

## EL LUGAR Y EL MOMENTO PROPICIOS: TEMAS SOBRE ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EN LA INDIA CENTRAL\*

SAURABH DUBE

CEAA, *El Colegio de México*

Yo estaba en el lugar propicio  
Pero debió ser el momento equivocado...  
Yo estaba en el lugar equivocado  
Pero debió ser el momento propicio.

DR. JOHN, *Right Place, Wrong Time*, 1973.

NUESTROS relatos y fragmentos de pasados conocidos y oscuros con frecuencia se enlazan de formas curiosas y peculiares a los muchos pequeños placeres, interludios provocativos y deleites discretos, ecos de canciones e historias, que se entretienen en los ritmos cotidianos de nuestras vidas. Este texto examina cómo se ha trazado el mapa de los senderos (imaginativos) y de las construcciones de los momentos (propicios) de los ritos en una comunidad subordinada de la India central, aspectos de la organización de lo sagrado dentro de una iniciativa de casta baja.

Nótese que no hablo aquí de un movimiento. Un uso sin reservas de esta categoría, me parece, contiene a menudo connotaciones dominantes de una trayectoria predeterminada, una dirección definida y un destino determinado. Los movi-

\* Este artículo reflexiona acerca del material recabado durante mi investigación sobre los satnamis de Chhattisgarh para abordar el tema de las dimensiones organizativas e institucionales de los "movimientos" religiosos. Algo del material se presenta aquí por primera vez, mientras que lo demás ha sido ensayado antes en formas más bien diferentes, lo cual se indica en los lugares adecuados dentro del artículo. Agradezco a David Lorenzen sus comentarios y sugerencias.

mientos nacen y mueren según estos patrones y esos hitos. En efecto, incluso usada en nuestras narraciones e intervenciones históricas como un mero instrumento heurístico, por estar a la mano y por las prisas, la categoría de “movimiento” puede provocar más preguntas de las que responde: le confiere rigidez a lo que fluye y a menudo excluye la posibilidad de un reconocimiento del carácter ilimitado que puede ser inherente a los sucesos del pasado. Está claro que esta sensación de incomodidad con la categoría le debe poco a esos estados de pensamiento y ser, en boga actualmente en los medios académicos: postestructuralismo, postfeminismo, postmarxismo y postcolonialismo. Se deriva, en cambio, de la tarea en sí de construir historias siguiendo la fibra de la etnografía, son pasados que presentan el fino entramado y el basto tejido del pensamiento y los usos y costumbres humanos; evocan las brillantes y oscuras pasiones y energías de hombres y mujeres en el tiempo, a través de éste y más allá de él. Mi examen de las dimensiones organizativas de una comunidad religiosa, por tanto, no considera cuestiones de origen o de momentos originarios —evidentes en tantas de nuestras historias de las creencias religiosas—, y no privilegia épocas extraordinarias (por ejemplo, los intensos pero momentáneos dramas de la rebelión religiosa y de la revuelta ritual) abstrayéndolas de lo familiar y cotidiano. Me centro, en cambio, en el campo más bien ordinario de los procesos y en la lógica de la vida diaria de la organización de lo sagrado entre los satnamis de Chhattisgarh, una extensa región de la India central unida por lazos lingüísticos.

Una segunda observación general sigue de la primera. Con demasiada frecuencia los relatos históricos, al basarse en la teoría social y política clásica, postulan una oposición tajante entre el Estado y la comunidad. Esto tiende a pasar por alto las muchas y diferentes formas en que los símbolos y metáforas del Estado y del ejercicio del poder se explotan y se imbrican en la construcción de las comunidades, cómo forjan sus nociones de orden y sus identidades, legalidades y patologías. Permítaseme aclarar que esto no es una mera invocación a la moda de la brillante —mas de ninguna manera diáfana— noción de Foucault de gubernamentalidad (*governmentality*), aunque confie-

so haber aprendido de este concepto posiblemente de una manera perversa y ciertamente idiosincrásica.<sup>1</sup> Aquí el asunto tiene que ver más bien con la importancia crucial de un reconocimiento metodológico —que es al mismo tiempo una necesidad teórica y una necesidad empírica— de la interacción y penetración entre los símbolos del Estado y las formas de las comunidades en nuestros mundos cotidianos. Esta interfaz crítica se urde como un giro interpretativo y una revelación discursiva en la parte final de mi relato sobre la organización de lo sagrado entre los satnamis de la India central. Por lo pronto, quizás haya que añadir un corolario a esto último. Las divisiones binarias pueden engendrar otras oposiciones. En todo caso, las oposiciones binarias, bestias incestuosas, fraternizan unas con otras. Este ensayo cuestiona implícitamente las oposiciones a las que se subordina todo y las grandes divisiones entre mito e historia, ritual y razón, la magia y lo moderno, que descansan en el corazón de las varias tradiciones de la teoría social y política que están engastadas en (y son constitutivas de) nuestras muchas modernidades.

De acuerdo con lo anterior, en la narración que sigue presento a los satnamis y establezco algunas señales como ayuda para trazar el curso de cómo se desenvuelve la historia. Acto seguido, el análisis examina los procesos de rivalidad intersecular y la apropiación y el juego de los símbolos que acompañaron el inicio y la formación del Satnampanth, y subraya la lógica cultural de este modo particular de organización de lo sagrado a principios del siglo XIX. En tercer lugar, retomo la institucionalización de las normas, usos y costumbres, la jerarquía de organización y el orden ritual, las divinidades y creencias del Satnampanth en la segunda mitad del siglo XIX. Finalmente y a manera de conclusión, el ensayo destaca algunos aspectos de las muchas maneras en que los símbolos y los recursos del Estado se han visto comprometidos en la creación de nuevas legalidades, la refundición de los signos de la comunidad y la creación de nuevas tradiciones, identidades e historias entre los satnamis del siglo XX.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Foucault (1988 y 1992).

El Satnampanth fue iniciado a principios del siglo XIX por Ghasidas, un peón de finca, principalmente entre los chamars (talabarteros) de Chhattisgarh. Este grupo, que encarnaba colectivamente el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada, constituía poco menos de la sexta parte de la población de Chhattisgarh. La mayoría poseía tierra o eran aparceros y peones en las fincas. Los chamars y algunos centenares de miembros de otras castas que se unieron a la secta se convirtieron en satnamis. Éstos tenían que abstenerse de comer carne, tomar alcohol, fumar, e ingerir ciertas hortalizas —tomates, chiles y berenjenas— y leguminosas rojas. Se les prohibía usar vacas, pero no bueyes, en cualesquiera de sus labores agrícolas. El Satnampanth rechazaba las deidades e ídolos del panteón hindú y no tenía templos. Se le pedía a los miembros que creyeran sólo en un dios sin forma, *satnam* (el verdadero nombre). No debía haber distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas se inició una *parampara* (tradición) del gurú, que era hereditaria. El Satnampanth desarrolló un conjunto de mitos, rituales, usos y costumbres que se asociaron a los gurús.

