

DEIDADES, PROFANACIÓN Y DESTRUCCIÓN: RELIGIÓN Y RESISTENCIA EN INDIA ORIENTAL*

ISHITA BANERJEE DUBE
El Colegio de México

ESTE ENSAYO explora cuestiones de fe y controversia, religión y resistencia, y se centra en la formación de la Mahima Dharma. Fue ésta una secta que se inició básicamente entre grupos tribales y de casta baja en Orissa durante la segunda mitad del siglo XIX, y que cuestionaba la índole de la autoridad de casta estructurada mediante intereses jerárquicos de pureza y contaminación y también a la realeza ritualmente constituida. El trabajo se inicia rastreando la manera en que el fundador de la nueva fe se configuró como Mahima Svami, la encarnación del absoluto indescriptible. La conformación de Mahima Svami está codificada dentro de varios testimonios como una interacción de historicidades diferentes. En segundo término, el ensayo explora las enseñanzas de Mahima Svami y los usos de la Mahima Dharma en el contexto de la Orissa del siglo XIX, para luego enfocarse en los elementos de desafío al hinduismo dominante inherentes a la secta; también se abordan los medios de dignidad y solaz y el nuevo espacio social que esta formación les proporcionaba a sus miembros. Finalmente se examina cómo la comprensión particular de su fe sustentada por una sección de seguidores de la Mahima Dharmis —en el contexto más amplio de una crisis dentro de la secta tras la muerte de su fundador—, culminó en un ataque al templo de

* Este ensayo se basa en mi tesis de doctorado "Religion and Society in Orissa: Mahima Dharma in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Universidad de Calcuta, 1994. Partes del material y de los planteamientos de este trabajo se presentaron en varios seminarios en Cambridge, Heidelberg y Shimla. Las respuestas de los participantes fueron valiosas. Agradezco a Gautam Bhadra, Saurabh Dube, Hermann Kulke y Farindem Deo sus comentarios y sugerencias.

Jagannath de Puri. El 1 de marzo de 1881, un puñado de mahima dharmis profanó la santidad e intentó destruir la forma manifiesta de Jagannath, una deidad cuyo estatus como señor del universo descansaba sobre los vínculos inextricables entre la religión y la política, el rito y el poder. Este drama fugaz realzó los ánimos contestatarios de la Mahima Dharma.

La hechura de Mahima Svami

El 1 de junio de 1867, el diario *Utkal Deepika* de Orissa dio a conocer la noticia de que una nueva fe se estaba propagando en los estados principescos fronterizos de Cuttack.¹ La secta había sido fundada por un *phalahari sanyasi* (asceta que vivía de frutas), que habitaba en la colina de Kapilas, en Dhenkanal. Al principio, el asceta vivía de frutas, después de leche y al final sólo de agua. Adoraba a Siva. Un día, siguiendo los dictados del *sunya*, un gran vacío, se cortó el enredado cabello y abandonó su vocación de simple renunciante. Comenzó entonces a vestirse con la corteza de un árbol y a difundir un *dharma* que hacía caso omiso de las distinciones de casta, prohibía la adoración de ídolos y los ritos —por ejemplo, los *sraddha* (ritos y ceremonias mortuorias)— y defendía la creencia en un solo *isvara* (dios). El *sanyasi* era descrito como un *ati nirlobh* (completamente libre de codicia) y un ser sincero en sus esfuerzos por alimentar a la gente en tiempos de escasez. Construía grandes casas temporales donde alimentaba de cuarenta a cincuenta personas. Después quemaba las casas y se iba adonde quería. El asceta despertaba un gran respeto. La breve nota en el principal diario de Orissa publicó los detalles escuetos acerca del *sanyasi* y su *dharma*. Está claro que necesitamos saber más acerca de este enigma.

¹ *Utkal Deepika*, 1 de junio de 1867, segunda parte, núm. 22. También incluido en S. Patnaik, *Sambadpatraru Odisara Katha*, vol. 1, Cuttack, 1972. Una versión traducida [al inglés] de la nota periodística se encuentra en S. Patnaik, "Orissa in 1867", *Orissa Historical Research Journal*, vol. X, núm. 3, pp. 61-73. Véase también S. Nath, "Mahima Dharma", en M. N. Dash (comp.), *Sidelights on History and Culture of Orissa*, Cuttack, 1977, pp. 450-451.

Los administradores coloniales, cuyos escritos datan de los primeros años de la década de 1880, se dieron a la tarea de rastrear los antecedentes de vida del fundador de la Mahima Dharma. Sus escritos se alimentaban de tradiciones locales que se habían acumulado alrededor del asceta, pero pretendían separar el “mito” de la “historia” al construir sus relatos sobre el fundador. Es posible que en la leyenda-historia y en los mitos un *dhulia babaji*, un *phalahari gosain* y un *khsira nira payee*, se hayan fundido en la figura de Mahima Svami. Los informes de los administradores mencionaban estos tres diferentes nombres y, al mismo tiempo, los manejaban como motes adquiridos por el fundador durante diferentes etapas de su vida. La posibilidad misma de una fusión de las identidades, característica de una tradición oral, era inaceptable. Los informes de los funcionarios identificaban tres fases o pasos, por decirlo así, en la vida del dirigente religioso.

En la primera fase, el fundador, a quien los administradores identificaban como a un “tal Mukund Das”, era un *achari boishnab* que creía en las deidades hindúes y las adoraba.² Al mismo tiempo, seguía la práctica de los ascetas saiva de untarse el cuerpo con ceniza, lo que le valió el sobrenombre de *dhulia babaji*. La segunda fase transcurrió en la colina Kapilas,

² El gobierno colonial supo por vez primera de la existencia de la secta tras el ataque al templo de Puri. Los funcionarios del gobierno elaboraron varios informes después del incidente, entre los que se encuentran los de los tehsildares de Banki y Angul, el del administrador de Dhenkanal y el del comisionado delegado de Sambalpur. El comisionado de la División de Orissa, en su informe al gobierno de Bengala, resumió la información proporcionada por los funcionarios antes mencionados. Este informe tuvo por título “On the origin and growth of the sect of Hindu dissenters who profess to be followers of Alekh [Sobre el origen y crecimiento de la secta de disidentes hindúes quienes profesan ser seguidores de Alekh]” (de ahí lo de “la secta de disidentes hindúes”) y formaba parte de los *Proceedings of the Asiatic [Society] of Bengal, 1882*. Los informes también fueron incluidos en la Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884. El informe del tehsildar de Angul distinguía claramente las diferentes fases de la vida del asceta. El informe del tehsildar de Banki fue el que identificaba al Mahima Svami como Mukund Das. Esta identificación logró llegar a publicaciones oficiales posteriores como censos y gacetas. B. B. Mishra se sirvió de estas fuentes para afirmar que Mahima Svami no era sino Mukund Das, a pesar de las objeciones de los mahima dharmis. Véase B. B. Mishra, “Rise and growth of the Mahima cult in the nineteenth century”, tesis de maestría en original, Sambalpur University, 1984, p. 17.

“un famoso lugar sagrado en Dhenkanal”.³ Su estancia en Kapilas fue larga. Durante los primeros doce años de su estancia allí, vivió de frutas, y durante los siguientes doce años, de leche y agua. En esa época se le conoció como *phalahari babaji* y *kshiranira payee*, respectivamente. Durante ese periodo, Mukund Das fue un devoto adorador de Chandrasekhar-Siva, vivía cerca del templo de Siva y “pasaba grandes trabajos para mejorar el lugar, desmontando la jungla, haciendo jardines, cuidando del *bhog* o alimento sagrado del ídolo, y ocupándose de los peregrinos que visitan periódicamente las colinas”.⁴ Mukund Das se ganó el respeto de la madre del rajá de Dhenkanal, quien le suministraba leche. “La creencia popular” le confirió el estatus especial de intermediario entre los hombres y dios. La gente de las aldeas vecinas estaba convencida de que él estaba en “comunión” secreta con el ídolo y que “podía interceder ante éste a nombre de sus devotos”. La base de esta creencia descansaba en el hábito del *babaji* de frecuentar el templo en “lo más oscuro de la noche”, cuando los demás dormían, y en su éxito para curar a los peregrinos enfermos que visitaban Kapilas.⁵

Es evidente que la prolongada estadía en Kapilas fue una etapa crítica en la carrera del fundador: fue allí donde adquirió fama, respeto y veneración, y donde su nombre e identidad se transformaron. De ser un asceta ordinario se elevó a la posición de favorecido devoto de Mahadev, un ser humano con poderes sobrehumanos. Todo esto fue la preparación para su vocación como predicador de una nueva religión. El cambio sería realizado mediante la transformación del atavío del asceta. Es interesante notar que durante su estadía en Kapilas, este adorador de Siva siguió usando el *kaupin* (taparrabó) y el *kanthi*

³ [Informe] del tehsildar de Angul al comisionado de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881; Board of Revenue Document, núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 513, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

⁴ Informe del comisionado de la División de Orissa, Board of Revenue Document, núm. 445/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1882, pp. 2-6.

⁵ *Idem.*

(collar de cuentas de madera), “los dos rasgos distintivos de la indumentaria de un vaishnava”.⁶ Justo al final, empero, el asceta “evitó usar” el *kaupin* y el *khanti* y usó el *kumbhipat* (corteza de árbol *kumbhi*). Este acto simbólico rompió sus vínculos con el hinduismo y lo lanzó a su propio camino como el propagador de un nuevo *dharma*.

La tercera y última etapa contempla al asceta predicando la nueva fe, la Mahima Dharma. También señala la culminación de su gradual ascensión de estatus: el *babaji* se volvió Mahima Svami, una encarnación del omnipotente Absoluto. Extensos viajes y una movilidad constante fueron rasgos distintivos de esta fase. El *babaji* había cumplido su largo periodo de meditación sedentaria. Con un nuevo celo empezó a difundir el mensaje de *satya dharma*. De Kapilas se fue a Puri y después a Darutheng, en Khurda, donde estableció un *tungi*, un lugar de adoración, y empezó a predicar la nueva doctrina.⁷ Ahí declaró que Mahadev y los otros seres divinos que adoraban los hindúes no eran más que ídolos de piedra y madera propensos a la destrucción y que su culto era inútil y carecía de efecto. “El Creador del universo era Alekh (el indescriptible) o Mahima (el glorioso), un Ser espiritual sin forma, omnipresente y omnisciente”.⁸ Alekh era el único objeto adecuado de culto. El *babaji* afirmaba poseer el poder de comunicarse con este absoluto y de obtener respuesta a sus plegarias. Su mensaje tuvo una acogida favorable. La aldea de Darutheng le proporcionó sus primeros dos discípulos, Govind Das y Narsingh Das, y fue testigo de los comienzos de su deificación y transformación en Mahima Gosain. Sus primeros discípulos iniciaron a muchos otros en la nueva fe y éstos a su vez se dispersaron “hacia todas partes” para propagar el *dharma*. El

⁶ “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1882, p. 3.

