

**FORMACIONES DE LA FE.
LA INICIACIÓN DE UNA SECTA
SUBALTERNA EN LA INDIA CENTRAL
c. 1800-1850**

SAURABH DUBE

El Colegio de México

Éste es un ensayo sobre la creación de un esfuerzo religioso subalterno, que al mismo tiempo considera las estipulaciones de la economía política y las implicaciones de la transformación religiosa que presenciaron la aparición y articulación de una casta-secta de intocables llamada Satnampanth, en Chhattisgarh, una amplia región lingüística y cultural de la India central. En pocas palabras, mi intención es examinar paso a paso la fluida pero constante interacción entre el espacio del Estado, el territorio de la economía y los términos de la religión en la formación del Satnampanth, que ayudó a forjar una nueva identidad para los chamars (literalmente, trabajadores del cuero) de Chhattisgarh.

No está por demás aclarar ciertos puntos respecto a los énfasis analíticos de este texto. Por un lado, los estudios sobre religión en el sur de Asia suelen pasar por alto las consideraciones sobre la economía política y la formación del Estado. En ellos, la religión suele aparecer *a priori* como una esfera concreta de lo sagrado, aislada del poder y separada de la historia.¹

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 6 de noviembre de 2000 y aceptado para su publicación el 8 de diciembre de 2000.

¹ En este caso el problema no se debe a un descuido cometido por ciertos estudios sobre religión y ritual en el sur de Asia. Por un lado, sus raíces metodológicas se remontan a las aproximaciones de la historia de las religiones que intentan explicar implícitamente una gramática universal de las religiones, aduciendo paralelos y similitudes entre rituales e ideologías, creencias y prácticas en detrimento de procesos de construcción simbólica imbricados en relaciones de poder más amplias. Por otro lado, las dificultades también hunden sus raíces analíticas en la tendencia de los primeros

Por otro lado, textos recientes e influyentes sobre la historia del subcontinente en los siglos xvii y principios del xix suelen interpretar las transformaciones religiosas a través de los filtros un tanto singulares de la formación del Estado, las prácticas políticas y la iniciativa económica. En estas interpretaciones, el significado y el poder, la creencia y la práctica tienen como premisas los imperativos del Estado y las determinaciones de la economía, lo cual confiere una cualidad epifenomenal a la religión.²

En este ensayo, a contrapelo de tales tendencias dominantes, la religión aparecerá como una serie de conjuntos de relevancia intrínsecamente histórica cuyos elementos constitutivos son las creencias y las prácticas relacionadas con lo sagrado, imbricadas en el poder, escenificadas a lo largo del tiempo. Aquí, los términos de la religión implican la existencia de construcciones significativas y recreaciones activas del mundo social, ligadas de manera simultánea a los procesos de dominación y las estrategias de subversión, moduladas intrínsecamente por estipulaciones del poder de Estado y por disposiciones de la economía política. Esta tendencia hacia la religión y la autoridad es la que subyace de manera más general a mi intento por analizar y explicar el entrelazamiento y la interacción de los cambios y las continuidades en la economía política, los esquemas culturales, las relaciones sociales, los significados religiosos y el poder ritual, que constituyen el núcleo de la construcción de una iniciativa subalterna.

De estas primeras consideraciones se deriva un segundo conjunto de deliberaciones. La formación del Satnampanth

trabajos etnográficos del sur de Asia de considerar la cuestión de las castas como si se tratase de un juego interminable de la jerarquía ritual de la pureza y la polución, una ideología independiente del poder. No es posible citar aquí todas las obras que se han escrito al respecto, pero para un "clásico" que ha ejercido una gran influencia en el estudio de la religión en el sur de Asia por su demarcación de los dominios de *dharma* (ideología) y *artha* (poder político y económico) en el orden de castas hindú, véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1970).

² Por ejemplo, C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire* (Cambridge University Press, Cambridge, 1988); y Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983).

tuvo lugar en el amplio contexto del régimen maratha (1742-1854) en Chhattisgarh. En años recientes, relatos históricos muy agudos sobre las instituciones y los procesos económicos y sociales de la política maratha han modificado nuestra comprensión del periodo que va del siglo XVIII a los albores del XIX. Un retrato más nítido y preciso ha venido a sustituir el esbozo más bien burdo que nos habíamos formado del dominio maratha como un imperio rapaz y dominante. Este nuevo cuadro muestra continuidades significativas entre los mughales y los marathas, una expansión del cultivo en los territorios maratha y la importancia central de las expectativas y la resistencia locales en la formación de la administración maratha.³ Como provincia fronteriza del territorio maratha, Chhattisgarh comparte algunos de los rasgos de este cuadro general. Pero también tiene sus peculiaridades. Las medidas administrativas de los superintendentes británicos —que gobernaron Chhattisgarh entre 1818 y 1830, cuando el rajá bhonsle Raghoji III era un menor de edad— complicaron aún más las cosas. Al hacer énfasis en la importancia central del conflicto y la innovación en el escenario de las prácticas religiosas populares, el presente relato sobre la formación del Satnampanth aporta al mismo tiempo filtros para examinar argumentos sobre los procesos de continuidad y de cambio más generales en la frontera de la política maratha y los dominios de la Compañía de las Indias Orientales.

