelante en la siega, esta fase del ciclo va siempre acompañada de canciones tradicionales que las mujeres cantan para aliviar el tedio y el cansancio.³⁶

³⁶ Algunas de estas canciones de trasplante, escarda y siega se hallan publicadas en K. Kiruttinacami, *Konku Nattuppurappatakkal*, Coimbatore, Veliyitu, 1978.

Las plantas maduran a los 30 o 35 días de dar flor. Con las variedades híbridas, las hojas siguen verdes aun cuando la planta ya esté madura. De acuerdo con los ingenieros agrícolas que trabajan en estas zonas, éste es uno de los problemas principales que la “revolución verde” ha creado en la agricultura arrocerá del sur de la India, ya que el agricultor no puede guiarse por el color y debe examinar la espiga a diario.³⁷ A pesar de ello, la mayor parte de los agricultores Kavuntar sigue la práctica tradicional de comenzar la siega un par de semanas antes de la fiesta del *ponkal*, el solsticio de invierno tamil, a mediados de enero. Los hombres, las mujeres e incluso los niños participan en la siega. Usando la “hoz de mano” (*aruval*), se cortan los tallos cerca del suelo en aquellos campos que se han podido desaguar completamente; en caso contrario, los rastrojos se dejan para que las cabras pastoreen en ellos. La siega va acompañada de varias actividades religiosas de tipo expiatorio así como regenerativo. Las divinidades centrales son Bhudevi, por supuesto, y las Durgas del Bosque (*Vanna Turkai*). La adoración de estas diosas, así como la de las Siete Vírgenes —que representan versiones mitológicas de fertilidad “domesticada” y “salvaje”—, también se lleva a cabo cuando se siembra en campos nuevos o en aquellos que han estado en barbecho durante mucho tiempo. Existen muchos santuarios dedicados a la diosa Bhudevi, así como a las Durgas del Bosque. Éstos son de dimensiones pequeñas, se localizan generalmente en la zona limítrofe entre el campo y el bosque o el yermo y están imbuidos de una potencia y energía (*sakti*) fantásticas, de acuerdo con la opinión local. Para entrar en el santuario (cuyo recinto no tiene paredes o techo pero está marcado con piedras en el suelo) se requiere un estado de pureza (*cuttam*) físico-moral. Esto excluye a todos aquellos que, por razones diversas, estén temporalmente incapacitados debido a la polución ritual. Estas divinidades tienen una vida nocturna muy intensa y alegre, ya que se dedican a toda clase de “juegos placenteros” (*vilayattu*). Las

³⁷ Para más detalles técnicos acerca del ciclo arrocerá en esta área, consúltese la tesis de maestría del ingeniero agrícola K. Ponnuramalingam, *Cost of cultivation of paddy in Kodaimangalam village, Palani taluk, Madurai District, Annamalai University, India, 1976.*

tradiciones folklóricas sobre estas diosas y sus bacanales nocturnas son bien conocidas por la gente del campo, que suele narrar muchos casos de episodios nocturnos que ellos mismos oyeron, pero nunca presenciaron. La creencia general es que si el testigo humano no cierra los ojos en presencia de estas diosas, se vuelve ciego o muere allí mismo, porque a ellas no les gusta tener espectadores.

La adoración de estas diosas, sobre todo de Bhudevi, incluye también la ofrenda de frutas y arroz hervido con azúcar. La ofrenda más importante es, sin embargo, la sangre de un macho cabrío al que sacrifica en el altar de la diosa un hombre de la casta intocable paraiyar. La sangre cae al suelo del recinto y es absorbida por Bhudevi; parte de la sangre se recoge en un recipiente de barro y se deja en el altar del santuario para los Durgas del Bosque. El sacrificador y su familia consumen el resto del macho cabrío y, con ello, parte del daño infligido a la diosa Bhudevi, ya que esta ofrenda sangrienta (llamada *bali*, en vez de *puja*) se considera una reparación a la “pena de la siega” (*arupputtukkam*), es decir, el daño infligido a Bhudevi cuando se cortan las espigas. Se cree también que la sangre del macho cabrío contribuye a la regeneración de Bhudevi, ya que la potencia reproductiva de ésta se debilita con cada cosecha.