⁷ Según el tehsildar de Banki, Mahima Svami dejó Kapilas hacia 1856 y pasó seis años en Puri. Así, parece que empezó su prédica en 1862.

⁸ [Informe] del tehsildar de Angul al comisionado de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881. Board of Revenue Document, núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 513, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

Svami viajó extensamente a los garhjats (estados tributarios) predicando la nueva fe: dormía en el suelo, tomaba un sólo alimento al día que consistía en comida cocida que obtenía como *bhiksa*, y no adquiría propiedades personales. Incluso quemaba los *tungis* donde había vivido temporalmente antes de abandonar algún lugar en particular. Tras destruir el *tungi* de Darutheng, levantó otro en Andharua, y sucesivamente construyó *tungis* en Damn, en Patia, y en Khuntuni, en Athgarh. En Khuntuni “ofreció un gran banquete y atrajo la fe y adoración generalizada de la gente común, y la reputación de sus cualidades se propagó a lo largo y ancho del territorio”.⁹ En su siguiente parada, Malbaharpur, en Banki, construyó una amplia casa donde encendió un *dhuni*, el fuego sagrado.¹⁰ El *dhuni* no fue extinguido y Narsingh Das se quedó a su cargo, mientras que el Svami se dirigió a Denkanal, Angul, Talcher, Khurda y luego regresó a Malbaharpur.

Se detuvo y comió a una distancia de 300 *bats* desde los linderos de la casa y dio algunos grandes banquetes en las orillas del pantano llamado Ainspa. Muchas personas usaron el “kumbhipat” en la casa *dhuni* según las órdenes de Mahima y fueron a muchas partes de Orissa y a los distritos Sambalpur y Ganjam para propagar el credo.¹¹

Un gran número de hombres y mujeres casados se volvieron devotos de Mahima Svami y continuaron su vida como miembros de una familia; se les llamó *asritas*, seres que estaban bajo la protección de Mahima. En 1869, el *dhuni* de Mal-

⁹ [Informe] de la Oficina Tehsil de Banki al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

¹⁰ Los informes de los tehsildares de Angul y de Banki daban 1866 como la fecha de su construcción. Board of Revenue Document núms. 443, 441/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 513, 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333, 1324-1327.

¹¹ [Informe de la] Oficina Tehsil de Banki al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

baharpur fue destruido; Mahima Svami visitó varios lugares en Banki y otros estados feudatarios antes de irse a vivir a Joranda, en Dhenkanal, donde murió en 1876.¹²

Los informes de los administradores acerca de las actividades del Svami revelan un claro patrón: su movilidad constante se intercalaba y completaba con breves intervalos durante los cuales permanecía en un lugar particular, construía *tungis* y reunía gran cantidad de seguidores. Estos seguidores, en particular los *asritas*, se quedaban en esos lugares, mientras que el proponente y sus discípulos *sanyasi* continuaban camino. Se formaban así las bases permanentes de apoyo a la nueva fe. Los *bhaktas*, legos (discípulos/devotos), tejían los hilos del recuerdo del Svami en la tela de la historia-leyenda y llevaban adelante sus vidas siguiendo los preceptos de aquél. El incremento de la popularidad del Mahima Svami se reflejaba en el aumento de la dimensión de los sucesivos *tungis* que construía y en el dinero que gastaba en ellos. Mientras que el *tungi* de Darutheng se construyó a un costo de sólo 150 rupias, el de Malbaharpur, construido alrededor de 1869, requirió un gasto de dos mil rupias. El tamaño de los *tungis* creció de 21 *hats* a 84 *hats*. La costumbre de ofrecer grandes banquetes era una prueba más del éxito de Mahima Svami. Al cabo de pocos años había reunido suficientes seguidores como para juntar y controlar grandes recursos, y podía alimentar a grandes cantidades de gente. Los banquetes constituían una ocasión para que los *bhaktas* de Mahima Dharma tuvieran la oportunidad de obtener un *darsan* (mirada/visión) del fundador, a quien habían llegado a considerar como *bhagaban* (dios). También funcionaban como lugares de captación de nuevos conversos y ponían de relieve el inmenso poder del nuevo dirigente religioso, quien aparecía en primer plano. Al mismo tiempo,

¹² Hoy en día se acepta en general 1876 como el año de la muerte de Mahima Svami. Sin embargo, el informe del tehsildar de Banki menciona que el Svami murió en 1875. [Informe de la] Oficina Tehsil de Banki al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

Mahima Svami persistió en el camino del desapego total y evitó tener propiedades. Nunca se estableció como dueño de un *tungi* ni con una orden residente de monjes y legos. No echó raíces en ninguna región en particular ni adquirió tierras en propiedad. Los *tungis* se construían con las donaciones de los *bhaktas* y se dismantelaban según la voluntad del fundador. El estilo de vida simple y atractivo del fundador, su movilidad constante, el mensaje de un absoluto todopoderoso que a su vez era accesible a todos, un desprecio de las castas y de otras distinciones sociales jerárquicas, la práctica de alimentar a la gente en tiempos de escasez, los considerables poderes de curación que empezaron en Kapilas y la creencia en su comunión constante con el creador, todo esto se conjuntó y contribuyó a la deificación de Mahima Svami.

Naturalmente los esfuerzos de los administradores coloniales no se limitaron a delinear las fases que culminaron en la deificación del fundador, también trataron de explicar este proceso con base en la ignorancia de la gente común. El pueblo iletrado e incrédulo de Orissa, planteaban los administradores, interpretó la pretensión de Svami de que él predicaba lo que el Alekh absoluto le había ordenado, y decidió que el mismo Svami era una encarnación del absoluto. El administrador de Dhenkanal, en particular, después de conocer al gurú, negó categóricamente que el Svami hubiera pretendido alguna vez que él era el señor.

Nunca le oí que profesara ser el Creador del mundo, como creían sus discípulos y seguidores. De lo que oí de él, concluí que el Creador del mundo era un Ser espiritual, omnipresente y omnisciente, sin forma, a quien llamaba Mahima y también Prabhu, y que sólo él podía comunicarse con Alekh Prabhu y obtener lo que deseara.¹³

El *Utkal Deepika* y los misioneros bautistas no compartían la preocupación de los administradores por establecer la

¹³ [Informe de] Babu Banamali Sing, administrador del Estado de Dhenkanal al Superintendente de los *mabals* tributarios, Orissa, 4 de octubre de 1881, Board of Revenue Document núm. 444, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 40, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1334-1338.

historicidad de Mahima Svami; el *Deepika* se conformaba con referirse a él como un *phalahari sanyasi*. Más bien fueron las enseñanzas y los usos del asceta los que atrajeron la atención del diario.¹⁴ El periódico apreciaba al *sanyasi* por ser *ati nirlobh*, libre de codicia, aun cuando reflejaba un cierto indicio de ansiedad respecto de su desprecio por los ritos y creencias hindúes. Esto habría de destacarse con más claridad en su segunda nota, a la cual me referiré más adelante. El reverendo Miller, misionero bautista, tenía una opinión favorable del “nuevo dirigente religioso” y lo consideraba como un preparador del camino para la propagación del cristianismo. Llamaba al Svami “Dhulee Babajee”, y sentía que el nombre tenía su origen en la costumbre del maestro de dormir en el suelo. El *babajee* era descrito como “un hombre muy abstemio”:

sólo hace una comida al día, no bebe más que agua o leche y nunca cede a la tentación de los narcóticos. Denuncia la idolatría, las castas, a los brahmanes, y el uso de drogas y de bebidas alcohólicas. Inculca la adoración del Creador y Preservador del mundo y el hábito de la devoción a dios, la verdad, la caridad y la castidad.¹⁵

¿Acaso no había aquí un aire familiar en relación con los preceptos cristianos? El misionero estaba interesado en los antecedentes del Svami sólo para sondear la génesis de sus ideas.

El [Mahima Svami] era muy reservado en cuanto a su historia anterior, acerca de cuándo y dónde obtuvo sus actuales puntos de vista. Parece que vivió cerca de Choga hace algunos años y que allí se entrevistó varias veces con el predicador nativo. Esto podría dar cuenta de algunas de sus ideas.¹⁶

De hecho, el mensajero de Cristo encontró lo que buscaba: eran las enseñanzas del Hijo de Dios las que habían inspirado al nuevo dirigente religioso a seguir su vocación. ¿No podía esto conducir a los seguidores de la nueva fe a la verdad de Cristo?

¹⁴ *Utkal Deepika*, 1 de junio de 1867, 2a. parte, núm. 22.

¹⁵ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74*, Archivos de la Sociedad Misionera Bautista, Biblioteca Angus, Regent's Park College, Oxford.

¹⁶ *Idem*.

Cincuenta años después, la *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, la historia formal de la secta escrita por Biswanath Baba, uno de sus dirigentes más destacados, empezaba con la premisa de que Mahima Svami era ‘*isvar purush*’ cuya forma humana era ‘*ajoni sambhuta*’ (no nacido de un vientre).¹⁷ Él apareció en Orissa en 1826, y recorrió las regiones de Puri, Khurda, Udaygiri y Khandagiri, antes de mudarse a Kapilas. Allí, un periodo prolongado de meditación absolvió a la forma humana del absoluto de sus impurezas y lo preparó para la tarea de predicar el *satya dharma*. Por supuesto, no le fue necesario comprometerse con las diferentes versiones y formas populares del hinduismo. Resulta significativo que fue Sadanand, un savar,¹⁸ quien tuvo la primera visión del Svami en Kapilas. Después de que el rajá de Dhenkanal se enteró del asceta a través de Sadanand, fue este savar quien le llevó la leche que le ofrecía el rajá.¹⁹ Todo esto implicó un juego con las figuras y los símbolos asociados a Jagannath; éste, según las tradiciones locales, era un *savara-devata*, cuyo culto fue rescatado posteriormente por los reyes, quienes lo convirtieron en la *rashtra-devata* (la deidad del Estado).²⁰ La carrera de Jagannath mostraba la remoción de la autoridad de manos de las tribus efectuada por los gobernantes y las castas altas, lo cual a su vez estuvo acompañado de un cambio en el *locus* del “culto a Jagannath” del *vana* (bosque) al *kshetra* (campo [cultivado]).²¹

¹⁷ Biswanath Baba, *Satya Mahima Dharmara Itihasa* (1a. ed. Cuttack, 1935). Sin embargo, usé la 4a. ed. publicada en 1978, p. 2.