A fines del siglo XVIII y principios del XIX varios cambios tuvieron lugar en Chhattisgarh. El cultivo de la tierra estaba en expansión, el Estado exigía más impuestos y una burocracia dominada por los brahmanes reemplazó las antiguas estructuras de la autoridad. Las diversas medidas administrativas tomadas por los superintendentes marathas y británicos que gobernaron la región durante este periodo tuvieron consecuencias económicas y culturales contradictorias para los chamars de Chhattisgarh. Si bien algunos miembros de este grupo funda-

³ Andre Wink, *Land and Sovereignty in India. Agrarian Society and Politics under the Eighteenth Century Maratha Svarajya*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Stewart Gordon, "The slow conquest", *Modern Asian Studies*, 11, (1977), pp. 1-40; y Gordon, "Role of resistance in the shaping of indigenous Maratha kingdoms", documento inédito. Véase también Bayly, *Indian Society and the making of the British Empire*.

ron sus propias aldeas y resistieron a la autoridad de los funcionarios de las castas altas, otros chamars fueron expulsados hacia los márgenes de la sociedad aldeana y tuvieron que hacer frente a la creciente rigidez de las normas de pureza y polución en la zona.

Con todo esto como trasfondo, fue un mozo de granja llamado Ghasidas quien fundó el Satnampanth. Este esfuerzo sectario se inspiró en las tradiciones populares y la jerarquía ritual de la pureza y la polución, al mismo tiempo que rechazaba las jerarquías divinas y sociales que poblaban el panteón hindú, colocando viejos signos en una matriz nueva. Además, cuestionó y desafió la adjudicación de los chamars como categoría inferior de intocables deshonrados por el estigma de la muerte de la vaca sagrada. Los chamars que se unieron a la secta fueron purgados de su impureza y de las marcas de la subordinación ritual, y reconstituidos como satnamis. Pero en la nueva secta el rechazo a las distinciones de casta entre sus miembros —chamars y algunos cientos de telis, rawats y otros de las castas altas— venía aparejado con prohibiciones que regulaban las transacciones con otras castas. Para mediados del siglo XIX las principales características del Satnampanth ya habían sido esbozadas.⁴

⁴ Es notable la ausencia de recursos que permitan reconstruir los procesos de continuidad y cambio en la textura de la vida aldeana, las relaciones sociales determinadas y el orden cultural en los siglos XVIII y XIX en Chhattisgarh. La mayor parte de los expedientes —incluidos en la Colección de la Junta Directiva (1796-1830) de la Biblioteca y Archivo de la Oficina de la India en Londres; el Archivo de la Residencia de Nagpur y los Archivos de la Residencia y la Secretaría de Nagpur (ARSN), en la Sala de Archivos Madhya Pradesh (SAMP) en Nagpur; y el Departamento de Consultoría Política Internacional, en el Archivo Nacional de la India (ANI) en Nueva Delhi— apenas proporcionan vistazos someros a aspectos dispares de la historia de Chhattisgarh. Los textos sobre las religiones populares en la India central publicados a finales del siglo XVIII y principios del XIX también son escasos. Los testimonios más detallados sobre este periodo son los relativos a las instituciones políticas y las prácticas administrativas y presupuestarias de la región. Están incluidos en los informes de dos administradores, Patrick Vans Agnew, *A Report on the Subah or Province of Chhattisgarh written in 1820 AD* (Nagpur, 1922) y Richard Jenkins, *A Report on the Territories of the Raja of Nagpur 1827* (Nagpur, 1866). El presente texto es un relato de la creación del Satnampanth escrito con las limitaciones que impone esta carencia de recursos.