El Satnampanth combinaba las características de una casta y de una secta. Esto desbarata los esquemas lógicos de historiadores y antropólogos, quienes en general las conciben como categorías binarias. Esta forma de entender las cosas —que incluye la posibilidad de que las sectas “degeneren” hasta convertirse en castas— es el legado del modelo dominante de Louis Dumont, el cual se basa en una construcción del renunciamiento y el ascetismo, propia del jefe de familia brahmán: tiende a ignorar las perspectivas del asceta y de las castas que no han nacido dos veces; deja poco lugar para las fronteras permeables del jefe de familia y del renunciante y la compenetración en la práctica de los principios de casta y secta.<sup>2</sup> Tal entramado de principios y características de estas categorías, al mismo tiempo distintas y sobrepuestas, era evidente en el Satnampanth;

<sup>2</sup> Dumont (1970b). Críticas implícitas y explícitas de la imagen que tiene Dumont del ascetismo y de las sectas se pueden ver en Burghart (1983a), Dube (s.f.), Lorenzen y Van der Veer.

una formación sectaria que funcionaba para reconstituir el estatus de intocables de sus miembros chamars, incorporándolos como satnamis.

Sin embargo, una aceptación cultural más amplia de este nuevo trazo de las fronteras rituales no sólo es raro sino, en general, virtualmente imposible; en particular cuando los protagonistas son en gran medida hombres y mujeres de casta baja. Los satnamis funcionaban dentro de los esquemas de poder del orden de castas en Chhattisgarh. Ahora bien, la muy influyente definición de Dumont sobre la naturaleza de la sociedad de castas del sur de Asia confina el poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenómico.<sup>3</sup> Ejercicios más recientes han abierto posibilidades de debatir la interacción entre el ritual, la religión y la dominación; pero tienden a localizar el poder casi exclusivamente en constructos de realeza y de la casta dominante, constituidos por atributos culturales, ideológicos y rituales.<sup>4</sup> Por otra parte, el bajo estatus ritual de los satnamis y su exclusión de la red de relaciones definidas por las castas sirvientes, significaba que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de sentidos basados en el poder— y el constructo de una realeza y una casta dominante ritual y culturalmente constituidas, funcionaban juntos y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación del grupo. La presencia colonial en Chhattisgarh desde principios del siglo XIX amalgamó estos esquemas y relaciones de autoridad y dominación, y apuntaló articulaciones del poder de casta en la vida aldeana en formas nuevas y significativas. En las configuraciones locales mucho del juego entre el rito y el poder inclinaba el peso en contra de los satnamis.

Los satnamis negociaron con estas relaciones de poder, se sirvieron de ellas y se resistieron a ellas de diferentes maneras. Las prácticas de lucha más duraderas del grupo se enraizaban en las zonas de lo familiar y lo cotidiano. Los miembros de la comunidad crearon modos de culto, prácticas rituales y siste-

<sup>3</sup> Dumont (1970a).

<sup>4</sup> Dirks (1987 y 1989); Quigley y Raheja.

mas de creencias que desafiaron el temor de la autoridad de la casta alta durante los siglos XIX y XX. Fue aquí donde los mitos de los satnamis proporcionaron una poderosa articulación de las formas que tenía el grupo de imaginar sus historias heroicas, sus tribulaciones presentes y malsanos futuros. Para efectos del presente examen estos mitos, parte de la tradición oral de la comunidad, ordenaban el pasado del Satnampanth. Los gurús satnamis sufrieron juicios, superaron obstáculos y negociaron o desplazaron figuras de autoridad para definir la frontera y orquestar la construcción simbólica del Satnampanth. El ensayo de los mitos en la representación de tradiciones orales reafirmó la identidad satnami. Los mitos usaron y cuestionaron las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, los constructos culturales de realeza y casta dominante y el poder colonial, dentro de Chhattisgarh.

Ahora bien, a pesar de varios importantes recordatorios en contra, nuestras discusiones acerca de la resistencia suelen persistir en el mito de que la autenticidad del desafío a la autoridad descansa sobre el hecho de que éste está libre —en otras palabras es completamente autónomo— de las relaciones de dominación. Contra la veta de tales lecturas es importante señalar que la resistencia satnami, que fue llevada a cabo en un lenguaje religioso, se empalmaba con límites hegemónicos —a los que subvertía pero que también la contenían— que se definían por las matrices de poder, diferentes e inextricablemente unidas, de la región. La noción de resistencia pura es una ficción incapacitadora: el reconocimiento de las muchas maneras en que la acción humana se afirma en esquemas simbólicos enraizados en la jerarquía, la autoridad y la dominación permite un entendimiento más matizado de la política y de las posibilidades de las prácticas de protesta y poder.

Los satnamis eran una comunidad internamente diferenciada. Las articulaciones de propiedad, oficios y género definían patrones de autoridad en el grupo. Tras el establecimiento de nuevos derechos de propiedad durante el reparto [de tierras de arriendo] *malguzari* (propietario de aldea), introducidos por la administración británica en la década de 1860, los satnamis, junto con los chamars, constituían más de la cuarta

parte de la población arrendataria de los distritos de Bilaspur, Raipur y Durg. Los demás miembros de la población satnami se ubicaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria: un número relativamente pequeño de trabajadores agrícolas y peones de finca, y muy pocos *malguzars*. El poder de la propiedad estaba estrechamente ligado a los privilegios de los oficios: importantes *malguzars* satnamis con frecuencia tenían lazos de parentesco con la familia del gurú y también ocupaban posiciones importantes dentro de la jerarquía de organización del Satnampanth. Los miembros de la familia del gurú y la jerarquía de organización del Satnampanth, estrechamente involucrados en el cuestionamiento de la subordinación de los satnamis en relación con las castas dominantes, también cuidaban la disciplina de la comunidad y la regulaban (es decir, ejercían poder y autoridad sobre ella).

En cuanto a la crítica diferencia de género, empotrar las prácticas específicas de las relaciones de parentesco satnamis dentro de un sistema más amplio gobernado por principios patrilineales y patrivrilocales, y un ordenamiento contradictorio de la sexualidad femenina dentro de los mitos y rituales del grupo, tenían consecuencias muy particulares para las mujeres satnami. Ellos otorgaban a las mujeres del grupo cierta medida de flexibilidad y autonomía en los asuntos cotidianos, pero también implicaba una construcción de doble filo de sus acciones, marcándolas con claros atributos de marginación y proporcionando los medios para su explotación sexual por parte de los hombres de casta alta y miembros de la jerarquía organizativa del Satnampanth.<sup>5</sup> Este sombrío recordatorio de la necesidad de estar en guardia contra la percepción romántica de las comunidades en nuestros estudios, también pone punto final a mi bosquejo introductorio de los satnamis.