¹⁸ Savar se usa en sentido amplio para designar a un cazador. Se trata de una tribu de cazadores-recolectores que también practica la agricultura de “tumba y quema”.

¹⁹ Biswanath Baba, *Satya Mahima Dharmara Itihasa*, pp. 44-49.

²⁰ Según las leyendas, fue el rey Indradumnya quien le arrebató a los savars el control del culto al señor. Jagannath se convirtió en la deidad del estado de Orissa en el siglo XII durante el reinado de los reyes Ganga. Fue Chodaganga Deva quien construyó el templo de Jagannath en Puri. Para un examen de los mitos asociados a la evolución de Jagannath, véase M. Mansinha, “The Cult of Lord Jagannath”, en D. Panda y S. C. Pamgrahi (comps.), *The Cult and Culture of Lord Jagannath*, Cuttack, 1984, pp. 17-37.

²¹ Para una detallada descripción del *vana* y del *kshetra* véase Guenther-Dietz Sontheimer, “The Vana and the Ksetra: the tribal background of some famous cults”, en G. C. Tripathi, H. Kulke (comps.), *Religion and Society in Eastern India*, Bhubaneswar, 1987, pp. 117-64.

La historia de Mahima Svami, tal como la cuenta Biswanath Baba, operó una inversión: al *savar* se le dio prioridad por sobre el *rajá* en ser la única persona que tenía acceso directo al Svami. No sabemos si Biswanath Baba estaba tratando conscientemente de presentar a Mahima Svami como superior a Jagannath, o si sólo estaba repitiendo una creencia que se había desarrollado a lo largo del siglo XIX. Lo que está claro, sin embargo, es que la representación del encuentro de Mahima Svami con el *savar* y el *rajá*, ayudó a establecer el cariz contestatario de la secta Mahima Dharma. Esto era un acto de justicia poética. De hecho, el Svami había concedido precedencia al *vana* sobre el *kshetra* al elegir los remotos rincones de los *garhjats*, habitados por tribus y castas bajas, como su principal área de actividad. Los hechos de Mahima Svami habían sido inscritos oficialmente en los cánones del Mahima Dharma.

La propagación del Mahima Dharma

¿Qué predicó Mahima Svami y cuál fue su significación en las condiciones de la Orissa del siglo XIX, en particular respecto de los *mahals* tributarios? Las enseñanzas de Mahima Svami se caracterizaban —en el terreno de los dictados, usos y sentidos implícitos— por un desafío a los patrones jerárquicos y de autoridad embebidos en las estructuras del hinduismo dominante, los cuales implicaban un nexo entre la autoridad dhármica de pureza y contaminación, y la realeza instituida ritualmente en Orissa.²² La creencia en un absoluto omnipresente, omnisciente, omniabarcante, sin forma e indescriptible, el creador del universo, que era accesible a todos a través de la devoción, rechazaba las deidades del panteón hindú, eliminaba el papel del brahmán como intermediario entre dios y los seres humanos, y ponía en duda las estrechas conexiones entre las jerar-

²² El engranaje de estos ejes de dominación ha sido examinado por Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, Occasional Paper 5, Socio-religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilization, Indian Institute of Advanced Study (Shimla, 1993).

quías divinas, rituales y sociales. La denuncia de los ídolos como imágenes de piedra y madera carentes de vida era un corolario a este cuestionamiento de la jerarquía y la autoridad. El hábito del Svami de aceptar comida cocida de todos los hogares —con un completo desprecio por los orígenes sociales— y el de comerla junto con sus *bhaktas*, concretaron el desafío a las normas de casta y las reglas de comensalidad que estaban gobernadas por intereses de pureza y de contaminación. El Svami, significativamente, prohibía a los sanyasis de la secta que aceptaran *bhiksha* (limosna) de un rajá, de un brahmán, de un *bhandari* (barbero) y de un *dhoba* (lavadero). El brahmán y el rajá constituían las figuras clave que articulaban el ejercicio del dominio mediante la inextricable unión de los ámbitos del rito y de la política; *bhandari* y *dhoba*, las tradicionales castas de sirvientes, eran instrumentos para el funcionamiento efectivo de la jerarquía ritual. Fue este desafío al poder ejercido mediante la religión y codificado dentro de ella, lo que hizo que Mahima Svami apareciera como un genuino benefactor de aquellos grupos de Orissa cuya subordinación había sido asegurada mediante la estrecha asociación de la religión y el poder.

Los documentos de ese entonces testimonian el impacto que produjo la prédica del Svami. En su primera nota acerca del dirigente religioso, el *Utkal Deepika* comentó, quizá con un toque de ironía:

Ukta sanyasi jete sthalaku jai achanti sethar lokamane epari ajnadhin hoiachantije se jaha kahanti sethir anyatha kebi sabasi huanti nabin ebang se jaha maguachanti se taba deu achanti [El dicho sanyasi está motivando tan total devoción de los habitantes de los lugares adonde va, que nadie se atreve a no respetar sus deseos; le dan todo lo que pida].²³

Seis años después, el sanyasi, llamado ahora Mahima Babaji, se había convertido en una amenaza, en un peligro. La segunda nota del *Deepika*, que apareció el 6 de septiembre de 1873, subrayaba que los discípulos sanyasi del babaji estaban resuel-

²³ *Utkal Deepika*, 1o. de junio de 1867, 2a. parte, núm. 22.

tos a destruir el ‘*jati dharma*’. Sus actividades habían obligado al gobernante de Madhupur a expulsarlos de su territorio. Algunos de ellos habían ido a Jajpur y se las habían arreglado para reunir un gran número de seguidores. Todos estos hombres iban de puerta en puerta pidiendo comida y comían juntos del mismo tazón, con un completo desprecio por las reglas de comensalidad. El alcance del ultraje que habían perpetrado era demasiado evidente: ni siquiera vacilaron en aceptar comida de hogares cristianos. Al mismo tiempo, renunciaron a entrar a la casa de un brahmán, un bhandari, un dhoba, un mali y un dari. Los brahmanes de Jajpur, enardecidos por tan escandaloso comportamiento, decretaron que todos los seguidores del babaji serían expulsados y condenados al ostracismo social mientras que no mostrasen *prayaschitta* (arrepentimiento). El *Deepika* también expresaba preocupación por el rechazo al rajá que profesaba la secta; además le dio voz a los sentimientos de lealtad hacia el gobierno colonial propios de las castas altas, al declarar que mientras el rechazo de los mahima dharmi se limitara a los gobernantes de los garhjats no había de qué preocuparse; sin embargo, sería un asunto grave si la secta hacía extensivo su desafío al gobierno británico.²⁴ No obstante las preocupaciones del *Deepika*, la nota informativa indicaba claramente que la nueva fe se había convertido en una fuerza que había que tomar en cuenta. El Mahima Dharma había sacudido la complacencia de los brahmanes y de los rajás y los había incitado a actuar en contra de un nuevo adversario.

Los misioneros reconocían a Mahima Svami como el líder de un “extenso movimiento religioso en los Garjats”.²⁵ “Sus discípulos ya se cuentan por miles y los hay en casi cada casta”.²⁶ El reverendo Miller quedó bastante impresionado por un hombre cuyas enseñanzas habían inducido “a aldeas enteras a abandonar la idolatría en lo que respecta a la adoración de los ídolos”.²⁷ Sus seguidores estaban “preparados en buena

²⁴ *Utkal Deepika*, 6 de septiembre de 1873, 8a. parte, núm. 36.

²⁵ *Indian Report of the Orissa Baptist Mission for 1873-74*, Archivos de la Sociedad Misionera Bautista, Biblioteca Angus, Regent’s Park College, Oxford.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

medida” para oír el mensaje de los misioneros y libres “de aquellos tontos prejuicios que a menudo cierran los oídos y el corazón de otros ante la verdad”.²⁸ El misionero tenía optimismo en que “este movimiento” estaba “destinado a tener un impacto importante en la propagación del cristianismo en los Garjats”.²⁹ La preocupación del misionero por el proselitismo pudo haber dado lugar a esta malinterpretación de las implicaciones de las enseñanzas del gurú. Al mismo tiempo, sus declaraciones subrayaban el alcance del éxito del Svami. El informe confirmaba que los brahmanes estaban reaccionando con fuerza contra la nueva fe. Se decía que el gurú se había referido “con hondo sentimiento a la hostilidad que los brahmanes y los sacerdotes tenían hacia el movimiento”.

Los funcionarios hindúes del gobierno colonial mostraban sentimientos algo divergentes en su evaluación del impacto del Svami. El tehsildar de Angul —dando muestras de la característica preocupación de los administradores por el orden público— felicitó a Mahima Svami por haber originado una notable mejoría en el carácter de la gente de casta baja, que formaba el grueso de sus seguidores. “Los principios de Mahima parecen haber tenido un efecto ejemplar entre los pans de Angul, quienes al aceptarlos parecen detestar el robo, que es una práctica no rara entre sus hermanos pan hindúes”.³⁰ El administrador de Dhenkanal, en cambio, desestimaba la atracción que ejercía el Svami pues ésta se limitaba “a la gente ignorante e iletrada de las clases bajas de la comunidad hindú”, que, según él, habían sido “inducidos a adoptar la nueva religión por la esperanza del gozo, si la seguían, o por las amenazas de caer en la perdición si no seguían sus preceptos”.³¹ El

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ [Informe] del tehsildar de Angul al comisionado de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 513, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

³¹ [Informe] de Babu Banamali Sing, administrador del Estado de Dhenkanal al superintendente de los mahals tributarios, Orissa, 4 de octubre de 1881, Board of Revenue Document núm. 444, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a. parte, 1880-1884, núm. 40, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1334-1338.

tehsildar de Banki se hizo eco de esta opinión y refiriéndose a los *asritas* comentó: “De hecho, nunca aprendieron o comprendieron lo que fue verdaderamente [la nueva religión], sino que la adoptaron y por su ignorancia tuvieron una fe ciega en ella; fueron engañados por el espectáculo de las cualidades extraordinarias, que tomaron como sobrehumanas y divinas, del Mahima Gosain”.³² A regañadientes y críticamente o con franca admiración, los observadores contemporáneos reconocían la devoción total y decidida que el Gosain despertaba en sus *bbaktas*.