Marathas, superintendentes británicos y chamats en Chhattisgarh

La gran región lingüística y geográfica de Chhattisgarh se ubica en la parte sudoriental de Madhya Pradesh. Según la creencia popular, el nombre se debe a que alguna vez contó con *chhattis* (treinta y seis) *garh* (fuertes); según otros, Chhattisgarh es una corrupción de Chedisgarh, o los fuertes del señor de Chedi.⁵ Dejando de lado estas cuestiones etimológicas, lo que sí queda claro es que el término no ha sido ampliamente utilizado sino hasta los dos últimos siglos. En términos topográficos sencillos, la región abarca, por una parte, el amplio y fértil llano de Chhattisgarh, que mide unas 10 000 millas cuadradas, donde se siembra arroz con agua proveniente principalmente de los ríos Mahanadi, Son y Seonath; y por la otra parte, espacios boscosos llenos de colinas.⁶ La región se mantuvo relativamente aislada hasta el siglo XIX. Limita al norte con la cordillera Maikal, y al sur se funde con las áreas de colinas y bosques de Bastar. Al este, más áreas de colinas (hasta hace poco pobladas de densos bosques) separan a Chhattisgarh de los viejos estados feudales de Orissa. Al oeste, la cordillera Satpura divide a esta región del valle Wainganga. La poco transitada ruta comercial de Chhattisgarh —donde las importaciones rebasan con creces a las exportaciones— pasaba por Mandla al norte, recorriendo el Mahanadi hasta llegar a Cuttack y la costa oriental; los *banjaras* (mercaderes al por mayor) conectaban la región con Nagpur al oeste, y Bastar y Kanker al sur.⁷

Chhattisgarh constituye un espacio social bien definido. La gente de la región comparte vínculos lingüísticos. El *chhattisgarhí*, el idioma vernáculo, es un dialecto que pertenece al grupo de lenguas hindi oriental.⁸ También se nutre de algunos

⁵ La Haihaya, una dinastía que reinó en Chhattisgarh, era una rama más joven de la familia Chedi de Tripuri. Hiralal y Nelson, *Raipur District Gazetteer*, 1909 (Bombay, 1909), p. 49.

⁶ Este capítulo se centra en la llanura de Chhattisgarh, sobre todo en lo que ahora son los distritos de Raipur, Bilaspur y Durg.

⁷ Agnew, *Chhattisgarh*, pp. 10-11.

⁸ Hiralal Kavyopadhyaya, "A grammar of the dialect of Chhattisgarh in the Central Provinces" (trad. y ed. George A. Grierson) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LIX, 1ª parte (1890), p. 1.

elementos de sawari, marathi, oriya y telugu. La composición social de la población de Chhattisgarh comprende varias castas hindúes, incluyendo brahmanes, rajputs, kurmis, rawats, telis, gandas, chamars, ghasias y mehtars; y algunos grupos tribales, como los gondos, los binjhvars y los bhainas. Durante varios siglos, distintos grupos sociales emigraron a Chhattisgarh e interactuaron con otras castas y comunidades tribales dentro de los límites de una región relativamente aislada, gracias a lo cual adquirieron características distintivas. Esto condujo al desarrollo de atributos culturales específicamente regionales, incluyendo varias tradiciones folclóricas e instituciones sociales, verbales y no verbales, como las amistades ritualizadas que con frecuencia zanján las divisiones sociales.⁹ También tuvo como consecuencia que distintas castas trabajasen en labores de agricultura y que muchas veces mantuvieran una asociación apenas nominal con el oficio asignado a su casta.¹⁰

No es éste el lugar para hablar del oscuro y remoto pasado de Chhattisgarh. Sin embargo, una breve discusión sobre la temprana estructura política de la región nos ayudará a comprender los patrones y procesos que a finales del siglo XVIII y principios del XIX dieron forma al Satnampanth. Aproximadamente hasta el año 1000 de la Era Cristiana, la región, conocida por entonces como Dakshin (sur) Kosala, estuvo regida por una sucesión de dinastías, entre ellas la de los Guptas imperiales en el cuarto siglo E.C. Por otra parte, según C. U. Wills, durante todo este periodo el orden político interno de la región se caracterizó por una estructura política jerarquizada basada en clanes “tribales” que controlaban sus propios reinos pequeños e independientes.¹¹ Cada jefe tenía control directo

⁹ S. C. Dube, *Field Songs of Chhattisgarh* (Lucknow, 1947), pp. 2-10; Edward Jay, “Bridging the gap between castes: ceremonial friendship in Chhattisgarh”, *Contributions to Indian Sociology*, (s.s.) 7 (1973), pp. 144-158; Joyce Burkhalter Flueckiger, “Genre and community in the folklore system of Chhattisgarh”, en Arjun Appadurai, Frank J. Korom y Margaret A. Mills (eds.) *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions* (University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1991), pp. 181-200.

¹⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, pp. 5-6.