La formación del Satnampanth implicó una apropiación creativa de las ideas, creencias, símbolos y prácticas de varias

<sup>5</sup> Estos temas conceptuales introductorios se encuentran documentados, en diálogo con la evidencia, en Dube (1993a y s.f.).

sectas, tradiciones y hegemonías. Hubo, claro está, algo de la lógica de las famosas nociones de Levi-Strauss del *bricoleur* y del *bricolage*: pero la formación del Satnampanth no puede reducirse simplemente a Ghasidas armando la secta mediante bloques de construcción culturales.<sup>6</sup> Ahora bien, el trabajo de Richard Burghart sobre la secta ramanandi del siglo XVIII destaca el lugar crítico de la competencia y el conflicto en las relaciones intersectorias. La secta ramanandi, que llegó a tener prominencia en el siglo XVII, formó una de las instituciones corporativas monásticas del siguiente siglo. Junto con otros ascetas vishnuitas y shivaitas, conocidos como bairagis y gosains —quienes con frecuencia también fungían como mercenarios armados—, desempeñó un papel significativo en asegurar la continuidad del comercio interregional durante este periodo. Los ascetas ramanandi se aseguraron el patrocinio de los gobernantes locales —por ejemplo, los nababs de Awadh, los reyes de Darbhanga, Makvanpur y Gorkha (Nepal)— y se convirtieron en los guías espirituales de las élites mercantiles y de servicio de los pueblos. La secta también propagó el uso del *Ramcharitmanas* de Tulsidas y atrajo a grupos de casta baja, gracias a su rechazo de las distinciones de casta, en favor de un dios personal amoroso y al énfasis en una genealogía espiritual basada en la iniciación del discípulo por su gurú. Pero mientras los ramanandis fueron una presencia estable dentro del orden social que se ganaron la aprobación de las autoridades gobernantes, su adaptación a los cambios no debería llevarnos a ignorar los procesos de conflicto intersectorario y la afirmación de la identidad ramanandi por los ascetas del grupo. En lugar de una confrontación espectacular y directa con los creyentes shivaitas, los ascetas ramanandi funcionaban con un lenguaje religioso más pacífico. Ellos elaboraron tradiciones preexistentes y las incorporaron al sistema cosmológico-teológico ramanandi (vishnuita).

En la segunda mitad del siglo XVIII los ascetas ramanandi, en particular Sur Kisor, iniciaron la circunvalación regional

<sup>6</sup> Levi-Strauss; véase también Comaroff y Sabeen.

de Janakpurdham, lo que produjo la apropiación ritual del espacio sagrado de Janakpur por parte de vishnuitas, en una región dominada por el culto a Shiva y a Durga. El proceso de universalidad del espacio sagrado de Janakpur, lugar de nacimiento de Sita revelado mediante una visión celestial, simultáneamente relativizó a otras deidades. Así, los cuatro templos de Shiva fueron privados de su estatus como las cuatro puertas de Janakpur.<sup>7</sup> Los argumentos de Burghart en realidad constituyen un convincente caso de diferentes sectas, tratando de “relativizarse” unas a otras en el proceso de crear tradiciones y definir sus identidades. Lo que contemplamos es, de hecho, una situación dinámica en la transmisión e intercambio de ideas, creencias, y prácticas religiosas sectarias, en las que las diferentes sectas compartían varias características entre sí durante la formación y mantenimiento de sus identidades distintivas.

El Satnampanth formaba parte de este amplio panorama. La apropiación creativa y crítica que hizo la secta de algunas de las creencias y costumbres de los sadhs de Farrukhabad y de los satnamis de Barabanki parece haber desempeñado un papel clave en esto.<sup>8</sup> Los elementos de estas sectas del norte de India pueden haber sido llevados a Chhattisgarh por mercenarios y soldados, peregrinos y bairagis, y otros emigrantes del norte de India hacia la región. El paralelo más obvio entre los sadhs y los satnamis del norte de India y el Satnampanth de Chhattisgarh es la creencia de estas sectas en un dios supremo cuyo apelativo era Satnam. En segundo lugar, el ascetismo de todas estas sectas le permitía a sus miembros e incluso a sus

<sup>7</sup> Burghart (1987a, 1978b, 1983b); véase también Van der Veer y Vaudeville.

<sup>8</sup> Es necesario señalar que los sadhs y satnamis del norte de India formaban parte de un proceso más amplio de dinamismo y vitalidad de las creencias y prácticas religiosas populares del norte de India durante el siglo XVIII, cuando las sectas populares desplegaban un notable vigor y una adaptación al cambio social dentro de procesos determinados por el conflicto religioso y la creación de identidades sectarias. Los sadhs y satnamis compartían afinidades con las creencias, la teología y la estructura devocional de las formaciones populares sectarias y devocionales —nanakpanthis, dadupanthis, kabirpanthis, raidasis y ramanandis y tendencias dentro de las tradiciones populares sufíes— pero esta adaptación iba de la mano con la competencia intersectaria, que se traslucía en el mantenimiento de identidades definidas.

gurúes fungir como jefes de familia.<sup>9</sup> Lo que era importante para estas órdenes no era una renuncia total al mundo, con un énfasis concomitante en el celibato completo, sino más bien un control de los deseos mundanos y un desapego más amplio que llevaba a un estado puro del cuerpo y los sentidos. Esto podría traducirse, por ejemplo, en notables semejanzas entre los satnamis de Barabanki y el Satnampanth de Chhattisgarh respecto a la prohibición de ciertas hortalizas como las berenjenas y las leguminosas rojas. Por último, había paralelos en los mitos de estas formaciones sectarias.<sup>10</sup> Sin embargo, sería un error lanzarse a una vana búsqueda de los orígenes y dar demasiada importancia a estas continuidades.

No se trata sólo de que algunas de estas características compartidas por los sadhs y los satnamis del norte de India y los satnamis de Chhattisgarh fueran extensivas a otras sectas, sino de que también algunas de las características más importantes de las sectas del norte de India persistieron, mudadas y transformadas, entre los satnamis de Chhattisgarh. Las creencias de los sadhs y de los satnamis de Barabanki se centraban en la palabra escrita, el *Adi Upadesh* y el *Agh Binsb* respectivamente, y los textos sectarios formaban una parte importante de sus costumbres religiosas; sin embargo, el Satnampanth de Chhattisgarh estaba arraigado en tradiciones orales y, como corolario, no compartía el acento que las otras dos sectas ponían en la importancia de la palabra revelada por dios. Además, a diferencia de las sectas del norte de India que

<sup>9</sup> Vale la pena repetir que Burghart ha planteado el hecho de que los debates sobre el ascetismo hindú han adoptado, siguiendo a Dumont, la perspectiva implícita del jefe de familia brahmán. En cambio, si nos enfocamos en el discurso intersectorio respecto de la naturaleza del ascetismo, el "jefe de familia" podría haber sido un asceta. Burghart (1983a).

<sup>10</sup> Por ejemplo, en la leyenda-historia de los satnamis de Barabanki, su fundador, el gurú de Jagjiwandas, Bulla Sahib, era un peón de finca de Gulal Sahib. Bulla solía perderse en meditación mientras trabajaba en los campos. Una vez Gulal Sahib, molesto, se enfrentó a Bulla, quien estaba arando el campo con su atención puesta en otro mundo. Bulla contestó: "Tú eres dueño de mi cuerpo y él está haciendo su trabajo, pero mi alma está con su señor." Gulal se sintió profundamente avergonzado y se volvió discípulo de Bulla Sahib. Un mito satnamí sobre el encuentro de Ghasidas con Gopal Marar, su amo agrícola, era una refundición y variación del mismo tema. Dube (s.f.).

configuraban a Satnam en formas más bien abstractas, en el Satnampanth de Chhattisgarh Satnam estaba encarnado como Satnampurush. De hecho, dentro de la secta, las identidades de Ghasidas y Satnampurush como dios también se fusionaron mediante una repetición y juego de la lógica de las tradiciones orales.<sup>11</sup> Finalmente, el Satnampanth situaba las características que tenía en común con los sadhs y satnamis del norte de India a la par de las creencias y costumbres que compartía con otras tradiciones.