¿Por qué atrajeron a sectores del pueblo de Orissa la oposición a la casta y a la idolatría? Por diversas razones: una es que durante el siglo XIX Orissa fue testigo de una rigidización renovada del sistema de castas; otra que el siglo se inauguró con la llegada del gobierno de la Compañía de Indias Orientales. Además, la intromisión de un gobierno extranjero no ocasionó una ruptura completa con el pasado sino que hubo palpables continuidades con la estructura administrativa establecida por los mogoles y los marathas. Al mismo tiempo, hubo cambios significativos en el énfasis otorgado a la administración del arriendo, y la experimentación constante sobre los modos de evaluarlo y recaudarlo generó incertidumbre y complicaciones, lo cual creó condiciones difíciles para los arrendatarios y los propietarios de la tierra.³³ Dentro de este am-

³² [Informe] de la Oficina Tehsil de Banki al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 441/1, Archivo del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, núm. 131, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1324-1327.

³³ La rebelión Paik de 1817 hizo que por primera vez el gobierno de la Compañía de Indias Orientales notara las fallas en la administración del arriendo. Se abrieron así, en 1918, tres expedientes de averiguación: el de Watson, 4o, juez de la suprema Corte de Cuttack; el de W. Trower, recaudador de Zillah Cuttack y el de W. Ewer, comisionado de Orissa. Todos ellos atribuyeron la rebelión principalmente a las penurias económicas causadas por un sistema defectuoso en la administración del arriendo. Estos problemas —sobrevaloración, una actitud extremadamente estricta al recaudar el arriendo, castigos a los morosos, devaluación de la moneda *cowrie*— fueron examinados por Ewer en su carta a Trower. W. Ewer, comisionado, a W. Trower, Recaudador de Zillah Cuttack, 15 de diciembre de 1818, Board Proceedings núm. 17, Department of Revenue (6 de diciembre de 1817 a 20 de mayo de 1818), Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar. Para una reseña general de la condición económica

plio contexto, los misioneros cristianos pronto siguieron al gobierno colonial de Orissa.³⁴ El modo misionero de propagar el cristianismo se basaba en una crítica incisiva del sistema de castas y un ataque resuelto a Jagannath, la deidad más importante del hinduismo dominante en Orissa, el “meollo de la idolatría”.³⁵

Esto provocó reacciones encontradas. Por un lado, hubo un cuestionamiento de la tradición por parte de un sector de la *intelligentsia* hindú con educación inglesa; por el otro, se incrementó el celo por mantener las normas “tradicionales” de la sociedad. En Orissa —según el informe del censo de Bengala de 1881, “la porción más esencialmente [*sic*] hindú de Bengala”, donde “nueve de cada diez personas son hindúes”—,³⁶ las castas altas empezaron de manera general a reforzar la tradición. Quizá esto dé cuenta de la amplia condena de los orissas que hizo Hunter, quien los describía como:

una raza dominada por los sacerdotes, sometida por los brahmanes y sujeta a todas las influencias paralizantes de la superstición religiosa y de los prejuicios de casta. En ninguna otra parte las antiguas reglas de casta ejercen semejante influencia.³⁷

de Orissa durante la primera fase del gobierno de la Compañía de Indias Orientales, véase M. Mahapatra, “General Economic Condition of Orissa (1803-18)”, *Orissa Historical Research Journal*, vol. 1, núm. 2, pp. 171-177. Un examen detallado de las condiciones socioeconómicas en la Orissa del siglo XIX se halla en K. C. Jena, *Socio-economic Conditions of Orissa in the Nineteenth Century*, Delhi, 1978.

³⁴ La Sociedad de Misioneros Bautistas (Baptist Missionary Society) empezó su labor en Cuttack en 1826.

³⁵ Los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XIX se caracterizaron por la publicación de varios tratados cristianos que criticaban la idolatría y establecían la superioridad de Cristo sobre Jagannath. Véase por ejemplo, Mukunda Dasa, *Jagannath-pariksha*, 2a. ed., Cuttack, 1867; A. Sutton, *Devapuja: The Testimony of the Bible against Idolatry*, 2a. ed., Cuttack, 1874, Vernacular Tracts, India Office Library and Records, Londres.

³⁶ En la región que estaba bajo la administración directa de los británicos —Cuttack, Puri, Balasore, Angul y Banki— los hindúes constituían el 97.40% de la población total, y en los estados tributarios alcanzaban el 74.82%, mientras que los adivasis (designados como “aborígenes”) formaban el 24.72% de la población. A. Bourdillion, *Report on the Census of Bengal 1881*, Calcutta, 1883, p. 76.

³⁷ W. W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, vol. XIX (reimpresión, Delhi, 1976), p. 61.

Una representación semejante plantea problemas evidentes, pero indica la rigidez en aumento de las normas de casta del siglo XIX.

Los cambios en las costumbres del templo de Jagannath en Puri, el recinto del gran señor de Orissa, constituyen un prisma a través del cual se pueden ver estos procesos. A finales de la década de 1870, Hunter, en su *A Statistical Account of Bengal*, señalaba: "El templo de Jagannath, en el que todo credo encontraba asilo y en el que cada clase y secta podía encontrar su propio dios, le cierra ahora sus puertas a la población de casta baja".³⁸ Y continuaba enumerando las castas a las que se les había negado la entrada al santuario interior del templo.³⁹ L.S.S. O'Malley corroboraba la lista en su *Gazetteer*.⁴⁰ La introducción de la discriminación de casta iba, sin duda alguna, en contra del principio básico de universalidad, la razón subyacente del culto a Jagannath según la creencia ampliamente compartida. Esto puso seriamente en entredicho la posición de Jagannath como el señor de todos, altos y bajos. Esta universalidad, que destacaban por igual administradores, eruditos e historiadores, se hace patente en la transformación de la deidad desde sus claros orígenes tribales hasta llegar a la posición de *Bara Thakur*, el gran señor de Orissa. Al encumbrarse, la auspiciosa trinidad de Jagannath, Balabhdra y Su-

³⁸ *Idem*, p. 62.

³⁹ Las castas que tenían prohibida la entrada al templo de Jagannath eran: (i) cristianos, (ii) mahometanos, (iii) razas de los bosques o de las colinas, (iv) bauris, (v) savoras, (vi) panas, (vii) haris (excepto los que se ocupaban de sacar la suciedad), (viii) chamars, (ix) doms y chandalas, (x) chiria maras (cazadores de pájaros), (xi) sials (vinateros), (xii) gokhas (pescadores), (xiii) siulas (pescadores), (xiv) tiyars (pescadores), (xv) nulias (barqueros talengá), (xvi) patras (costureros de casta baja), (xvii) kandas (serenos de aldea), (xviii) prostitutas comunes, (xix) personas que habían estado en la cárcel pero que tenían derecho a expiación, (xx) lavaderos y (xxi) alfareros. A estas dos últimas castas se les permitía entrar al atrio del templo. W. W. Hunter, *A Statistical Account of Bengal*, vol. XIX (reimpresión, Delhi, 1976), p. 62.

⁴⁰ L. S. S. O'Malley, *Bengal District Gazetteer: Puri*, Alipore, 1908. La lista se revisó con base en la información suministrada por el administrador del templo de Jagannath e incluida en la edición revisada del *Gazetteer* de O'Malley. P. T. Mansfield, *Bihar and Orissa District Gazetteer: Puri* (1929), pp. 106-107. En la lista revisada hay un cambio: a los judíos se les menciona junto con los cristianos. El *Gazetteer* también señalaba que las distinciones de casta a veces incluso se seguían al compartir el *mabaprasad*.

bhadra asimiló e incorporó las principales tendencias religiosas que se habían arraigado en Orissa. Jagannath es al mismo tiempo un *savara-devata* y Buddha-Jagannath, la novena encarnación de Vishnu: un símbolo de apertura y sincretismo.

No podemos más que poner de relieve la importancia de Jagannath; éste es el eje alrededor del cual giran las construcciones de la identidad cultural de Orissa. La compenetración del ritual y la política contribuyó a fortalecer el culto a Jagannath, quién llegó a ser *rashtra-devata* durante las dinastías Ganga y Suryavamsa, cuyos reyes proclamaron que gobernaban Orissa como los *rautta* (virreyes)⁴¹ o *sevaka* (sirvientes)⁴² de Jagannath. No es sólo que la voluntad de Jagannath fundamentara su recaudación de impuestos, sino que los gobernantes suryavamsa declararon que oponerse a ellos significaba cometer *droha*, rebelión, en contra del gran señor.⁴³ Los rivales políticos del trono y los súbditos descontentos no eran los únicos blancos de esta declaración, también estaban en la mira los sacerdotes de Puri, cuya posición había sido fortalecida mediante la aceptación de la supremacía de Jagannath por los gobernantes de Orissa. A medida que la autoridad central se debilitaba y que el control político se concentraba en la región Khurda, los gobernantes se acogían a Jagannath con mayor celo, pues les ayudaba a mantener su superioridad simbólica sobre los reyes de los garhjats.⁴⁴ La estrategia funcionó. Durante el siglo XVI,

⁴¹ El uso del término fue iniciado por Anangabhima III en 1230 d. C., en cuyo régimen Jagannath se convirtió en la deidad del Estado. Los gobernantes Ganga que le sucedieron le dieron grados variables de importancia a la "ideología delegada". H. Kulke, "Jagannath as the state deity under the Gajapatis of Orissa", en A. Eschmann, H. Kulke y G. C. Tripathi (comps.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi, 1986, pp. 200-202; H. Kulke, "Ksatriyaisation and social change", en S. D. Pillai (comp.), *Aspects of Changing India: Studies in Honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, 1978, p. 402.

⁴² *Ibid.* El término *sevaka* fue usado por los gobernantes suryavamsa (1435-1540).

⁴³ *Ibid.* Fue el primer rey suryavamsa, Kapilendra, un usurpador, quien se autodenominó elegido de Jagannath y recalzó que oponérsele era cometer *droha* contra el señor.