¹¹ Wills nunca especificó cuáles eran estos grupos “tribales” y aclaró que su descripción de la organización social y política de Chhattisgarh antes de 1745 se basaba en evidencias “extremadamente poco fiables”. C. U. Wills, “The territorial system of the Rajput kingdoms of mediaeval Chhattisgarh”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, (s.s.) 15 (1919), p. 216.

sobre apenas una parte de su territorio inmediato; el resto del reino era controlado por los miembros del clan.¹²

Aproximadamente en el año 1000 E.C., la región fue conquistada por los kalachuris de la dinastía Haihaya. La capital de los kalachuris de Dakshin Kosala se hallaba en Ratanpur. En la segunda mitad del siglo XIV los kalachuris se dividieron en dos ramas: la rama vieja siguió reinando en Ratanpur, y la joven rigió sobre un principado independiente, cuya capital estaba en Raipur. Según Wills, los kalachuris adoptaron las prácticas locales y construyeron unidades territoriales que conservaban algunos de los rasgos estructurales de las instituciones precedentes. Ambos reinos se subdividían en dieciocho distritos llamados *garhs* o fuertes, regidos por *thakurs* o *diwans*, que eran leales al rey de Rajput. El *garh* también era conocido como *chaurasi* (ochenta y cuatro) porque se suponía que estaba compuesto por ochenta y cuatro aldeas. A su vez los *garhs* estaban compuestos por unidades más pequeñas llamadas *taluks*. El *taluk*, que supuestamente debía comprender doce aldeas y que también era conocido como *barhon* (doce), era regido por un *dao* o *barhainya* cuya autoridad dentro de la unidad era muy parecida a la del *diwan* dentro del *taluk*. La aldea era regida por un *gaonthia* o líder.¹³

Esta “disposición geométrica” nunca “ha sido ejemplificada en detalle”; pero el desarrollo del sistema político de Chhattisgarh dentro de los límites de una región relativamente reclusa y aislada da cuenta de sus características particulares, que se distinguen por una descentralización de la autoridad.¹⁴ Mientras los kalachuris remplazaban a algunos de sus jefes tribales por brahmanes provenientes del norte de la India, los inmigrantes se mezclaban con las subcastas locales de los brahmanes de Chhattisgarh, y poco a poco los títulos de Barhainya y Bargainya pasaron a definir un grupo específico de brahmanes de Chhattisgarh.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 199.

¹³ *Ibid.*, pp. 198-199.

¹⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵ P. F. McEldowney, “Colonial administration and social developments in the C.P. 1861-1921”, tesis de doctorado inédita, Universidad de Virginia (1981), p. 493.

A mediados del siglo XVIII, los ejércitos maratha atravesaron Chhattisgarh para invadir los reinos de Orissa en el este de la India. El reino Haihayavanshi cayó en manos del general maratha Bhaskar Pant en 1742. Sin embargo, al gobernador de Ratanpur le fue permitido permanecer en su puesto a cambio de aceptar la soberanía maratha. Tras una década y media de intrigas y alianzas cortesanas entre los miembros de la familia Haihayavanshi y los marathas, Chhattisgarh pasó a manos de los rajás bhonsles. Bimbaji, hijo menor del rajá bhonsle Raghoji I, gobernó la región de 1758 a 1787.¹⁶ Aunque Bimbaji estaba nominalmente subordinado al rajá de Nagpur, no dependía de él para efectos prácticos. Tenía su propio ejército y una corte de ministros en Ratanpur. De 1787 a 1818 el dominio maratha en Chhattisgarh fue regentado por los *subabdars* (gobernadores).¹⁷

Ya hemos observado que los estudios sobre los marathas en los últimos veinte años han modificado significativamente nuestra comprensión (con legados coloniales) de la política maratha como un imperio de jinetes sanguinarios. En la nueva visión encontramos continuidades significativas entre los moghales y los marathas, un sistema complejo y sofisticado de contratos y recaudación de rentas, una expansión de la producción agrícola, de manera particular en el corazón de la patria maratha, el uso de la coerción para recaudar impuestos, no como una norma sino como una estrategia empleada selectivamente, y, por último, el importante papel de las expectativas y la resistencia locales en la formación de la administración maratha.¹⁸ El dominio maratha en Chhattisgarh confirma parcialmente este cuadro, pero la región también tenía sus peculiaridades. Visto como un conjunto, este patrón de continuidades y diferencias del régimen maratha en la región definió otros aspectos cruciales dentro del contexto más amplio de la crea-

¹⁶ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 3-4; Jenkins, *Nagpur*, p. 110.

¹⁸ Véase Andre Wink, *Land and Sovereignty in India*; Stewart Gordon, *Marathas, Marauders, and State Formation in Eighteenth-Century India* (Oxford University Press, Delhi, 1994) y "The role of indigenous resistance in shaping the Maratha kingdom", documento inédito. Para un repaso del desarrollo de la historiografía de los marathas véase Stewart Gordon, *The Marathas. 1600-1818. The New Cambridge History of India* (Cambridge University Press, Cambridge, 1993), pp. 1-9.

ción del Satnampanth. Evidentemente, se hace necesaria una discusión sobre estos procesos, de manera especial en vista de la demonología del régimen maratha en Chhattisgarh, que caracteriza todo lo que se ha escrito sobre el tema.