En este punto, el Kabirpanth constituyó una presencia significativa que tuvo amplias resonancias en la formación del Satnampanth dentro del marco más amplio de la vitalidad de las sectas populares y la afirmación y creación de identidades dentro de procesos de lucha y confrontación intersectorias. El capítulo del Kabirpanth de Chhattisgarh ha tenido una identidad clara con una grey formada en su mayor parte por pankas (serenos de aldea y tejedores) y telis (lagareros), quienes en su mayoría se dedicaban a la agricultura. A semejanza de las ramas más importantes de la secta en el norte de India, el Kabirpanth de Chhattisgarh prohibía el culto de ídolos y deidades y a sus miembros no se les permitía ingerir carne o sustancias embriagantes.

La secta también tenía sus rituales y signos distintivos tales como el *chauka* y el *kanthi*. El Satnampanth se nutrió de los símbolos y prácticas del Kabirpanth y los situó en un nuevo contexto. El *chauka*, una figura ritual cuadrada que se dibuja con harina de trigo, fue alterado y simplificado, eliminándole sus asociaciones con los textos del Kabirpanth y aprendiéndolo para servir a Satnampurush y Ghasidas en la *puja* satnami. Anudar el *kanthi*, un collar de cuentas de madera, señalaba la incorporación de un neófito al Kabirpanth y al Satnampanth. Al mismo tiempo, ambas formaciones religio-

<sup>11</sup> David Lorenzen me ha recordado que tal amalgama de identidades es verdadera en el caso de la mayor parte de las sectas *nirguni*, incluyendo al Kabirpanth y al Dadupanth, que no son exclusivamente orales. Mi argumento aquí es que en el Satnampanth de Chhattisgarh tal fusión siguió una lógica particular de las tradiciones orales. Esto se trata con más amplitud en Dube (1992: 138-141).

sas populares tenían diferentes enfoques respecto de las reglas y principios de las castas. Los kabirpanthis profesaban una indiferencia hacia el mundo, pero mantenían las distinciones de casta en la vida cotidiana. Así, la reproducción de la secta se llevaba a cabo mediante eslabones genealógico-espirituales entre los gurúes y los discípulos, aunque las cuestiones de consanguinidad y de comensalía en la vida del jefe de familia quedaban intactas. En cambio, en el Satnampanth la iniciación hecha por el gurú, un elemento crítico, iba acompañada de una completa negación de las distinciones de casta y secta. De esta manera, mientras que el Kabirpanth no opinaba en cuanto a los matrimonios de sus miembros con gente de su casta que no perteneciera a la secta, el Satnampanth prohibía que sus miembros se casaran y tuvieran relaciones de comensalía con chamars que no aceptaran la autoridad de Ghasidas y que continuaran con la costumbre de retirar las carcasas de las reses muertas y tratar con su piel.

El Satnampanth combinaba la apropiación de elementos de sectas y tradiciones populares con una serie de signos focales tomados de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación.<sup>12</sup> Ya hemos visto que Ghasidas prohibía a los satnamis la carne, el licor, el tabaco, ciertas leguminosas y hortalizas. Estos preceptos eran comunes al mismo tiempo en el Kabirpanth y en otras sectas populares y también forzaban los contenidos dominantes dentro de la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación. Esas sustancias eran los vehículos de la impureza y, con frecuencia, los significantes de un estatus ritual bajo.

El Satnampanth eliminaba las sustancias y las costumbres impuras. A sus miembros se les prohibía usar vacas para el cultivo y se les pedía que no araran después del almuerzo de mediodía. Resulta significativo que los marathas hayan tomado medidas para la protección de las vacas en Chhattisgarh y que los gondes de la región hayan abandonado la costumbre de usar vacas para las labores de cultivo. Sin embargo, los chamars

<sup>12</sup> Los siguientes párrafos de esta sección usan material y argumentos trabajados con más detalle en Dube (1992).

quitaban de la aldea los cadáveres de las vacas, los bueyes y los búfalos muertos. Juntaban las pieles y los huesos, los comerciaban y se comían la carne de los animales muertos. En un contexto de creciente rigidez de las normas de pureza y contaminación, las prohibiciones dentro del Satnampanth provocaron un cambio en la relación de los satnamí con la vaca sagrada para acabar con el estigma ligado a sus anteriores costumbres como chamars y establecer una pretensión de pureza. El rechazo de las distinciones de casta dentro del Satnampanth estuvo igualmente acompañado de prohibiciones: a los miembros de las castas impuras se les prohibía ingresar a la secta —por ejemplo los *dhobis* (lavaderos), las *ghasias* (una casta que se ocupaba de cuidar los caballos y los establos) y los *methars* (barrenderos).

El Satnampanth enfatizaba la pureza del cuerpo. Ésta debía ser mantenida. En esto el gurú tenía un papel crítico. Tras el inicio del Satnampanth, Ghasidas se estableció en la aldea de Bhandar, donde la casa del gurú se volvió un importante centro de peregrinación para los miembros del Satnampanth. Ghasidas también inició la tradición del *ramat*: el gurú viajaba a los lugares donde hubiera una concentración de población satnamí para darle *dharsban* (visión) a sus seguidores. En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat* los satnamis ofrecían cocos y dinero al gurú, luego se bebían el agua (*amrit*) con la que habían lavado los pies de aquél. En un acto fundamental que reposicionaba un signo importante de las jerarquías divina y ritual del hinduismo dominante, el *charanamrit*, que se obtenía al lavar los pies de las deidades hindúes (y de ciertas personas de rango superior dentro de la jerarquía ritual de la sociedad de castas), se volvió un símbolo distintivo de la esencia de la autoridad y pureza del gurú. La apropiación del *charanamrit*, que purificaba los cuerpos, ampliaba la identidad contestataria del Satnampanth. En pocas palabras, éste cuestionaba la casta sirviéndose de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, como si fuera la lectura a contrapelo de un texto maestro.

Pero el Satnampanth no sólo se apropiaba de elementos de la jerarquía ritual dentro de la sociedad de castas sino que también los rechazaba. La secta no tenía lugar para los *devi-devtas* (dioses y diosas) hindúes que mantenían las múltiples

conexiones entre las jerarquías divina, ritual y social del orden de castas. No es de sorprender que Ghasidas, en un enfrentamiento mítico de significado épico, tirara a la basura a estos seres divinos, cósmicos y sociales. Satnampurush y los gurús fueron las figuras mítico-divinas que desplazaron a los dioses y diosas del panteón hindú. Esta abolición de la jerarquía divina iba aparejada con un rechazo de la figura del sacerdote brahmán, quien también mantiene las jerarquías ritual y social dentro de la sociedad de castas. Ahora bien, los satnamis, al pertenecer a las castas bajas, no disfrutaban de los servicios del *purohit* (sacerdote) brahmán, pero en un acto consciente de afirmación —a diferencia de los chamars no satnamis de la región— Ghasidas estableció el cargo de *bhandari*, que desempeñaba las funciones del *purohit* dentro del Satnampanth. De hecho el *bhandari*, como un representante del gurú nombrado en una aldea, conducía los rituales del ciclo vital y seguía los modos de adoración de los satnamis, una comunidad ligada por la alternancia de los rituales.