⁴⁴ Kulke, "Ksatriyaisation and social change", pp. 398-409. Marglin presume que el argumento de Kulke de que la religión se usaba para sostener a un soberano débil significaba que "el poder real divinizado no era parte integrante de la antigua ideología hindú del poder real, sino una innovación relativamente reciente. Ella sostiene que los

los mogoles reconocieron a los rajás khurdas como los sucesores de la última dinastía hindú en el sur de Orissa. Los gobernantes garhjats continuaron reconociendo —aunque sólo nominalmente— la elevada posición de los rajás khurdas. Estas percepciones y prácticas se mantuvieron durante la época de los marathas, aunque para entonces estos reyes quedaron reducidos a poco más que gobernantes de Puri. Bajo el gobierno de la Compañía de Indias Orientales, que comenzó a fines de 1803, los territorios de Mukunda Deva II fueron tomados tras una rebelión contra los británicos. Al mismo tiempo, un Decreto de 1809 le cedió la superintendencia del templo de Jagannath a la dinastía khurda. A estos rajás, una vez más, se les dio una posición preeminente en la jerarquía de los rajás feudatarios de Orissa. Ni siquiera Company Bahadur (Compañía de Indias Orientales), como se ha planteado recientemente, osó desafiar la autoridad de la divina trinidad. Los nuevos gobernantes se dedicaron a la administración del templo en la primera fase de su ocupación, porque “querían tener el sello de aprobación del ídolo de Jagannath sobre su gobierno en Orissa”.⁴⁵

La estrecha asociación de la realeza con la introducción de la discriminación de casta en los usos del templo de Puri, hizo que durante el siglo XIX Jagannath apareciera como un señor exclusivo y distante, un monopolio de los brahmanes y de los gobernantes. Se había apartado mucho de sus primeros devotos y había llegado a identificarse con quienes detentaban el poder y la autoridad. La creencia en esta deidad central como el protector de sus devotos se tambaleó aún más por una catás-

reyes hindúes siempre han sido considerados como la encarnación del poder divino. La participación mayor de los rajás de Orissa en los rituales del templo fue un nuevo desarrollo relacionado con la pérdida de territorio y de poder político. No implicaba necesariamente una redefinición del concepto de poder real”. F. A. Marglin, *Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri* (Delhi, 1985), p. 126. Sin embargo, no hay certeza de que el profesor Kulke use su material para establecer el origen reciente del carácter divino del poder real. El punto central de su argumento parece ser el uso de la religión con fines de explotación.

⁴⁵ Katherine Prior, “The administration of Hinduism in north India, 1780-1900”, tesis doctoral en original, Cambridge University, 1990, p. 76.

trofe: la gran hambruna de 1866. La hambruna —consecuencia de problemas ocasionados por el hombre y por desastres naturales— aparte de acabar con un tercio de la población de la provincia, produjo una situación de crisis e incertidumbre. Las desgracias surgidas por la escasez que enfrentaban los pobres, se vieron exacerbadas por la preocupación de las castas altas sobre las normas de casta.

La casta que peligraba puso el grito en el cielo cuando el gobierno colonial empezó a repartir arroz cocido de los *chatras* (casas de socorro) y excluyó a los *chatrakehriyas* (gente que había comido en los *chatras*).⁴⁶ Fue ésta una época de estrés, un periodo de tirantez, un tiempo de reacciones encontradas.

La situación era un poco diferente en los estados tributarios, que eran internamente autónomos bajo los mogoles y los marathas, y que quedaban bajo el gobierno de la Compañía de Indias Orientales y del imperio.⁴⁷ Estos estados no estaban pla-

⁴⁶ Las indagatorias de los comisionados de la hambruna dan testimonio del furor que causó el hecho de que se sirviera arroz cocido proveniente de las casas de socorro. Los comisionados consideraron necesario averiguar si la comida la preparaban realmente cocineros brahmanes. *Report of the Commissioners Appointed to Enquire into the Famine in Bengal and Orissa in 1866*, vol. I (Cuttack, 1867), p. 222. Además, varios números del *Utkal Deepika* de 1867-1868 informaron de los esfuerzos hechos por la *intelligentsia* hindú para regresar al seno del hinduismo, mediante *prayascitta*, a aquellos que habían quedado fuera de la casta durante la hambruna. Una recopilación de estos informes se halla en S. Patnaik, *Sambadpatraru Odisara Katha* (Cuttack, 1972) y en S. Patnaik, "Orissa in 1867", *Orissa Historical Research Journal*, vol. X, núm. 3, pp. 61-73; véase también S. Patnaik, "Orissa en 1868", *Orissa Historical Research Journal*, vol. X, núm. 4, pp. 44-58.

⁴⁷ Se celebraron acuerdos de firma de tratados con catorce jefes hill, en noviembre de 1803: Narsingpur, Tigiria, Dhenkanal, Ranpur, Baramba, Khandpara, Nayagarh, Talcher, Daspalla, Athgarh, Nilgiri, Hindol, Banki y Angul. Poco después, Mayurbhanj, Keonjhar y Baud participaron en las negociaciones de los tratados con la Compañía de Indias Orientales. Éstos constituyeron los mahals tributarios de Orissa, Banki y Angul fueron puestos después bajo administración directa. C. V. Aitchison (comp.), *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries*, vol. I (Calcutta, 1892), p. 117; L. E. B. Cobden Ramsay, *Bengal Gazetteers XXI: Feudatory States of Orissa* (Calcutta, 1910), microficha, Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi, p. 24. En 1817, el grupo de estados Sambalpur (el cual incluía el distrito de Sambalpur) pasó a formar parte de los garhjats de Orissa. En 1894, al morir el gobernante sin heredero, el distrito fue anexado como un bien mostrenco y lo administró el gobierno de Bengala hasta 1862, cuando fue transferido a las Provincias Centrales. Fue devuelto a Orissa en 1905. F. Dewar, *Report on the Land Revenue Settlement of the Sambalpur District 1906* (Patna, 1920), pp. 6-7.

gados de los problemas relativos a las regulaciones temporales del arriendo y a la rigurosa recaudación de las ventas que caracterizaron a los distritos bajo la administración colonial directa. El sistema de arriendo de la tierra, común a casi todos los estados, era “sencillo”.⁴⁸ El Estado se reservaba la propiedad de la tierra, y el cultivador real disfrutaba de los derechos de ocupación siempre y cuando pagara un arriendo. El subarriendo era prácticamente desconocido y la venta y traspaso de tierras era ilegal. Sin embargo, había varias fincas grandes y *gaontias* (caciques de pueblo) que disfrutaban de privilegios especiales como recaudadores del arriendo. Los informes administrativos anuales de los mahals tributarios, escritos en la década de 1860, declaraban por lo general que las condiciones eran pacíficas y satisfactorias y que estos estados no habían sido tan golpeados por la hambruna como los distritos.

Los informes administrativos anuales, no obstante, mostraban una imagen parcial e ignoraban por completo la inconformidad tan extendida entre los súbditos, en particular entre la población tribal, que afloró en una serie de rebeliones en los estados feudatarios durante el siglo XIX.⁴⁹ Los súbditos de los garhjats cargaban el peso de ciertas prácticas perjudiciales, pues tenían que hacer *bethi* (trabajo forzado con paga) y *begar* (trabajo forzado sin paga), cavando canales, construyendo caminos, cargando equipaje y cubriendo los techos de paja. Además le proporcionaban servicio doméstico a los jefes y proveían de comida y otras provisiones (*rasad*) a ellos y a sus funcionarios cuando iban de gira.⁵⁰ Las ceremonias especiales

⁴⁸ L. E. B. Cobden-Ramsay, *Bengal Gazetteers XXI: Feudatory States of Orissa*, p. 89.

⁴⁹ Para examinar los levantamientos en Orissa durante el siglo XIX, véase P. K. Mishra, “Political unrest in Orissa in the nineteenth century”, tesis doctoral, Universidad de Utkal, 1980. Mishra da cuenta de los siguientes levantamientos: Khurda en 1817-1824; Ghumsar en 1837-1856; Kand en 1837-1856; Sambalpur en 1857-1864; Keonjhar en 1867-1868 y 1891-1993; y Nayagarh en 1849-1852 y 1893-1894. También hay una discusión acerca de la situación tan perturbada de los garhjats durante la segunda mitad del siglo XIX en Senapati, “Democratic movements in the feudatory states of Orissa (1905-48)”, tesis doctoral en original, Universidad de Utkal, 1984.

⁵⁰ De la descripción del levantamiento de Keonjhar de 1891, en Fakirmohan Senapati, *Atmacarit* (trad. [al inglés] por Maitree Sukla, Delhi, 1977), pp. 224-255, resulta evidente que el *bethi* y el *rasad* eran prácticas comunes, y que el trabajo forzado causó un tal descontento que llevó incluso a la rebelión. Un informe oficial sobre uno

exigían más recaudaciones. El endeudamiento rural era común y los casos de *goti* (esclavitud por deudas) no eran desconocidos.

Varias medidas adoptadas por el gobierno colonial agravaron los problemas de los súbditos de estos estados. Aunque los británicos no interferían activamente en los asuntos internos de los estados tributarios, su gobierno inició un proceso de integración de los garhjats a la región continental de Orissa. El superintendente de los mahals tributarios y el Agente Político animaron a los jefes a realizar operaciones de medición y reparto de tierras. Los amos coloniales y los intelectuales de Orissa se preocuparon por la condición "atrasada" de la población de los garhjats,⁵¹ y si bien establecieron unas cuantas escuelas para impartir una educación formal a las masas "iletradas", los entusiastas funcionarios británicos llevaron a cabo varias campañas intensivas en contra de las "bárbaras" costumbres hindúes y tribales.⁵² Estos esfuerzos perturbaron el ritmo de vida de la población garhjat, compuesta principalmente por tribales y castas bajas.

Una supervisión muy estrecha bajo el nuevo sistema de gobierno redujo las disputas acerca de los límites y las guerras de sucesión entre los jefes feudatarios. La paz interna y un sistema rigurosamente controlado del orden público liberó a

de los estados feudatarios describe el *bethi* como la "peor característica de la administración del arriendo", *Final Report on the Land Revenue Settlement of the Patna State 1937*, p. 21.

⁵¹ Todos los diarios y semanarios importantes de Orissa que fueron publicados desde la década de 1860 —*Utkal Deepika*, *Sambalpur Hitaisini*, *Utkal Putra*—, comentaban la deplorable condición de los garhjats y le exigían al gobierno y a las clases educadas Orissa que tomaran la iniciativa para mejorar la suerte de la población de los garhjats. Una selección representativa de estos artículos puede verse en S. Patnaik (comp.), *Sambadpatravu Orissa Katha*; G. C. Mishra (comp.), *Sambadpatravu Unabingsa Satabdir Orissa* (Cuttack, 1972).