A partir del siglo XVIII, el régimen maratha en Chhattisgarh introdujo una serie de cambios en el orden político y social de la región. La dinastía Haihayavanshi estaba firmemente arraigada en Chhattisgarh, pero regía sobre una unidad política bastante precaria. En cambio, los bhonsle daban sus órdenes desde Nagpur. Como consecuencia de una política general, Chhattisgarh se veía afectada por las intrigas cortesanas y la lucha por el poder en Nagpur, así como por la creación y el rompimiento de las alianzas, y la dinámica de la confederación maratha. Por otro lado, los marathas inventaron sistemas políticos que desarrollaban y extendían los constructos de la monarquía hindú, al tiempo que utilizaban los métodos administrativos de los mughales. Los bhonsle introdujeron un sistema administrativo relativamente centralizado en Chhattisgarh. Se abolió el cargo hereditario de los *divans*. Éstos fueron sustituidos por los *kamavidars*, funcionarios con cargo no hereditario cuyo nivel era equivalente al de la unidad administrativa del *pargana*, inspirada en el modelo del *pargana* del régimen peshwa —por extensión del de los mughales— así como en el del *chaurasi* del régimen Haihayavanshi.¹⁹ Por debajo de los *kamavidars*, que eran remunerados “en parte con salarios reconocidos y en parte con incentivos extra”, estaban, en la jerarquía administrativa, los *patels*, cuyo cargo pasó a ser hereditario.²⁰ Los *patels*, que por lo general eran “brahmanes, marathas o miembros de otras castas altas con poco dinero”, reemplazaron a un cierto número de jefes *barbon* (los *barhainyas*). Estos *patels* recibían como pago el 16 por ciento de las rentas recaudadas por el gobierno y tenían derecho a emolumentos.²¹ El *pargana*, que se convirtió en la verdadera unidad administrativa durante el mandato maratha, estaba dividido en aldeas regidas por un *gaonthia*, que solía ser un hombre influyente y acomodado. En sus pro-

¹⁹ B. S. Thakur, “Chhattisgarh mein Bhonsla rajya (1818-54)”, tesis de doctorado inédita, Universidad de Raipur (1974), p. 57.

²⁰ Agnew, Chhattisgarh, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 37.

pías aldeas, los *patels* fungían como *gaonthias*.²² Como puede verse, la estructura administrativa instaurada por los marathas se basaba en modelos preexistentes.

La política bhonsle adolecía de una propensión endémica a perder recursos, por lo que para subsanar la insuficiencia monetaria hubo que adoptar una política de expansión territorial y exigir fuertes cantidades de dinero a las regiones conquistadas.²³ Todavía a principios del siglo XIX algunos jefes tribales se resistían a la presencia maratha haciendo correrías por las aldeas, pero en amplias zonas de la región —y algo similar ocurrió en las regiones *pargana* de Khandesh y Malwa— el sistema administrativo de los marathas pasó rápidamente del saqueo a un sistema de rentas más pacífico.²⁴ Después de 1790, en Chhattisgarh, los bhonsle adoptaron los métodos organizativos de la labranza remunerada.²⁵

El capitán J. C. Blunt describe esta práctica en su relato del viaje que realizó en 1794.

Por esa época, el Subah de Chhattisgarh con sus dependencias fue arrendado por el gobierno de Berar a Itai Pandit, a cambio de una suma de dinero que debía ser pagada cada año en Nagpur; para obtener el rango de Subahdar, Pandit también tuvo que pagar una cantidad considerable —cuando pregunté cómo administraba el país, me informaron que labraba distintas parcelas durante un periodo fijo, a cambio de una cantidad específica que sus arrendatarios le pagaban bajo términos muy similares a los de la renta que él mismo pagaba por la totalidad del Subah. Las rentas son recaudadas por los arrendatarios... Más adelante manifesté mi interés por conocer el método que utilizan los arrendatarios para cobrar las rentas de los labradores. Me dijeron que éste invariablemente consistía en gravar los arados con un impuesto, que siempre era pagado con el producto de las tierras.²⁶

Las categorías de Blunt no son del todo correctas, pero su descripción nos permite ahondar un poco más en el sistema de rentas que los *subahdars* marathas empleaban en Chhattisgarh.

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ Thakur, "Bhonsla rajya", p. 56.

²⁴ Gordon, "Role of resistance", pp. 10-18; Agnew, *Chhattisgarh*, p. 12.

²⁵ Jenkins, *Nagpur*, p. 96; Agnew, *Chhattisgarh*, p. 12; Wink, *Land and Sovereignty*, p. 365.

²⁶ "Captain J.C. Blunt's Narrative of a Journey in 1794", Revenue and Miscellaneous, núm. 13, 1859, NRSR*, SAMP.