Así, el Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que se nutría en las hegemonías y tradiciones existentes y colocaba las formas simbólicas en un nuevo contexto. Los signos reposicionados, situados uno junto al otro, forzaron nuevas asociaciones y se reforzaron mutuamente como señales que definían las fronteras del Satnampanth respecto de otras sectas, castas y grupos. El rechazo de los dioses, de las diosas y del *purohit* (sacerdote brahmán), de las jerarquías divina y ritual dentro de la sociedad de castas funcionaba junto con la creación del Satnampanth como un cuerpo puro que removía las impurezas de los cuerpos de sus miembros, para poner en tela de juicio la subordinación ritual de los satnamis. Pero el Satnampanth también reprodujo el sentido de significados engastados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.

Mucho había sucedido en la carrera del Satnampanth; sin embargo, esos eran los primeros tiempos de la secta, que aún se distinguía por una considerable fluidez en el campo de su organización de lo sagrado. Parte de esta fluidez es clasificada por los mitos satnamis sobre Ghasidas que tienen que ver con la formación del Satnampanth. Si bien Ghasidas había iniciado

el Satnampanth por órdenes de Satnampurush, la encarnación de Satnam, el gurú, también había cuestionado y lanzado desafíos a Satnampurush. De hecho los mitos satnamis, a tono con la lógica específica de las tradiciones orales, distinguían simultáneamente entre las figuras de Ghasidas y Satnampurush y fusionaban las identidades de estos seres divinos mediante una yuxtaposición metafórica de atributos de poder mítico y ritual. Al mismo tiempo, los encuentros de Ghasidas con las otras figuras importantes que poblaban el orden cósmico y social se distinguían por un grado mayor de cautela. Lo esencial aquí es un desplazamiento de estas figuras, no tanto eclipsándolas como definiendo sus esferas propias de autoridad para constituir las fronteras emergentes del Satnampanth. Así, en sus encuentros con el rey gond de Sonakhan y el *angrez raja* (rey inglés) de Raipur, aun cuando Ghasidas demostró su autoridad superior, justa y moral, también accedió con humildad a las injustas demandas de estas figuras reales. De manera similar esta demarcación de esferas de autoridad separadas y complementarias se hizo también evidente en el encuentro de Ghasidas con Danteshwari, la diosa a la que se le ofrecían sacrificios humanos en Bastar, sólo que ahora se había logrado mediante el juego de los lazos naturales y culturales de las afinidades de parentesco en el orden cósmico. Estos pasados primarios que cautelosamente desplazaban las figuras míticas durante la formación del Satnampanth serían reemplazados por historias más bien heroicas a medida que la secta adquiría fundamentos organizativos e institucionales más firmes durante la segunda mitad del siglo XIX.

Tras la muerte de Ghasidas, ocurrida alrededor de 1850, el *guru gaddi* (asiento del gurú) del Satnampanth recayó en las manos de Balakdas, el segundo hijo del fundador.<sup>13</sup> Balakdas institucionalizó las costumbres, definió la jerarquía organizativa y elaboró las normas del Satnampanth. Hemos visto

<sup>13</sup> En esta sección se reflexiona acerca de ideas y evidencias trabajadas con mucho más detalle y a menudo de diferente manera en Dube (s.f.).

que el primer asiento de los gurúes se estableció en Bhandar. Ghasidas vivió en la aldea durante los últimos años de su vida y curó y sanó los cuerpos de los satnamis con *amrit*, agua en la que él había sumergido la punta del dedo gordo del pie o su pulgar. Así, Balakdas heredó un legado considerable de poder ritual: la ausencia de ídolos de dioses y diosas en el Satnampanth significaba que el gurú, el único icono antropomórfico, se había vuelto el símbolo viviente de adoración y creencia para los satnamis. Aquí el *darshan* (visión) del gurú portaba la sustancia de su autoridad y constituía un claro modo de adoración, y el *amrit* purificaba y regeneraba los cuerpos de los satnamis y sin cesar los integraba al Satnampanth. Balakdas también acrecentó este legado. Él institucionalizó la costumbre de *guru puja* (adoración del gurú) en las fechas sagradas del calendario ritual satnamí —Dashehra, Bhad Aathon y Maghi Puno—, lo cual atrajo cantidades cada vez mayores de satnamis a Bhandar. Además, al hacer Balakdas más estrictas las reglas de consanguinidad y de comensalía en el Satnampanth, se incrementó y aumentó aún más la cantidad de satnamis que se aglomeraban en Bhandar, debido a que a los peregrinos puros se añadían sus correligionarios impuros que habían transgredido las normas de la secta y ahora deseaban volver a entrar en ella por la mediación del gurú. Finalmente, tras la iniciación de las operaciones de reparto de tierras y el otorgamiento de derechos de propiedad en la década de 1860, el gurú se convirtió en el dueño-propietario de Bhandar, lo cual aumentó el prestigio de este prominente centro de peregrinación satnamí. A pesar de las muchas vicisitudes provocadas por riñas dentro de la familia del gurú, de la división del *gaddi* (asiento del gurú) y de la adquisición de otras aldeas por parte de miembros de la línea patrilineal de Ghasidas, Bhandar siguió siendo el lugar efectivo de poder ritual del gurú satnamí.

La historia se repitió con la institución del *ramat*, que era el otro medio a través del cual los satnamis obtenían *darshan* del gurú y también el *amrit*. Ahora bien, en las verdaderas historias de los satnamis, según quedaron encarnadas en sus mitos y narradas en el curso de las conversaciones y discusiones llevadas a cabo durante mi trabajo de campo, el *ramat* fue iniciado por Ghasidas, pero la costumbre adquirió funda-

mentos organizativos sólidos con Balakdas. Con éste, la costumbre del *ramat* —que implicaba viajes del gurú cada año a diferentes aldeas con el fin de que los satnamis recibieran *darshan*, mientras que por su parte los gurúes atendían asuntos relativos a la violación y trasgresión de las normas del Satnampanth— se convirtió en una obra institucionalizada de considerable finura, rayana en lo espectacular. Balakdas ultrajó los sentimientos de los thakurs de Chhattisgarh, quienes se habían conformado como una casta guerrera, al hacer sus paseos montado en un elefante y usando el cordón sagrado. Sabemos que en las jerarquías del orden de castas el uso de elefantes como medio de transporte se reservaba para las castas dominantes, y el uso del cordón sagrado era un distintivo de las castas de los nacidos dos veces. La apropiación que hizo Balakdas del elefante y del cordón sagrado le expropiaba a los grupos dominantes los símbolos que definían su autoridad mediante marcas de exclusión y distinción. Esto también subrayó los elementos de lo espectacular en el *ramat*, el cual quedó plenamente institucionalizado en las últimas décadas de la segunda mitad del siglo XIX.