⁵² En su minuta del 23 de enero de 1847 sobre los mahals tributarios, A. J. Moffat Mill, comisionado de Cuttack, declaró: "No he escatimado esfuerzos para poner fin al atroz sistema del suttee y de los sacrificios meriah. Las reglas respecto de lo primero han sido notificadas a los rajás por separado, y la notificación se repitió al recibir el despacho de la Honorable Corte de Directores, con fecha del 29 de septiembre de 1841, el cual estipula su abolición". *Selections from the Records of the Bengal Government, No III, Papers on the Settlement of Cuttack and on the State of the Tributary Mahals* (Calcutta, 1851).

los jefes de su dependencia de redes de apoyo subordinadas. La proyección de una elevada autoimagen hacia el mundo exterior se convirtió en su principal preocupación: los jefes acompañaron sus usos y costumbres a un constructo emergente dominante de realeza y poder real.⁵³ Los rajás khurda se volvieron su modelo y los jefes buscaron apropiarse de Jagannath con el fin de aumentar el poder y la dignidad reales.⁵⁴ Al mismo tiempo, también el siglo XIX fue testigo del deterioro de las relaciones entre el rajá de Puri y los jefes feudatarios. El rajá de Puri, desprovisto de su reino, se aferró con gran fervor a cualquier apariencia de autoridad simbólica que todavía le quedara. El maltrato de los jefes de los garhjat resultaba un ejercicio de poder, y también se les negaron los favores especiales que habían recibido en el pasado.⁵⁵ Los gobernantes garhjat, por su parte, no estaban preparados para aceptar su posición de subordinación teórica. Jagannath era su señor tanto como del rajá de Puri. Así, a mediados del siglo XIX se produjo un auge en la construcción de edificaciones grandiosas en los estados feudatarios: los palacios reales y los templos de Jagannath ostentaban los atributos y las autoridades reales.⁵⁶

Una vez más, Jagannath proporcionó la sanción divina-ritual de la explotación. Los rajás aumentaron la carga de im-

⁵³ Para un detallado y perceptivo análisis de este tema véase Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987.

⁵⁴ H. Kulke, "Ksatriyaisation and social change". Hasta el siglo XVI, los gobernantes suryavamsa tuvieron el monopolio del culto al gran señor y no permitieron que se construyeran templos dedicados a Jagannath fuera de Puri y Cuttack. El colapso de su poder central en el siglo XVI propició la expansión del culto hacia otras áreas, pero en los garhjat la deidad cayó en el olvido. Los súbditos persistieron en su culto a dioses ancestrales y *grama devatas* (deidades de aldea); los jefes también acataban estas creencias y costumbres, incluso cuando mostraban respeto hacia el dios central mediante viajes ocasionales a Puri, donde recibían un tratamiento especial del rajá khurda.

⁵⁵ El recaudador y otros funcionarios coloniales recibieron reclamos por parte de los gobernantes de varios estados feudatarios respecto del "irrespetuoso trato" que recibían de Mukunda Deva II. H. Kulke, "Juggernaut' under British supremacy and the resurgence of the Khurda rajas as 'Rajas of Khurda'", en A. Eschmann, H. Kulke y G. C. Tripathi (comps.), *The Cult of Jagannath*, pp. 350-351.

⁵⁶ Herman Kulke, en una comunicación personal hecha en marzo de 1993, dijo que los templos de Jagannath en la mayor parte de los estados feudatarios se construyeron entre las décadas de 1860 y 1890.

puestos y exigieron el *bethi* de los súbditos para la construcción de los templos. Aun más importante fue que empezaron a hacerse enormes donaciones de tierras a estos templos y a los sacerdotes y a otros brahmanes, por lo que aumentó la usurpación de las tierras de las tribus. El informe sobre la regulación de la renta de la tierra de Sambalpur hacía mención de la excesiva enajenación de tierras a favor de los sacerdotes, templos y partidarios de los gobernantes, a partir de la década de 1820.⁵⁷ La gaceta distrital de Sambalpur hizo una afirmación inequívoca y categórica: “Quedan pocas dudas de que el poder de los propietarios aborígenes de la tierra ha sido gradualmente quebrantado”.⁵⁸ Esto también era verdad en otros estados, en particular en Dhenkanal, donde un “gran porcentaje de la población brahmánica, en comparación con los otros estados garhjat” era considerado:

el hecho de que varios jefes anteriores, y más en particular el maharaja Bhramarbar Bhagirathi Mahendra Bahadur, un gobernante ilustrado y amante de la literatura sánscrita, cedieron extensas tierras *lakhiraj* (libres de arriendo) a eruditos brahmanes y los estimularon a asentarse en el estado con vistas a elevar el nivel de moral pública.⁵⁹

El señor Jagannath, los gobernantes y los brahmanes trabajaron juntos para consolidar y fortalecer la servidumbre y la opresión. Sin duda alguna, era un tiempo de desórdenes.

Con este telón de fondo, el Mahima Svami lanzó su iniciativa.⁶⁰ El éxito del Mahima Dharma residía en la manera en

⁵⁷ F. Dewar, *Report on the Land Revenue Settlement of the Sambalpur District 1906* (Patna, 1920), p. 7.

⁵⁸ L. S. S. O'Malley, *Bengal District Gazetteer: Sambalpur* (1909), p. 65.

⁵⁹ L. E. B. Cobden-Ramsay, *Bengal Gazetteers XXI: Feudatory States of Orissa*, p. 166.

⁶⁰ Las condiciones perturbadas de la Orissa del siglo XIX motivaron varias iniciativas. Ya mencionamos las diversas acciones de resistencia de campesinos y tribales durante este periodo. De la misma manera, en la primera mitad del siglo, Sundar Das, un habitante de Kujibur en Athgarh, reunió una gran cantidad de seguidores con su prédica del monoteísmo y su crítica de las costumbres del hinduismo dominante. Sin embargo, su iniciativa se desinfló cuando sus discípulos se convirtieron *en masse* al cristianismo, indicando así el aparente triunfo del celo proselitista de los misioneros bautistas. La historia de este éxito obtuvo mucha publicidad en los diarios publicados por los misioneros. Véase, por ejemplo, *The Calcutta Christian*

que extrajo elementos de diversas tradiciones, se apropió de ellos y los situó en un contexto fresco, que los investía de nuevos significados. Las tradiciones de *bhakti* (devoción) a un dios sin forma habían sido cosa corriente en Orissa desde el tiempo de los yoguis nath y habían pasado por diversas etapas hasta alcanzar su culminación en los *panchasakhas*, los cinco místicos medievales, que adoraban a Krishna-Jagannath en su forma absoluta como *nirakar* (sin forma). Los preceptos de Mahima Svami simultáneamente dieron al traste con la adoración de los ídolos y convirtieron la compleja abstracción de un Supremo indescriptible e incomprensible en un dios personal accesible para todos. Una vida de simplicidad, austeridad y humildad, honesta y sincera, la prescindencia de los rituales y de toda forma de ostentación, y una devoción total era todo lo que se requería para ganarse la misericordia del hacedor del universo, para tenerlo como *sakha* (amigo) y *asray* (refugio).

Los discípulos de Mahima Svami inculcan la autonegación y la entrega a dios como las fuentes de la salvación: no aspiran a la grandeza o a los placeres mundanos; la humildad extrema es una de sus características. No tienen una forma prescrita de adoración, salvo alabar a dios y orar por su misericordia. Vuelven sus rostros hacia el sol cuando éste se levanta y se oculta, y se postran siete y cinco veces ante Alekh. Creen en la existencia de las deidades hindúes pero no las obedecen, afirmando que no es necesario obedecer al sirviente sino sólo al amo.⁶¹

En efecto, el desprecio de los iconos y símbolos de los dioses y diosas hindúes era evidente: los seguidores de Alekh no tocaban la planta *tulsi*, un símbolo de Vishnu; también

Observer (sin fuente), vol. X, núm. 120 (según el calendario juliano), vol. XVIII, núm. 216, diciembre de 1849, pp. 540-542. Las informaciones acerca de la misión de Orissa publicadas en varios periódicos durante el siglo XIX han sido recopiladas por S. Chatterjee, manuscrito mecanografiado, Biblioteca Carey, Serampore. B. B. Mishra, sin embargo, afirma que Sundar Das finalmente se volvió "un seguidor del culto a Alekh fundado por Mahima Swami". Esto no está confirmado por los hechos. B. B. Mishra, "Rise and Growth of the Mahima Cult", p. 7.

⁶¹ [Informe] de A. Smith, comisionado de Orissa, al Secretario, Departamento Judicial, 1 de noviembre de 1881, Board of Revenue Document núm. 445/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; "The sect of Hindu dissenters", *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1882, pp. 5-6.

desistieron de comer el *mahaprasad* de Jagannath, la comida santificada del gran señor. Como corolario, a los brahmanes especialistas de lo sagrado se les negaba cualquier participación en los rituales del ciclo vital dentro de la Mahima Dharma. Por último, los miembros de la secta elaboraron su propia lectura de los textos más importantes del hinduismo y los *malikas*, textos apócrifos enraizados en una matriz oral, fueron reelaborados de forma que establecieran a Mahima Svami como la encarnación de Alekh; además, una lectura diferencial de los textos canónicos iba de la mano con la creación de las escrituras Mahima Dharmi. Los preceptos y prácticas de la Mahima Dharma rebatían el poder de los rajás, de los brahmanes y de las deidades. El desafío a la autoridad y jerarquía iba aparejado con los medios para adquirir dignidad. El Mahima Dharma ayudó a forjar una nueva identidad para sus numerosos miembros de casta baja y para los intocables, que eran una gran parte de la población garhjat.⁶²

Mahima Svami alcanzó un grado notable de éxito durante su vida. Hemos señalado que sus seguidores llegaron a verlo como una encarnación del absoluto del que él hablaba: "Cada vez que llegaba a un *tungi* sus pies eran lavados por sus seguidores y asritas con *saptamruta*, una mezcla de leche, requesón, azúcar, miel, polvo de sándalo y alcanfor —que difiere del *panchamruta* de los hindúes porque se añade alcanfor y sándalo— la cual solían beber como algo sagrado para su salvación".⁶³ Igualmente, una serie de pasos que tomó Mahima Svami sirvieron para extender las dimensiones contestatarias de la Mahima Dharma. Al alimentar a gran cantidad de gente en épocas de hambruna y escasez, el Svami quizá llegó a rivalizar con la autoridad del Estado y del rey, cuyo deber era velar por el bienestar de los súbditos. Además, el acto de Svami era en sí diferente de las medidas de socorro proporcionadas por el go-

⁶² Estos temas se examinan con detalle en Benerjee, "Religion and Society", pp. 41-48.