Casi todos los pueblos de esta región disponen de un campo de trilla común generalmente situado al oeste del poblado. El campo de trilla (*katiratikkatal*) se considera recinto “sagrado” (*tiru*) y se trata con la misma reverencia con la que los hindúes tratan otros lugares sagrados como el templo o la cocina. No se puede andar en él con calzado y hay que lavarse los pies antes de entrar en su recinto. Está totalmente prohibido orinar o defecar en el área de la trilla o incluso en su proximidad y hacerlo se considera una ofensa muy grave, con sanciones no sólo morales sino también económicas. Inmediatamente antes de la siega, las mujeres barren el suelo del campo de trilla y lo empastan con la mezcla tradicional de estiércol vacuno diluido en agua, sustancia que los hindúes consideran “auspiciosa” (*sri*) y “purificadora” (*cuttam*). Todos los campos de trilla tienen como patrón al dios Iyenar, que está representado por un montoncito de estiércol o una piedra en

el ángulo norte del área. Las leyendas populares consideran a este personaje divino como un vigilante nocturno montado a caballo, un protector muy eficaz contra los "espíritus nocivos" (*pey, muni*) que siempre asedian los campos en el tiempo de la cosecha, para arruinarla. La propiciación de Iyenar está a cargo del capataz de trilla (*paruvakaran*), generalmente un hombre de la casta pallar en quien el agricultor kavuntar tiene gran confianza y que funge también como vigilante nocturno. Cada mañana, antes de comenzar la trilla, el capataz ofrece frutas y arroz hervido con azúcar al dios Iyenar y consume después los residuos divinos transvaluados por este dios. De este modo, el capataz adquiere las cualidades de Iyenar y su pericia como vigilante nocturno aumenta. Esto se repite al atardecer, después de terminar las labores del día.

La trilla comienza muy temprano, antes del amanecer, y se divide en períodos de mañana y de tarde. Después de cada período se separa la paja del grano, y éste se avienta. En la trilla no se emplean artefactos mecánicos especiales; los manojos de espigas se sacuden primero a mano en el suelo, y después la trilla continúa con la ayuda de varios bueyes que voltean el área y pisotean las espigas. Antes de aventar el grano, se recoge la paja y se ata en haces para usarla como pienso o para venderla en las fábricas de papel. El desbrozado del grano se hace primero aventando sacos sobre la pila y después, más meticulosamente, con la despajadora, una cesta especial (*morrām*) con la que se recoge el grano y que se arroja al suelo desde lo alto para que el viento se lleve la broza.³⁸ Al atardecer, los montones de grano despajado y desbrozado se marcan en varias partes con el "sello" (*muttirai*) del propietario para evitar confusión y descubrir posibles robos nocturnos. El sello tiene dos caras, una con las iniciales del propietario y la otra con una insignia de carácter religioso, tales como el tridente de la diosa o la sílaba *om*.³⁹ El sello se aplica sobre ca-

³⁸ La despajadora es un implemento agrícola imbuido de gran significado, particularmente por su función descoyuntiva que separa el "residuo" (*māla*) de la "sustancia refinada" (*prasada*), o la paja del grano. Su uso en actividades rituales, sobre todo la "expulsión de demonios" (*pey atuttai*) y la "magia" (*mantiram*) es muy común en toda la India. La homología entre estas acciones es evidente.

³⁹ El uso de estos sellos es muy antiguo, como atestigua la famosa epopeya tamil *Cilappatikaram* (siglo tercero a.D.), en la que se hace mención de ellos.

pas de barro o estiércol, situadas en varios puntos estratégicos del montón. Es conveniente advertir que durante la trilla todas estas actividades son llevadas a cabo por hombres; la presencia de las mujeres no parece oportuna y, en realidad, éstas sólo entran en el campo de trilla para barrerlo y recibir la paga en grano al terminar la jornada.

Durante la siega el trabajo agrario es generalmente compensado con cierta cantidad de grano que el kavuntar distribuye cada día, al terminar las labores. Además de los pallar y paraiyar, miembros de otras castas como los barberos, lavanderos, carpinteros y herreros, así como los sacerdotes que sirven en los templos locales, reciben también cantidades de arroz como compensación por los servicios provistos al kavuntar y a su familia durante el año. Estas compensaciones⁴⁰ se llevan a cabo en el recinto de la trilla, lo que contribuye a aumentar su condición de lugar sagrado. En general en esta región de la India se siguen dos criterios para el repartimiento de arroz; uno es como recompensa por el trabajo físico (*velai*) y el otro por el "saber" (*sastiram*) de la profesión, el cual es inherente a la casta como parte constitutiva de su ser. La recompensa por trabajo físico se denomina *campalam* ("jornal") y es siempre más elevada que la compensación por el saber, la cual se llama *maniyam* ("honor") y suele consistir en un manojo de espigas (*nel katir*) cuyo tamaño depende de los brazos del receptor, ya que es éste mismo quien lo toma de las pilas de arroz no trillado todavía.⁴¹