El total de rentas que debía aportar la aldea de Chhattisgarh era fijado según instrucciones giradas desde Nagpur, donde el *subahdar* supuestamente debía pagar una suma anual a la capital bhonsle. El *subahdar* incluía en sus cuentas la recaudación del año anterior y dividía la suma total entre los *parganas*. A su vez, la aportación de los *parganas* se dividía entre las distintas aldeas. Los *patels* se hacían cargo de la aportación de un grupo de aldeas y respondían de su pago ante el gobierno. Para tal efecto, proveían a los agricultores de semillas y ganado (particularmente cuando el *gaonthia* de la aldea no podía hacerlo), y hacían préstamos de dinero y grano a los *gaonthias* y agricultores, que luego podían ser pagados en grano. La distribución de la aportación de cada aldea correspondía a los *gaonthias* y los agricultores. Los ingresos eran recaudados en tres plazos iguales: los dos primeros eran cobrados estrictamente entre septiembre y diciembre, y se basaban en las aportaciones del año anterior —aunque aquí también los *kamavisdars* podían pedir a los *patels* y los *gaonthias* que recaudaran más dinero que en el año anterior—, y el tercero, que estaba basado en la demanda de ingresos fijada y revisada por el *subahdar*, debía pagarse en marzo del año siguiente. Debido a este rigor, cuando el *gaonthia* no estaba de acuerdo la aldea pasaba a otras manos y un nuevo *gaonthia* era designado durante el tercer plazo.²⁷ Todo esto sugiere que el gran edificio de la administración tributaria a nivel del *subahdar*, el *kamavisdar* y el *patel* estaba dirigida a maximizar la recaudación de ingresos.

Pero sería imprudente asumir que el sistema era completamente arbitrario y que se caracterizaba por un impulso puramente coercitivo que buscaba la extorsión de ingresos. André Wink ha demostrado que, bajo el régimen de los marathas, la labranza remunerada era “el medio de conseguir ingresos fijos en un territorio sin población fija”, una forma organizativa de restauración agraria en la frontera entre la agricultura y las tierras baldías.²⁸ Ciertamente, en una provincia fronteriza como Chhattisgarh la labranza remunerada condujo a una expansión del cultivo y al mejoramiento agrícola de la tierra.²⁹

²⁷ Agnew, *Chhattisgarh*, pp. 12-13.

²⁸ Wink, *Land and Sovereignty*, p. 341, pp. 339-375.

²⁹ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 4.

Por otra parte, cuando llegaba el momento de pagar el primer plazo, los *gaonthias* protestaban formalmente por las tierras sin cultivar, las malas temporadas y la pérdida de agricultores y ganado, protestas que más tarde eran “cuidadosamente” analizadas por los *kamavidars*. A su vez el *subabdar* escuchaba y atendía las quejas de los agricultores contra los *gaonthias* y los *patels* durante su gira anual por las provincias, en la temporada del pago del tercer plazo.³⁰

Por último, en otras regiones controladas por los marathas las evidencias sugieren que la transición del “saqueo” a un sofisticado sistema monetario en un corto periodo de tiempo no sólo se debió al hecho de que los marathas habían obtenido el mismo derecho a estas áreas que los mughales, sino a que habían comprendido y cumplido con las expectativas de las aldeas.³¹ Los intentos por parte de los bhonsles por redactar documentos con información rudimentaria sobre la aldea de Chhattisgarh indican que también ellos se esforzaron en este sentido y que intentaron hacer a un lado las expectativas locales de cada aldea, sobre todo las de sus élites.³² Pero los funcionarios locales siempre podían exigir otras cosas y recurrir a métodos coercitivos. Durante los periodos en que faltaba el control del minucioso *subabdar* las recaudaciones de rentas podían llegar a ser extremadamente altas. En el caso que nos concierne los campesinos respondieron mediante la resistencia, abandonando las aldeas y recurriendo a la estrategia de la “huida” o la “protesta de evasión”, que no eran contempladas por los intereses a largo plazo de la administración maratha, particularmente debido a que en Chhattisgarh escaseaba más el trabajo que la tierra. En otros términos, el sistema de labranza remunerada que los bhonsles llevaron a cabo en Chhattisgarh no necesariamente acababa con las expectativas y las prácticas en las aldeas.

¿Cómo operaba el sistema de rentas dentro de las aldeas? En Chhattisgarh el cálculo de las rentas se basaba en el *nagar* o arado. El “arado” de tierra era una medida elástica. Su exten-

³⁰ *Ibid.*, pp. 12, 14.

³¹ Gordon, “Role of resistance”, pp. 10-38.