⁶³ [Informe] del tehsildar de Angul al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, núm. 513, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1328-1333.

bierno colonial: él no sólo daba comida sino que curaba los cuerpos y las mentes al predicar el mensaje de la Mahima Dharma. Por último, Mahima Svami le ofrecía al rajá de Dhenkanal los obsequios que le daban sus discípulos.⁶⁴ Tal acto del gurú sustentaba el principio del desapego personal e interrogaba a la autoridad del rey. Se produjo una inversión de papeles entre el patrón y aquel que recibía la donación: el rey, quien era tradicionalmente el patrón, fue relegado al papel de receptor por el renunciante.⁶⁵

La secta sufrió un revés tras la muerte de Mahima Svami en 1876. En efecto, los informes de los funcionarios subrayan que la muerte del fundador produjo una crisis dentro de la Mahima Dharma: la creencia en la divinidad del fundador era tan grande que su muerte conmocionó a sus seguidores. Muchos discípulos laicos regresaron al hinduismo,⁶⁶ mientras que quienes se mantuvieron dentro de la Mahima Dharma se quedaron sin un dirigente reconocido.⁶⁷ Éstos, sin embargo, no “aceptaban el fallecimiento del ‘Mahima Svami’ y decían que éste había desaparecido y que en cualquier momento podía llegar a

⁶⁴ [Informe] del comisionado de Orissa al Secretario de Gobierno, Departamento Judicial, 10 de noviembre de 1881, Board of Revenue Document núm. 445/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar: “The sect of Hindu dissenters”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1882, p. 3.

⁶⁵ Para un estudio de la transmisión del mal agüero del patrón al cliente, asociado al *dana* (regalo), véase Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village* (Chicago y Londres, 1988); J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Delhi, 1985), pp. 26-44.

⁶⁶ Tanto el tehsildar de Banki como el de Angul declararon en sus informes de 1881 que la religión “Kumbhipatia” languidecía en sus regiones. No obstante, señalaban que la fe cobraba fuerza en Sambalpur. Carta de la Oficina tehsil de Banki al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 6 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 441/1; del tehsildar de Angul al comisionado de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar.

⁶⁷ “Se dice que Narsingh Das es el principio [*sic*] seguidor de Mahima Svami, quien actualmente vive en Dhenkanal. Pero no se ve que tenga alguna superioridad sobre otros *kumbhipatias*, que se respetan igualmente unos a otros y son respetados por los asritas. De hecho, los seguidores de Mahima parecen no tener un dirigente tras la muerte de Mahima Svami.” [Informe] del tehsildar de Angul al comisionado de Orissa, Cuttack, 12 de agosto de 1881, Board of Revenue Document núm. 443, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar.

ellos como su salvador".⁶⁸ Sambalpur emergió como el nuevo centro de la fe donde los poemas de Bhima Bhoi (un poeta tribal ciego) cantaban las alabanzas del gurú y proclamaban la superioridad del *dharma*. En ese momento, un suceso dramático se constituyó en símbolo del esfuerzo de discípulos laicos marginales por enfrentar la desaparición de Mahima Svami e ilustró una de las diversas maneras como los *bhaktas* habían interpretado las enseñanzas de Mahima Svami y se habían apropiado de ellas.

Deidades y profanación: el ataque a Jagannath

Durante las últimas dos semanas ha circulado el rumor de que un grupo de hombres y mujeres entró por la fuerza al templo de Jagannath en Puri, con una olla de arroz. Sucedió cuando la *bhog* [comida] de Jagannath se estaba sirviendo. Los hombres y mujeres se negaron a escuchar a los porteros e intentaron acercarse al ídolo de Jagannath. Se produjo una pelea entre los porteros y los atacantes en la que uno de los miembros del grupo murió allí mismo. Los otros tiraron arroz cocido por todo el lugar, profanaron la *bhog* de Jagannath, amenazaron con quemar a Jagannath y se fueron del lugar. En pocos momentos se cometió un crimen muy serio, pero hasta ahora no ha habido noticias del arresto o el juicio de los culpables. Si hay algo de verdad en este rumor, Jagannath se encuentra en serio peligro. Sorprende que no se hayan tomado medidas serias para proteger a Jagannath.⁶⁹

Las declaraciones del *Utkal Deepika* se hacían eco de los sentimientos de todos los devotos de Jagannath. Realmente el rumor era inquietante. Un grupito de hombres y mujeres humildes, sin educación, se había atrevido a amenazar la santidad del poderoso Bara Thakur de Orissa. ¿Cómo iban a responder los "jagannats" a este acto de audacia extrema? El diario del 16 de marzo de 1881 daba en sus páginas un informe detallado del escandaloso incidente.

El martes 1 de marzo de 1881, como a las dos de la tarde, un grupo de dieciséis hombres y mujeres desnudos trató de entrar al templo de

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ *Utkal Deepika*, vol. 16, núm. 11, 12 de marzo de 1881.

Jagannath, en Puri, con una olla de arroz cocido. Cuando el portero y los guardianes del templo trataron de impedir que entraran al templo cerrando el portón del león, el grupo dejó la olla de arroz cerca de la columna Garura, empujó el portón hasta abrirlo, rompió la puerta del *bboga-mandap*, y se dirigió hacia el portón de Jai-bijai. El portero cerró el portón Jai-bijai así como la puerta sur del templo. El grupo fracasó en su intento por llegar al trono de Jagannath. De alguna manera, los guardianes del templo y los peregrinos lograron sacarlos. Los hombres y mujeres estaban desnudos y parecían estar borrachos. Nunca habían estado dentro del templo. Cuando se les repelió hacia el *bboga-mandap*, su dirigente, Dasaram, quien había hecho grandes esfuerzos por forzar la puerta del templo cayó sobre el piso de piedra cerca del templo de Agniswar Mahadev y perdió el conocimiento. Sus amigos lo llevaron cargando hasta la columna Garura, y le dieron de comer arroz. Al cabo de una hora el hombre murió. La policía llegó y envió su cuerpo a un doctor. El doctor diagnosticó que su muerte no había sido causada por golpes.⁷⁰

El gobierno colonial también ordenó que se investigara el incidente. Varios funcionarios elaboraron informes detallados sobre el grupo, sus creencias y costumbres, y sobre este acto en particular. El magistrado de Puri incorporó la información proporcionada por varios informes al relato del incidente y se los envió al gobernador general de Bengala.⁷¹ Enumero, o más bien parafraseo, el relato de un testigo presencial —un portero del templo que estaba en servicio en el portón del león en el momento del incidente— cuyo testimonio entró en el informe del magistrado. Cerca de veinte hombres y mujeres desnudos llegaron al templo gritando “Alekh, Alekh”. Traían una olla de arroz cocido y por el estado de sus manos era evidente que acababan de comer. Estaban a punto de entrar al templo cuando el portero cerró el portón, el que sin embargo lograron abrir. El grupo entró seguido por alrededor de doscientos peregrinos. Un miembro del grupo aún sostenía la olla de arroz.

⁷⁰ *Utkal Deepika*, vol. 16, núm. 13, 16 de marzo de 1881.

⁷¹ Carta de J. S. Armstrong, magistrado de Pooree al comisionado de la División de Orissa, Cuttack, 15 de marzo de 1881, Board of Revenue Document núm. 438/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, núm. 224, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1308-1317.

La dejó afuera sólo después de que el portero objetara firmemente [que la metieran]. Entonces echaron abajo la puerta del *bhoga-mandap*, un cuarto donde se guardan las ofrendas a Jagannath. En ese momento el cuarto estaba vacío. Los hombres y mujeres se movieron hacia el gran vestíbulo frente a la capilla. Para entonces la multitud de espectadores se había duplicado. Al encontrar cerrada la puerta Jai-bijai el grupo salió hacia el atrio y corrió de aquí para allá, como hombres y mujeres enloquecidos, para encontrar otra entrada. Al querer entrar a empujones, uno de ellos cayó sobre el piso de piedra. Dos o tres más lo cargaron y lo ayudaron a salir del templo. El superintendente asistente de Policía de Puri llegó “prontamente al lugar de los hechos” y arrestó a siete hombres y a una mujer. Los demás huyeron, fueron perseguidos y arrestados. El hombre que había caído, murió. Los detenidos tenían “inclinaciones lunáticas” y hablaban de una “banda de fanáticos” que venía por la carretera de Cuttack, para quemar a Jagannath. Se envió una patrulla de policía y se arrestó a seis hombres y a once mujeres que tenían once niños pequeños consigo. Este grupo era parte de la “banda”, más grande. Una vez más reiteraron la necesidad de quemar a Jagannath.⁷² Todos los arrestados, hombres y mujeres, fueron llevados a juicio ante Kamal Nath Ghosh, magistrado delegado de Puri. Este sentenció a los miembros del primer grupo a tres meses de rigurosa prisión. De los miembros del segundo grupo, cuatro hombres fueron condenados a siete días de rigurosa prisión y los demás fueron absueltos.⁷³

El ataque al templo causó consternación en las altas esferas de la sociedad de Orissa. Sus versiones del incidente mostraban una visión prejuiciada. El *Utkal Deepika* condenó a los atacantes calificándolos de “mlechhas extremistas” que no se

⁷² [Informe] del superintendente asistente de policía encargado del Distrito de Poore al magistrado de Poore, 11 de marzo de 1881, Board of Revenue Document núm. 438/2, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, núm. 175, Record Room, Board of Revenue, Cuttack.

⁷³ Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, Record Room of the Board of Revenue, Cuttack, pp. 1312-1315.

bañaban ni se limpiaban después de defecar. Aún no estaba claro cómo y por qué se habían acogido con tanto fervor a su fe, cuál era la naturaleza de su gurú o incluso sus orígenes sociales. Sin embargo, se podía adivinar con facilidad que pertenecían a alguna “tribu salvaje e incivilizada como la de los santhals” y que habían sucumbido al conjuro de un hombre astuto que los engañaba haciéndose pasar por su gurú.⁷⁴

Este sesgo, en menor grado, se manifestó durante el juicio al grupo. El magistrado delegado visitó el templo para evaluar el daño, llamó a declarar a testigos para que dieran detalles del ataque, llevó a cabo indagatorias acerca de las circunstancias que culminaron en la muerte de Dasarán, el cabecilla, y examinó el informe *post mortem* del cirujano de la policía antes de pronunciar la sentencia. Al mismo tiempo, su cuento era un poquito tendencioso, y estaba marcado por la disposición a creerle prontamente a los testigos. Había huellas de heridas en el cuerpo del finado y en los de otros miembros del primer grupo: el superintendente de la policía declaró que éstas eran producto de los *ratans* (cachiporras) usados por los “guardianes” del templo; ninguno de los testigos admitió que los porteros hubieran usado cachiporras en algún momento de la trifulca. El cirujano civil que examinó a Dasarán declaró que el “shock” causado por una caída sobre el estómago lleno habría sido la razón de su muerte.⁷⁵ Las huellas de las heridas no fueron tomadas en serio y no se investigaron las condiciones exactas en las que se produjo la caída. La muerte se consideró accidental, de manera que los “guardianes” del templo y los peregrinos que participaron activamente en el “zafarrancho” escaparon sin ninguna responsabilidad. La sentencia que se dio al grupo de atacantes expresaba abiertamente los sentimientos del magistrado delegado:

La evidencia dada por los testigos prueba que los acusados echaron abajo la puerta y entraron al gran vestíbulo del templo. Bajo estas circunstancias, los acusados son culpables de disturbio, lo que está

⁷⁴ *Utkal Deepika*, 16 de marzo de 1881, XVIa parte, núm. 13.