⁴⁰ El carácter de estas retribuciones (simplemente económico o también religioso) no está todavía clarificado en la literatura etnográfica. Parry y Raheja contienen que estas retribuciones son fundamentalmente "regalos religiosos" (*dana*). Véase G.G. Raheja, *The Poison in the Gift*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988; J. Parry, "The Gift, the Indian gift, and 'the Indian Gift'", *Man* (NS) vol. 21 (1986): 453-473. Para otros puntos de vista, véase M. L. Reiniche, "La notion de 'jajmani': qualification abusive ou principe d'intégration?" *Purusartha* 3 (1977): 71-107; S. Commander, "The *jajmani* system in North India; an examination of its logic and status across two centuries", *Modern Asian Studies*, vol. 17 (1983): 283-311; C.J. Fuller, "Misconceiving the grain heap: a critique of the Indian *jajmani* system" (de publicación próxima).

⁴¹ Véase A. Good, "The actor and the act; categories of prestations in South India", *Man* (N.S.), vol. 17, núm. 1 (1982): 23-41; M.L. Reiniche, *Les dieux et les hommes: Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris, Mouton, 1979.

Cuando la trilla y el reparto de arroz han terminado, el arroz restante se pone en sacos y se pesa. Antes de ello, sin embargo, las pilas de arroz aventado y desbrozado son sometidas a un ritual en el que el arroz mismo es adorado (*arisi puja*) como divinidad especial, vástago de Bhudevi. Este ritual suele ser conducido por un sacerdote de casta brahmánica, si existe uno en el área,⁴² o por sacerdotes de otras castas no brahmánicas como la de los pantaram. Una vez concluida la adoración del arroz, el sacerdote recibe su parte correspondiente de la cosecha y, en este caso, la retribución no se denomina *campalam* o *maniyam*, sino *dana* o *daksina* ("regalo religioso"). Es evidente que, por lo menos en el caso del sacerdote, esta transacción no es meramente de carácter económico, sino también y fundamentalmente de carácter religioso, como indica la terminología que se emplea en esta ocasión.⁴³ Una vez purificada de residuos nocivos, la cosecha puede ahora entrar en el hogar del agricultor kavuntar, donde se convertirá en alimento vital para él y su familia.

Es importante destacar que durante el período de la siega, el kavuntar debe adoptar una actitud generosa, de "transactor máximo",⁴⁴ ya que la generosidad es un componente fundamental de su condición de señor del campo y custodio de la fertilidad de Bhudevi. Esta generosidad se expresará de muchas formas a lo largo del año, particularmente cuando los kavuntar patrocinan grandes "comidas colectivas" (*annatanam*) a las que son invitados centenares de miembros de otras castas. Durante la siega, el kavuntar expresa su generosidad con una cantidad adicional de arroz que él mismo añade a las medidas estipuladas como retribución. Esta cantidad adicional se denomina "satisfacción" (*cantosam*) ya que su propósito es realmente crear satisfacción mutua entre el *jajman* y sus dependientes.

⁴² En la región de Konku, el porcentaje de brahmanes es muy bajo, sólo un 2 por ciento de la población. Compárese con los kavuntar, que constituyen el 31 por ciento de la población. Véase B.E.F. Beck, *Peasant Society in Konku*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1972, pp. 58-59.

⁴³ Véase la obra citada de Parry, "The Gift, the Indian gift, and 'the Indian Gift'".

⁴⁴ Para el concepto de "transactor máximo", véase la obra citada de Marriott, "Hindu Transactions", pp. 122 y ss.