En realidad las principales fortunas amasadas por los gurúes a partir de las ofrendas de los satnamis en Bhandar y durante el *ramat*, combinadas con la adquisición de los derechos de propiedad de Bhandar y de otras aldeas, significaron que los atributos reales terminaran por ser asociados al gurú satnami. El gurú estaba a la par y compartía aspectos de un *raja admi* (persona real); la presencia de una gran casa en Bhandar, el uso de elefantes, camellos y caballos como medios de transporte y el mantenimiento de guardias armados formaban parte de este cuadro. De hecho, mientras Ghasidas fue un gurú a la manera de un jefe de familia milagroso y ascético, Balakdas fue mucho más una figura moldeada como la de un conquistador, que invistió al *guru gaddi* de los atributos de la realeza para que sus sucesores los refinaran y trabajaran. Una fotografía de fines del siglo XIX tomada por el misionero Julius Lohr muestra a un gurú satnami con su séquito, y destaca los dos aspectos de su autoridad: ser la fuente del *amrit* y una figura tipo rajá, con su séquito de consejeros, guardaespaldas, soldados y mi sirviente.

La estructura de la autoridad del gurú se fortaleció aún más por la jerarquía organizativa del Satnampanth cuyos fundamentos descansaban en las designaciones que hizo Ghasidas de los *bhandaris* en las aldeas. Balakdas siguió desarrollando y formalizando considerablemente la estructura que más tarde fue refinada por sus sucesores. La jerarquía organizativa del Satnampanth se extendía desde los gurús situados en la cima, pasando por los *mahants* y luego los *diwans*, hasta llegar finalmente a los *bhandaris* y *sathidars* en las aldeas, y a los guardaespaldas y sirvientes del séquito del gurú. El *mahant* representaba al gurú en un grupo de aldeas; el *diwan* era un consejero del gurú; el *sathidar* buscaba a los satnamis en las ocasiones rituales y ayudaba al *bhandari* en la aldea. El Satnampanth tenía una jerarquía organizativa firmemente normada que fungía como un centro de poder ritual y simbólico alternativo frente a los grupos dominantes y su red de relaciones con las castas sirvientes a fines del siglo XIX.

Esta red organizativa con el gurú a la cabeza contribuyó a que el Satnampanth combinara las características de una casta y de una secta. En pocas palabras, el gurú regulaba las prohibiciones respecto de los alimentos para mantener la cohesión entre los satnamis. De la misma manera su control se extendía a asuntos de matrimonio. En ambos casos, las redes del Satnampanth se hicieron más estrictas con Balakdas. Un satnamí que rompiera las prohibiciones y reglas de comensalía y consanguinidad tenía que beber el *amrit* del gurú, hacerle la ofrenda de un coco y de dinero y alimentar a los otros satnamis de la aldea. El control del gurú se ejercía mediante los *mahants* y *diwans*, *bhandaris* y *sathidars*. Entre los satnamis, cuyo estatus era simultáneamente el de miembros incorporados de una casta y el de seguidores iniciados de una secta, los asuntos del *jati* (casta) y el *panth* (secta) se amalgamaron y eran regulados estrechamente por el gurú.

Hemos notado que conjuntos específicos de marcas simbólicas servían para definir los límites del Satnampanth a mediados del siglo XIX. Balakdas, una vez más, hizo mucho por este proceso de construcción simbólica. El gurú impartió el *janeu* (cordón sagrado), un signo de los nacidos dos veces dentro de la jerarquía de castas, entre los satnamis. La apropiación

ción del cordón, el cual era usado por el satnami al alcanzar la mayoría de edad y para seguir los preceptos del Satnampanth, desafiaba el monopolio de las castas altas sobre un signo de pureza ritual que era un elemento constitutivo de su dominación. Pero hay otra vuelta de tuerca en esta historia. Los satnamis aducen que la combinación del *janeu* y del *kanthi* —el collar de cuentas de madera del Kabirpanth del que se había apropiado Ghasidas y que usaban los miembros del Satnampanth luego de su rito de iniciación— los distinguía de los kabirpanthis y de los vishnuitas, que usaban el *kanthi*, y de los brahmanes y otras castas altas (las cuales usaban el *janeu*). Por último, ya sea Balakdas o Agardas (el hijo menor de Ghasidas que ocupó el *guru gaddi* en nombre de Sahebidas, hijo de Balakdas, hasta que éste alcanzó la mayoría de edad), le dieron a los satnamis otro distintivo en la forma del *jait khambh* (el pilar de la victoria), un poste alto con un paño de tela blanca, una bandera, en la punta. El *jait khambh* colocado en cada aldea le recordaba a los satnamis su cohesión como grupo. La bandera blanca, un símbolo del gurú, se cambiaba en ocasión de la fecha de la *guru puja*. Para el Satnampanth los distintivos subrayaban la importancia central del gurú, quien era el representante de Satnam.

Los satnamis también moldearon divinidades a partir de dioses más antiguos y de figuras épicas que fueron situados a la par de los gurúes en la estructura de creencias del grupo, y desafiaban los contenidos de la religión de las castas altas. Los satnamis le dieron una forma y un sentido nuevos a la adoración de Mahadev (Shiva): una vasija de barro con una piedra y una planta *tulsi* fue la nueva construcción de la deidad, mientras que los asuntos de la fertilidad y las ofrendas de leche, característicos de los elementos paradigmáticos de la *puja* hindú de Mahadev, estaban ausentes de la variante satnami del tema. De manera similar el grupo construyó a Drupda Mata como una diosa, sirviéndose de la figura de Draupadi, la heroína del poema épico *Mahabharata*, que tiene en Chhattisgarh una versión oral vernácula muy popular llamada *Pandvani*. Mientras que varias versiones autorizadas del *Mahabharata* se sienten incómodas con el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava, y tratan de justificarlo, el *Pandvani*

no veía la necesidad de dar complicadas explicaciones. Los satnamis dieron un paso más al convertir el matrimonio de Draupadi en un suceso sagrado. Ahora bien, es posible argumentar que es el matrimonio de Draupadi con cinco hermanos, aunque esté perdonado por las circunstancias, lo que constituye un impedimento mayúsculo para su deificación en el amplio universo hindú. Los satnamis, por su parte, celebraron el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava y le suministraron a ésta los atributos de otras diosas para transformarla en Drupda Mata. Resulta claro que la conformación de Mahadev y Drupda Mata como deidades revelaba la capacidad innovadora y de juego de los satnamis con las tradiciones preexistentes en la construcción de sus formas de culto.