⁷⁵ Declaración de B. B. Gupta, cirujano civil, Board of Revenue Document núm. 438/8, Archivo del Estado de Orissa, Bhubaneswar.

sancionado según lo dispuesto en la Sección 147 del Código Penal Indio. También son culpables de invasión de un lugar de culto, lo que está sancionado según lo dispuesto en la Sección 297 del mismo Código, ya que aunque pudieran no haber tenido la intención de herir los sentimientos religiosos de nadie, no podían dejar de saber que al sacar la imagen de Jagannath, era probable que el sentimiento de sus adoradores fuera herido. Además, la gente de casta baja y la gente bárbara que no tiene distinción de casta como los acusados, no tiene permiso para entrar al templo de Jagannath.⁷⁶

Esta última afirmación determinó el destino de la “gente bárbara”: su entrada al espacio sagrado del templo era en sí una violación, y desde el principio de la acción se merecía el castigo.

La acción en cuestión era particularmente significativa. Su rasgo más impactante era el contraste radical entre los opositores. El tono de desprecio de los informes, el comentario de todos los observadores de que los atacantes iban apenas vestidos y que eran “incivilizados”, subrayaban la bajeza del pequeño grupo de mahima dharmis, quienes también eran muy pobres. En la sentencia que le impuso a la segunda “banda de fanáticos”, el magistrado delegado declaró que absolvía a la mayoría de los miembros del grupo porque eran “mendigos”, como cientos más que se hacían en las calles de Puri.⁷⁷ No podía haber un pronunciamiento más enfático acerca de la anonimidad de los mahima dharmis. Un grupo de oscuros hombres y mujeres marginales de Sambalpur lanzó un abierto desafío a la deidad central del hinduismo dominante en India oriental, el *rashtra devata* de Orissa durante siglos. Al hacerlo estuvieron muy cerca de destruir el eje de la identidad cultural de Orissa. El ataque fue una expresión contra la exclusividad,

⁷⁶ Sentencia del magistrado delegado de Puri sobre el pleito entre Jagna Singh, acusador, contra Dhani, Situ, Bhagat, Moyram, Mallik, Bhanor, Dina, Hari, Mosad, Badhan, Thara, Bundah, Seekuara, Parbati y Reuti, acusados. Board of Revenue Document núm. 438/5, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, p. 1314.

⁷⁷ Board of Revenue Document núm. 438/7, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, p. 1315.

la dominación y el poder con los que se habría llegado a asociar a Jagannath y un desenmascaramiento del mito de la universalidad del Bara Thakur, el gran señor de Orissa. Su imagen, cómodamente instalada en el templo de Puri, el centro de la dominación real y sacerdotal, era ante los ojos de estos mahima dharmis el principal obstáculo para la propagación del *satya dharma* predicado por Alekh Prabhu. Era su ininterrumpida presencia lo que cegaba la visión de la verdad del pueblo de Orissa, dejando al *satya dharma* en un segundo plano. El culto a los ídolos continuó, así como la preponderancia de los brahmanes y los rajás. La nueva visión de la vida, la seguridad y confianza que el gurú había dado, estaban perdiendo terreno. Los seguidores de Alekh vacilaban. Todo esto se resolvería si el bastión de la idolatría podía ser tomado por asalto.⁷⁸ Alekh Prabhu, que había desaparecido de la tierra por voluntad propia, una vez más mostraba el camino apareciéndosele en un sueño al humilde y desconocido Dasaran de una aldea de Samalpur, y ordenándole que encabezara un ataque a Jagannath.⁷⁹ Los miembros de su aldea, encargados de una mi-

⁷⁸ Recientemente, Biswamoy Pati ha planteado que la idea de que los mahima dharmis fueron a Puri a quemar la imagen de Jagannath, es un error perpetuado por los administradores coloniales y funcionarios de casta alta. El ataque al templo, según Pati, era un símbolo del intento de los tribales y de gente de las castas bajas por ir ante la "presencia" del gran señor que había sido "robado" por los brahmanes y las castas altas. Pati, empero, no se refiere a las obras de Bhima Bhoi, quien declaró que Jagannath había dejado Puri para volverse discípulo de Mahima Svami, y que las imágenes del templo no tenían vida y carecían de toda santidad. Él no mencionaba el crédito que se daba a esta creencia entre los mahima dharmis y, por lo mismo, tampoco el hecho de que el grupo de hombres y mujeres que encabezaron el ataque declararon claramente durante sus interrogatorios en el juicio, que su intención era quemar a Jagannath. Biswamoy Pati, "The 'high': 'low' dialectic in Fakirmoham's *Chamana Athaguntha*: popular culture, literature and society in late nineteenth century Orissa", *Occasional Papers on History and Society*, segunda serie, núm. LXIX, NMML, pp. 33-34.

⁷⁹ "Dasaram, dirigente del grupo que siguió hasta Pooree, y quien murió en el zafarrancho del templo, pensaba que si Jagannath era quemado, convencería a los hindúes de la futilidad de su religión, y el mundo entero abrazaría entonces la verdadera religión. Esta versión la dan algunos kumbhipatias que viven en Sumbulpore; y no es improbable que ese hombre haya sido motivado por unos sueños, en los que los kumbhipatias creen firmemente." Resolution, Judicial, Calcuta, 21 de octubre de 1881, Board of Revenue Document núm. 446/1, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar.

sión divina, comenzaron una larga marcha hacia Puri, que culminó en el incidente del 1 de marzo de 1881. Durante un momento fugaz la antiestructura permeó la liminalidad.⁸⁰

El desafío a la autoridad fue elaborado de formas concretas. Se supone que los devotos de Jagannath no deben entrar al templo después de haber comido; no se permite comida cocida dentro del templo; el *mahaprasad* de Jagannath consiste, entre otras cosas, de arroz hervido. Los seguidores de Alekh entraron al templo inmediatamente después de haber comido. No se molestaron en lavarse las manos —lo que se tradujo en una contravención de las reglas del templo y en un repudio a la autoridad de Jagannath. Esto logró el efecto deseado, e infundió miedo e incertidumbre entre los *bhaktas* del gran señor. Cundió el rumor de que los atacantes habían realmente profanado el *mahaprasad* immaculado, tirando arroz cocinado en el patio del templo.⁸¹ Los gritos de “Alekh, Alekh” cuando el grupo entraba al templo subrayaban la omnipresencia del absoluto y su supremacía, que todo lo conquista. Lo más importante era Alekh. Fue para cumplir las órdenes de Alekh por lo que el grupo fue a Puri. Cuando se impidió la ejecución de la orden y una puerta se cerró, el grupo se comportó como un montón de “hombres y mujeres enloquecidos”. Pero la creencia en la necesidad de la tarea que habían emprendido no abandonó a los miembros del grupo ni por un momento; la claridad y la confianza con que explicaron sus motivos para ir a Puri tenían la fuerza de la convicción divina. Incluso consideraron que la muerte de Dasaram había sido resultado del

⁸⁰ Los mahima dharmis de la actualidad tratan en general de negar el suceso por completo o evitan referirse a él. Los estudiosos que se ocupan de la secta comparten los mismos sentimientos. “No cabe duda de que la violenta manifestación contra el culto a Jagannath en Puri fue organizada por algunos kumbhipatias, impetuosos e irresponsables, sin la anuencia del gurú Bhima Bhoi.” B. Nepak, *Bhima Bhoi: The Adivasi Poet Philosopher* (Bhubaneswar, 1987), p. 72. Eschmann sintió que el incidente no era ni “típico ni importante”, Anncharlotte Eschmann, “Mahima Dharma”, sin publicar. Sin embargo, el incidente ocupa hoy en día un lugar en la conciencia de la gente. Unas coplas populares de Orissa occidental, por ejemplo, dicen así: “Ahí va el rebelde kumbhipatia / Engulléndolo todo / Lleva comida en la mano / Y más comida en su hombro / Ahí va el rebelde kumbhipatia.” Traducido de la traducción al inglés del original citado en C. R. Das, *Odisava Mahima Dharma*, p. 98.

⁸¹ *Utkal Deepika*, vol. 16, núm. 11, 12 de marzo de 1881.

deseo del gurú. “Su frenesí religioso [de los acusados] está tan profundamente arraigado que algunos dicen que el gurú se lo llevó [a Dasaram].”⁸²

Al lanzar un radical desafío a Jagannath, este pequeño grupo de gente más bien marginal de Sambalpur, le dio forma concreta al cuestionamiento de la autoridad del rajá y del brahman-*purohit*, y al rechazo de la casta y del panteón hindú. Su acto y sus consecuencias tenían la anuencia divina. A fines de 1880, según me dijo un mahima *sanyasi* de la actualidad, un buitre se posó sobre Nilmadhab (Jagannath) y proyectó su sombra sobre el templo, y el gran *nullah* (canal de desagüe) que estaba junto al templo se llenó de gusanos. ¿Acaso estas dos señales no eran ominosas? ¿No significaban que los días de Jagannath estaban contados?⁸³

Traducción del inglés:
GERMÁN FRANCO TORIZ

⁸² La emperatriz contra Praja Bhojo, Ira y otros trece acusados, Board of Revenue Document núm. 438/7, Archivos del Estado de Orissa, Bhubaneswar; Correspondencia del Templo de Jagannath, 6a parte, 1880-1884, núm. 224, Record Room, Board of Revenue, Cuttack, pp. 1312-1313.

⁸³ Entrevista con el *sadhu* Anakar Das, Karamunda, Barpali, 12 de marzo de 1992.