El arroz de la nueva cosecha nunca se descascara o hierve antes del *Ponkal*, la fiesta tamil que celebra la entrada del sol en Capricornio (*Makara samkranti*); es decir, el solsticio de invierno. Varios autores han descrito esta festividad como una serie de celebraciones de carácter más bien secular, sin contenido religioso de gran importancia.⁴⁵ Sin embargo, si estas celebraciones se examinan desde la perspectiva del ritual agrario aparecen como la culminación del proceso de transformación del arroz en alimento y, como tal, tienen un carácter eminentemente religioso. La fiesta del *ponkal* suele durar tres días y ocurre a mediados de enero, ya que el sistema astronómico hindú no tiene en cuenta la precesión de los equinoccios.⁴⁶ El primer día, llamado *poki ponkal*, es de limpieza general; las casas se reparan y blanquean, y el suelo se empasta con el auspicioso estiércol vacuno. En el pasado reciente, cuando se cocinaba en recipientes de arcilla, éstos se rompían en este día y eran remplazados por recipientes nuevos. Las herramientas del campo también se limpian meticulosamente y se les aplican varias marcas con pasta de sándalo y bermellón, sustancias capaces de “enfriar” (*kulir*) estas herramientas y redimir las de la violencia que infligieron a Bhudevi durante el ciclo agrario, particularmente durante el arado y la siega. En el segundo día, que se llama *surya ponkal*, en enormes morteros las mujeres descascaran el arroz de la nueva cosecha y éste se hierve con azúcar en los recipientes nuevos. El hervido de arroz, sobre todo cuando el agua rebosa y se derrama, es un evento que causa gran júbilo en la población de habla tamil. Es prácticamente imposible imaginar una celebración de carácter auspicioso sin el rito del hervido de arroz. *Ponkal*, el nombre de la fiesta, indica literalmente la acción de reboamiento y derrame, un símbolo característico de plenitud y abundancia, es decir de “bienestar” (*bhoga*). Este hervido de

⁴⁵ Por ejemplo, A. Beteille, “A note on the Pongal Festival in a Tanjavur Village”, *Man*, vol. 64, núm. 86, 1964; asimismo, S.M.L. Lakshmana Chettiar, *Folklore of Tamilnadu*, Nueva Delhi, National Book Trust, 1980, sobre todo pp. 104-105.

⁴⁶ Más información sobre la precesión de los equinoccios se halla en la obra citada de Luis González Reimann, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, así como en la obra también citada de P.V. Kane, *History of Dharmasastra*, vol. 5, pt. 1.

arroz se lleva a cabo fuera de la casa, al aire libre, ya que la primera porción se sirve a la divinidad solar (Surya), en acción de gracias por su luz y calor que hicieron posible el crecimiento de la cosecha. Después de esta ofrenda solar, el arroz se considera "limpio" (*cuttamana*) de cualquier "residuo" (*mala*), capaz de alimentar a toda la familia, que lo come con gran regocijo. El tercer día de la festividad, denominado *mat-tu ponkal*, está dedicado a los bueyes que ayudaron en las tareas del campo. Temprano en la mañana se lleva a cabo la aspersión del campo con agua del hervido de arroz del día anterior. Esta aspersión va acompañada de un griterío jubiloso y de ciertas fórmulas rituales que se refieren al poder vital del sol y a la capacidad de Bhudevi para regenerar otras cosechas abundantes. Más tarde, los bueyes se lavan de pies a cabeza, se les pinta los cuernos y se les adorna con guiraldas de flores. Los bueyes son entonces objeto de adoración por parte del agricultor kavuntar y su familia, quienes se acercan a ellos reverentemente, con las manos juntas y elevadas sobre sus cabezas, y caminan alrededor de ellos varias veces. La intención de este acto de adoración es doble; por una parte, agradecerles su participación en las labores del campo y, por otra, redimirlos, al igual que a las herramientas, del daño que infligieron a Bhudevi durante el arado y a las espigas durante la trilla. Finalmente, los bueyes reciben una ración de arroz hervido con azúcar de tamaño considerable, cocinado con arroz de la cosecha nueva. Esto concluye las festividades del *ponkal*. El semestre de luz (*uttarayana*) comienza entonces y el kavuntar, con los graneros llenos y libre de las labores del campo, se ocupa en otras tareas, tales como los prospectos matrimoniales para sus hijos e hijas, las festividades para honrar a las divinidades locales y las peregrinaciones colectivas a los templos de los dioses regionales. En el área de Palani, las dos divinidades principales son la diosa Mariyamman y el dios Murukan, y a ellos también se les ofrecen primicias un poco tardías de la cosecha nueva durante las fiestas en las que se les honra.