³² Agnew, *Chhattisgarh*, p. 12.

sión real variaba según el territorio, pero debía representar el área que podía ser cultivada con un arado y cuatro bueyes. Las tierras y la aportación de las rentas de la aldea era dividida entre los agricultores más establecidos de la región según la cantidad de “arados” que tenían a su cargo. Esto excluía a los sirvientes rurales y a los miembros de la comunidad que poseían tierras antiguamente baldías fuera del área principal de cultivo y que pagaban sus rentas en efectivo o en especie. El *gaonthia*, que era un agricultor influyente encargado de recaudar las rentas de la aldea, pagaba rentas públicas por sólo siete de cada ocho “arados” arrendados. Además recibía una remuneración por concepto de gastos de aldea que consistía en un arado de tierra por cada dieciséis.³³ Bajo el régimen maratha los *gaonthias* aspiraban a poseer más tierras cultivables, pues, por un lado, esto aumentaba sus tenencias sin renta pública, y por el otro, les ayudaba a pagar las rentas exigidas por la administración maratha. Las tierras frescas podían ser cultivadas atrayendo a nuevos colonos.

Para este proceso los *gaonthias* obtenían la ayuda del *lakhabata*, una institución encargada de redistribuir las tierras periódicamente. Agnew describió por primera vez la práctica de los *gaonthias* y agricultores de redistribuir las tierras como un rasgo característico de la administración de rentas de los marathas de Chhattisgarh.³⁴ Más tarde, los administradores enfatizarían los rasgos “tribales” e “igualitarios” de la institución, arguyendo que se trataba de una reliquia de los tiempos anteriores a los marathas.³⁵ Debido a la escasez de evidencias (orales u oficiales) sobre el *lakhabata*, no podemos ser concluyentes respecto a los orígenes de esta institución, como tampoco podemos serlo respecto a varios detalles sobre el verdadero funcionamiento del sistema. Sin embargo, hay ciertos rasgos generales del *lakhabata* que saltan a la vista. Chhattisgarh se caracteriza por la gran variedad de sus suelos. Las diversas tierras pertene-

³³ “Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division”, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de 1869 (Índice Suplementario), NRSR*, SAMP, pp. 2-3.

³⁴ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 12.

³⁵ Por ejemplo, *Land Revenue Settlement Report, Raipur 1869*, pp. 34, 101; Departamento de Rentas Públicas, núm. 12, 1868, NRSR*, SAMP.

cientes a una misma aldea solían dividirse en parcelas de igual valor: una porción de cada uno de estos bloques era destinada al *gaonthia*; el resto era distribuido entre los agricultores de la aldea. Con la instauración del *lakhabata* los bloques de tierras dentro del territorio de la aldea eran redistribuidos periódicamente para asegurar que cada miembro de la aldea obtenía una porción de tierras malas y otra de tierras buenas. Esto permitía instalar a los nuevos colonos. También se aplicaba esta práctica cuando la aldea pasaba a manos de un nuevo y belicoso *gaonthia*, lo cual era común en los tiempos de la administración subah.³⁶ La práctica del *lakhabata* dio origen a una expansión del cultivo durante la administración maratha. Sin embargo, como se verá más adelante, la institución también poseía una dimensión contradictoria, pues permitía a los agricultores más acomodados, que solían dominar la vida cotidiana de la aldea, reclamar las tierras de los agricultores “pobres y sin ganado”, entre los cuales se contaba un gran número de chamars.³⁷

¿Cuál era la situación de los chamars dentro de la jerarquía y el sistema de rentas durante la administración maratha? La evidencia es extremadamente fragmentaria. En 1820 Agnew informaba que de un total de 100 603 familias en el *khalsa* de Chhattisgarh, 12 306 eran familias chamars.³⁸ Sin embargo, no especifica las profesiones de los chamars (ni las de las otras castas) ni su situación dentro de la jerarquía agraria. En cambio, sin indicarnos los documentos que sirvieron de base para sus conclusiones, Agnew calcula que de un total de 100 603 familias, 33 177 eran de agricultores, 53 180 de comerciantes y sirvientes, y 14 246 estaban desempleadas.³⁹ Por otra parte, el informe indica la presencia de *gaonthias* chamars. Más tarde, los administradores coloniales enfatizarían el hecho de que los chamars de Chhattisgarh trabajaban fundamentalmente la tierra.⁴⁰

³⁶ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 3.

³⁷ “Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division”, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, NRSR*, SAMP.

³⁸ Agnew, *Chhattisgarh*, pp. 3-4.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 38; *Census of Central Provinces 1866* (Nagpur, 1867), pp. 15-16.