El patrón se repetía en otros campos. Consideremos tres ejemplos diferentes. La reelaboración satnami de los festivales hindúes se tradujo en que durante la Dashehra, establecida como una fecha sagrada en el calendario ritual del grupo, la celebración de la victoria del dios-rey Rama sobre Ravana fue reemplazada por la *guru puja* y una peregrinación anual a Bhandar. Además, a tono con una lógica similar, los satnamis respondieron a las canciones y danzas folklóricas específicas de determinadas castas de Chhattisgarh desarrollando sus propias *panthi geet* y *naach*, formas de canto y danza denominadas según el (Satnam) *panth*, que se basaban en mitos acerca de los gurús satnamis. Por último, aunque los ritos de paso de los satnamis mostraban ciertas similitudes con la manera como los realizaban otras castas de Chhattisgarh, había también importantes diferencias. Así, en una boda satnami el *bhandari* no sólo fungía como sacerdote sino que actuaba también en representación del gurú y evocaba de forma clave su autoridad. El Satnampanth, supervisado por un gurú que era el lugar simbólico y sustantivo de la autoridad ritual, se convirtió en una entidad bien organizada a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Este pasado ha sido representado de maneras siempre interesantes en la tradición mítica oral del Satnampanth. El dominio del Satnampanth y la solidaridad de los satnamis se destacan mediante una interpretación de las jornadas del *ramat* de Balakdas como conquistas exitosas, triunfos sobre figuras

de autoridad rivales. Las formas de poder del gurú son claras. El séquito espectacular de Balakdas consistía, por un lado, de dos gladiadores míticos que manejaban la espada y el rifle con igual habilidad y que iban acompañados por otros cuatro mil guerreros y, por el otro, de mil *sants* (hombres santos) del Satnampanth. El gurú mismo montaba un elefante adornado y llevaba una lanza, un rifle y una espada; pero también portaba un cordón sagrado cruzándole el pecho y una marca de ceniza santa en la frente. Durante sus viajes, caracterizados en los mitos como *daura* o giras oficiales como las que llevaban a cabo los reyes y los administradores coloniales, Balakdas triunfaba sobre los rajás de los Estados feudatarios y sobre los dirigentes de las órdenes ascéticas rivales, en particular sobre los bairagis y los kabirpanthis, dejando así la huella de su autoridad. De hecho el poder ritual y moral esgrimido por Balakdas, él mismo una ley sagrada, también articulaba una legalidad alternativa que revelaba que el *angrez sarkar* (el gobierno colonial), cuyas órdenes había que obedecer, era corrupto, ignorante, injusto e ilegítimo. La elaboración y definición de la estructura organizativa del Satnampanth significaba que en sus mitos la cautela inicial que mostró Ghasidas al definir los límites de la secta fue reemplazada por las medidas más directas de Balakdas, para vencer y desplazar a las figuras rivales de autoridad. Tal valentía, teñida con algo de temeridad, fue el sello del conquistador. Y Balakdas legó mucho a la posteridad. Incluso después de que las narraciones de la historia heroica fueran reemplazadas por cuentos más fragmentados en los mitos satnami —acerca de pleitos dentro de la familia del gurú, la división del *guru gaddi*, y la emasculación figurada de los descendientes masculinos de Ghasidas por el control ejercido por sus esposas—, los gurúes conservaron sus atributos reales y se aferraron a las riendas y a la estructura organizativa del Satnampanth.<sup>14</sup> Los cambios principales se situaban en el porvenir, ligados al trabajo de formas más nuevas de política en el siglo xx.

<sup>14</sup> Dube (1992 y s.f.).

Ya sabemos acerca de la vigorosa política de las asociaciones de castas y los movimientos que emergieron en India en las postrimerías del siglo XIX. Los satnamis eran unos recién llegados a esta elaborada negociación entre formas constitucionales coloniales y estructuras de autoridad indígenas. De hecho, fue el analfabetismo entre el grupo lo que creó el espacio cultural y discursivo para mediaciones de reforma y cambio por parte de quienes tenían el poder de la escritura. Estas gestiones, a su vez, encontraron un nicho en las estructuras de autoridad dentro del Satnampanth. Así, a comienzos de los años veinte del presente siglo, unos *mahants* satnamis muy influyentes que también eran malguzares se reunieron con Sunderlal Sharma, un brahmán nacionalista local profundamente influido por las actividades del Arya Samaj, y con G. A. Gavai, un dirigente de la Asociación de Clases Deprimidas de las Provincias Centrales, para formar la Satnami Mahasabha. En poco tiempo la Mahasabha encontró un aliado formidable en Baba Ramchandra, el antiguo dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha de la zona rural de las Provincias Unidas, y también reclutó el apoyo de Agamdás, un gurú del Satnampanth. El objetivo de esta organización era “reformular” a los satnamis y participar en las políticas organizativas y constitucionales dentro de la región y en las Provincias Centrales.

Las iniciativas de la Satnami Mahasabha, conformadas por las intervenciones de figuras poderosas que permanecían fuera de la comunidad, condujeron a una reformulación de la organización de lo sagrado en el Satnampanth en varias maneras significativas. En primer lugar, bajo los auspicios de la Mahasabha los símbolos “tradicionales” del Satnampanth se desplegaron para desacreditar y marginar a un sector de la dirigencia satnami que desafiaba la autoridad de la organización, y hubo esfuerzos por conectar el *janeu*, el *kanthi* y el *jait khambh* con la veneración a las vacas y con darle una identidad hindú redefinida y renovada a los satnamis. En segundo lugar, durante el periodo que va desde 1926 hasta 1930, bajo la dirigencia de Baba Ramchandra, la Satnami Mahasabha se sirvió de los signos y recursos del lenguaje del orden público de la administración colonial y de los esquemas de la autoridad brahmánica, como el *Manusmriti*, y los situó junto con los

símbolos y figuras de autoridad dentro del Satnampanth para formar una nueva legalidad, la verdadera *kanun* (ley) del gurú Ghasidas. En tercer lugar, la expresión de las actividades de la Mahasabha en un lenguaje de ley y obligatoriedad condujo a reestructurar la jerarquía organizativa del Satnampanth, y a que las formas institucionales de la panchayat satnami se hicieran más estrictas, con miras a asegurar formas más eficaces de intervención dentro de la comunidad. Aquí las categorías coloniales administrativas suministraron un proyecto de base para ampliar la estructura organizativa previa mediante la introducción de nuevos grados en las filas de los *mahants*, de manera que a los *rajmahants* (un cargo creado para los dirigentes de la Mahasabha) les seguían los *mahants de jila* (distrito), *tahsil* y *sarkil* (círculo), en una escala descendente de jurisdicción, estatus y poder. El corolario de todo esto fue una economía del poder más racionalizada que reemplazó los arreglos algo más fluidos del pasado en cuanto a las medidas para escoger a los *panchas* satnamis a nivel de las aldeas, y en la constitución de la *athgawana* (comité de ocho aldeas), que era una forma institucional firme para dirimir asuntos que no podían ser dirimidos por un panchayat satnami dentro de una aldea.