Durante el mes de *Maci* (segunda quincena de febrero y primera de marzo) la diosa Mariyamman, asociada con la viruela y las fiebres pustulosas, es venerada con tres semanas de

festividades en las que participa toda la población local.⁴⁷ En estas celebraciones hay dos eventos especiales, que representan una secuela de los ritos agrarios de la cosecha. El primero tiene lugar durante la primera semana, cuando las mujeres arrojan al aire puñados de arroz de la cosecha reciente frente al templo de la diosa. Cuando el arroz cae al suelo lo recogen ávidamente miembros de castas empobrecidas y vagabundos. Este acto se entiende como un esfuerzo más en el intento de enajenar o limpiar la cosecha de cualquier “residuo” todavía presente. La creencia popular es que cuando el arroz se arroja al aire, en parte lo atrapan “espíritus flotantes” (*pey*) que merodean alrededor del templo. Más tarde, durante la segunda semana, miembros prominentes de la casta kavuntar preparan arroz hervido con azúcar en el recinto del templo de la diosa y se lo ofrecen a ésta como comida especial. La diosa consume una parte de esta comida y devuelve el resto a sus fieles, que lo consumen como “residuo divino” (*prasadam*), consagrado por el contacto con la diosa.

En el mes de *Pankuni* (segunda quincena de marzo y primera de abril), miembros de la casta kavuntar de toda la región suelen ir en peregrinación a la ciudad de Palani.⁴⁸ El templo más importante del dios Murukan, vástago de Shiva y muy popular en el sur de la India, está situado en esta ciudad, en la cima de un pequeño promontorio. Además de las ofrendas de agua del río Cauveri, que se emplea en las abluciones estivales de la imagen del dios, los kavuntar ofrecen al templo sacos de arroz como primicias de la cosecha reciente. Este arroz se usa en ritos en los que se le sirven al dios Murukan varios tipos de “comida sagrada” (*naivedya*), que incluyen también arroz hervido con azúcar y pastelillos de arroz. Durante su estancia en la ciudad, los kavuntar también patrocinan “comidas colectivas” (*annatanam*) en que centenares de personas son invitadas y a quienes se les sirve también

⁴⁷ Una descripción de estas festividades se halla en M. Moreno, “Las festividades de la diosa Mariyamman en el Sur de la India”, *Estudios de Asia y África*, vol. 23, 2 (1988): 223-236.

⁴⁸ Para un análisis de esta peregrinación, véase M. Moreno y M. Marriott, “Humoral transactions in two Tamil cults: Murukan and Mariyamman”, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), vol. 23, 1 (1989): 149-167.

arroz de la cosecha nueva. Estas ofrendas a la diosa Mariyamman y al dios Murukan tienen como objetivo reasegurarse de que la cosecha haya sido totalmente enajenada de cualquier residuo nocivo. Con la bendición divina, el arroz es ahora realmente alimento, fuente de vida y de bienestar.

Conclusión

El presente estudio ha intentado esbozar una teología del proceso agrario cuyos componentes son, por una parte, personajes divinos como la tierra, el sol y la luna, y por otra humanos, como el kavuntar, *jajman* y custodio de la fertilidad de la tierra, y sus dependientes. Como proceso, el ciclo agrario tiene una dimensión sacramental y se afirma aquí que tiene el carácter de *samskara*, operado en el cuerpo de la diosa Bhudevi, cuyo fin es mantener y promover la capacidad reproductiva de la tierra, y consiguientemente el “bienestar” (*bhoga*) humano. Dadas las enormes implicaciones políticas, económicas y sociales que la agricultura tiene en la India, sería totalmente ingenuo imaginar que estas dimensiones están vacías de significado y constituyen sólo residuos ideológicos, como Dumont afirma. El contenido ideológico de lo económico, político y social debe ser recuperado, como lo hacen Hocart y Wisner, y analizado desde una perspectiva cultural hindú, como lo realiza Marriott. Por otra parte, frente a las implicaciones religiosas del ciclo agrario, un análisis de la agricultura que sólo considere lo político, lo económico y lo social, es necesariamente incompleto. La agricultura en la India es el tipo de fenómeno que Mauss identifica como “hecho social total”; es decir, un fenómeno que es simultáneamente jurídico, económico, político, religioso e incluso estético.⁴⁹ El tipo de fenómeno en que, como Lévi-Strauss escribe parafraseando a Mauss, “cuerpo, alma y sociedad, todos son uno”.⁵⁰

⁴⁹ M. Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, *L'Année sociologique*, N. S., vol. 1 (1925): 30-186.

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, “La sociologie française”, en *La Sociologie au XXe siècle*, pp. 503-537, obra compilada por G. Gurvitch, París, PUF, 1947.