Finalmente, las orientaciones de los miembros de la comunidad fueron forjadas en el crisol de estas medidas más intervencionistas. Estos llegaron a reconocer la importancia de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobierno dentro de la comunidad, a medida que la estructura organizativa alterada del Satnampanth fue establecida a mediados de la década de los treinta y que las categorías reformuladas de la ley colonial y de la organización administrativa se volvieron rasgos perdurables en los esfuerzos de los dirigentes Mahasabha por disciplinar y controlar el grupo. Pero una vez que la autoridad de estos dirigentes decayó los lenguajes y las categorías más nuevos fueron desplegados para construir otras nociones de orden, legalidad y desviación dentro de la comunidad. La respuesta satnami ante las imposiciones y restricciones hindúes sobre las actividades de la Mahasabha tomó la forma de situar el ensayo de algunos de los textos clave del hinduismo —por ejemplo la *Gita* y el *Ramacharitmanas*— al lado de las *kathas* (historias) de los gurúes en algunas de las

formas de culto del grupo. También se embarcaron en una febril actividad de construcción de templos, que se definió por el énfasis ritual distintivo del grupo y que significó, por ejemplo, que no se instalara ningún ídolo de los dioses y diosas hindúes en tales edificios. Estas medidas —dos ejemplos de un cuadro más amplio— tendían simultáneamente a subrayar la solidaridad de los satnamis y a establecer los reclamos de su superioridad respecto de las castas altas hindúes.<sup>15</sup>

Esta interacción de amplio espectro entre significado y poder en la organización de lo sagrado entre los satnamis ha continuado hasta tiempos recientes. Hace algunos años los conflictos internos entre políticos rivales y agentes del poder en el Partido del Congreso (I) llevaron a Arjun Singh, un experimentado dirigente político de Madhya Pradesh, a promover una iniciativa gubernamental para alabar al gurú Ghasidas como un mesías de los pobres y los oprimidos. Esto era parte de un intento por contrarrestar la influencia de los políticos de Chhattisgarh dentro del partido y la provincia (y la región y la nación), y a usar las Castas Registradas, en particular a los satnamis, como una reserva de fuerza política. Al gurú Ghasidas se le acordó la dignidad de la historia cuando se declaró el 18 de diciembre de 1757 como la fecha de su nacimiento para situarlo en el tiempo escrito y fijo, lineal y cronológico. Ponerle a una universidad del pueblo de Bilaspur el nombre del gurú fue un reconocimiento de la inmensa sabiduría y conocimientos de Ghasidas. Pero podría aducirse que la iniciativa más importante en este sentido fue el apoyo que el Estado le dio a una *mela* (feria) celebrada en la aldea de Girod, lugar de nacimiento de Ghasidas, lo que sirvió para convertir un asunto de poca monta en el que participaban unos cuantos cientos de satnamis en un acontecimiento monumental que atraía a decenas de miles de los miembros de la comunidad.

Estas iniciativas estatales han producido consecuencias inesperadas para la organización religiosa de los satnamis. Los miembros de la comunidad encontraron sus propias formas de utilizar el patrocinio gubernamental para Ghasidas. La escritura y la imprenta, signos de autoridad en culturas locales

<sup>15</sup> Dube (1993b).

aún definidas por los atributos de la oralidad, han sido presionadas hacia el servicio del culto al gurú fundador. Hoy en día, la recitación y el ensayo de estos textos recientemente formados —parte de un contar y escuchar colectivos de canciones y cuentos en el lenguaje del discurso religioso popular— se sitúan cada vez más en la línea de las formas modernas de la oralidad, mensajes auditivos y visuales técnicamente sofisticados para constituir nuevas formas y atributos de Ghasidas. De hecho, el gurú ha adquirido un papel central nuevo en las estructuras de creencias de los satnamis. Al tiempo que leyendas frescas se acumulan alrededor de la figura de Ghasidas, los mitos acerca de los gurús posteriores, en particular de Balakdas, van siendo lentamente borrados de un conjunto que una vez fue ampliamente conocido, para volverse formas más esotéricas de conocimiento. Todo esto fundamenta novedosos procesos de la constitución de las verdades y de la conformación de tradiciones entre la comunidad. Así, los últimos años han sido testigos de una difusión cada vez más extendida de la celebración del *chauka*: por una parte, el ritual ha sido consistentemente investido de significados en permanente renovación a medida que experimenta innovaciones, modificaciones y transformaciones a manos de los especialistas satnamis de lo sagrado; por otra parte, sus formas novedosas se elaboran como partes esenciales de una tradición intemporal de la comunidad. De manera similar existe la elaboración de festividades nuevas como modos de culto —un ordenamiento del tiempo ecléctico y redefinido que, simultáneamente, abreva en los mitos y el calendario ritual satnamis y en las historias y almanaques oficiales— e invierte cada vez más en imagerías culturales creativas de los significados de la *mela* de Girod y de otras iniciativas promovidas por el Estado, todo lo cual reconfigura el o los sentidos del ser y la solidaridad de la comunidad. En medio de las intervenciones dominantes basadas en el poder, que influyen la organización de lo sagrado entre los satnamis, los miembros de la comunidad están construyendo nuevos significados de los pasados, los límites y las identidades del grupo.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Tengo el propósito de disertar sobre estos temas de cultura y política contem-

Gracias a dios —si es que ella existe—, la organización y la institucionalización de lo sagrado siempre son incompletas, ya sea que estén diferidas o nunca totalmente terminadas. Si no, para invocar a Marx pero con un pequeño giro sobre la religión, las manos mancilladas de los traficantes del poder ritual y de la autoridad política se apoderarían de los latidos del corazón de un mundo sin corazón; los detendrían, los silenciarían, y asfixiarían el elocuente suspiro (y angustiado llanto) de los oprimidos.

*Traducción del inglés:*  
GERMÁN FRANCO TORIZ

### Bibliografía

- BURGHART, Richard, 1978a, "The Founding of the Ramanandi Sect", *Ethnohistory*, 25: 121-139.
- , 1978b, "The Disappearance and Reappearance of Janakpur", *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6: 257-284.
- , 1983a, "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia", *Man* (s.f.), 18: 635-653.
- , 1983b, "Wandering Ascetics of the Ramanandi Sect", *History of Religions*, 22: 361-380.
- COMAROFF, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, Chicago University Press.
- DIRKS, Nicholas B., 1987, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1989, "The Original Caste: Power, History and Hierarchy in South Asia", *Contributions to Indian Sociology* (s.f.), 23: 59-77.
- DUBE, Saurabh, 1992, "Myths, Symbols and Community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press.

---

poráneas entre los satnamis en un ensayo titulado "Configurations of Bhakti in Central India".

- , 1993a, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-50*, Occasional Paper 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, Indian Institute of Advanced Studies.
- , 1993b, "Idioms of Authority and Engendered Agendas: the Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *Indian Economic and Social History Review*, 30: 383-411.
- , (s.f.), "Untouchable Pasts: Religion, Identity and Power among a Central Indian People, 1780-1950", manuscrito.
- DUMONT, Louis, 1970a, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.
- , 1970b, "World Renunciation in Indian Religions", en *Religion, Politics and History in India*, Paris/La Haya, Mouton, pp. 33-60.
- FOUCAULT, Michel, 1988, "Politics and Reason", en *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Nueva York, Routledge, pp. 57-85.
- , 1992, "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *Foucault Effects: Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 87-104.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1966, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.
- LORENZEN, David, 1987, "Kabirpanth and Social Protest", en Karin Schomer y W.H. Mcleod (comps.), *The Sants. Studies in Devotional Tradition of India*, Delhi, Munshiram Manoharlal, pp. 281-303.
- QUIGLEY, Declan, 1993, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press.
- RAHEJA, Gloria Goodwin, 1988, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, Chicago University Press.
- SABEAN, David Warren, 1984, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN DER VEER, Peter, 1989, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press.
- VAUDEVILLE, Charlotte, 1976, "Braj, Lost and Found", *Indo-Iranian Journal*, 18: 195-213.