Ya hemos observado que el periodo de hegemonía maratha coincidió con una expansión del cultivo en Chhattisgarh. En una situación de excedente de tierras, los chamars podían optar por talar la selva para obtener tierras útiles. De acuerdo con una tradición oral, Kosa, una aldea situada en lo que hoy es el distrito de Durg, habitada mayoritariamente por satnamis, fue fundada hacia finales del siglo XVIII por un chamar.⁴¹ Las evidencias relativas al patrón de asentamiento de las castas desde mediados del siglo XIX apuntan a la existencia de aldeas *ekjati* (de una sola casta) habitadas mayoritariamente por chamars (ahora convertidos en satnamis) con sus propios *gaonthias*.⁴² ¿Cuál era la proporción de chamars en estas aldeas *ekjati*? La poca evidencia confiable no permite hacer estimaciones sólidas. Sin embargo, se puede afirmar que algunos chamars también vivían en aldeas habitadas por otras castas en un *para* (vecindario) separado. Para la fundación de nuevas aldeas hacían falta arados, ganado y semillas, que generalmente eran prestados por los *patels* de casta alta. Esto dificultaba a cualquier grupo de chamars fundar su propia aldea. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, un gran número de agricultores chamars (que llevaban a cabo sus labores agrícolas alquilando ganado de otros miembros más acomodados de la comunidad local) y de sirvientes rurales (que recibían a cambio la cuarta parte del producto) vivían en aldeas habitadas por distintas castas, y no emigraron a las aldeas chamars de casta única.⁴³

¿Aumentó en este periodo la dependencia y la subordinación de los chamars? Pueden discernirse dos movimientos si-

⁴¹ Esta tradición oral registrada en 1961 por K. C. Dubey, un administrador y etnógrafo, sostenía que la aldea había sido fundada ocho generaciones atrás. Yo calculo que cada generación es equivalente a unos 20 años. K. C. Dubey, *Kosa: A Village Survey, Census of India, 1961*, vol. VIII, Madhya Pradesh, 6ª parte, Monografías de Investigación Local, núm. 9 (Bhopal, 1967), p. 3.

⁴² *Raipur District Gazetteer* (1909), pp. 109-110; mensaje del funcionario encargado de asuntos relacionados con los asentamientos, en Bilaspur, al Secretario y Comisionado Principal en las Provincias Centrales, 11 de abril de 1868, Departamento de Rentas Públicas, núm. 12, 1868, NRSR*, SAMP.

⁴³ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 12, pp. 35-36. No hay evidencia que sugiera que el patrón de asentamiento de las castas en las aldeas de Chhattisgarh haya cambiado significativamente a consecuencia del desplazamiento de los chamars hacia aldeas de castas mixtas, o de miembros de otras castas hacia aldeas mayoritariamente chamars a lo largo del siglo XIX.

multáneos. En una región donde las importaciones eran consistentemente mayores a las exportaciones y donde la expansión de la economía monetaria era irregular, un sistema de rentas monetario significaba que los problemas de disponibilidad de fondos, sobre todo durante las épocas de guerra o disturbios, podían obligar a los agricultores y los *gaonthias* chamars a depender más de los *patels* de casta alta, que también prestaban dinero y granos.⁴⁴ Por otra parte, la ausencia de mano de obra calificada en Chhattisgarh y el deseo de la administración bhonsle de aumentar las rentas cobradas en efectivo trajo como consecuencia que los labradores chamars y los trabajadores agrícolas conservaran un elemento de poder de negociación gracias a la estrategia de la migración. Los chamars, junto con otros trabajadores y jornaleros, adoptaron la práctica de abandonar los poblados como un medio de oponerse a la gente en el poder, los terratenientes y los campesinos ricos. Aldeas enteras quedaron desiertas durante el periodo del régimen *subahdar*.⁴⁵ En la década de 1850 algunos analistas británicos seguían deplorando la “naturaleza migratoria” del pueblo de Chhattisgarh.⁴⁶

Sin subestimar las dificultades implicadas en la estrategia de la “huida” debido al elemento de incertidumbre inherente a la táctica, hay que decir que ésta ofrecía a los labradores y los sirvientes rurales una posibilidad de resistir y conservar su poder de negociación. De hecho, las consecuencias del *lakhabata* para los agricultores chamar no fueron uniformes. En diferentes partes de Chhattisgarh el *lakhabata* permitió a los chamars cumplir con las rentas del Estado y aprovechar la expansión del cultivo. Sin embargo, en otras áreas generalmente fértiles, sus tierras podían ser apropiadas por los *gaonthias* y los agricultores acomodados de la casta dominante de la aldea.⁴⁷ En

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10, p. 36.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12; mensaje del Sr. Sinclair al Capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, NRSR*, SAMP; Richard Jenkins, Huésped del Marqués de Hastings, al Gobernador General, 31 de julio de 1823, núm. 79, 1823, Departamento de Consultoría Política Internacional, ANI.

⁴⁶ Mensaje del Comisionado Adjunto de Raipur al Comisionado, Nagpur, 3 de agosto de 1855, Departamento de Rentas Públicas, núm. 6, 1855, NRSR*, SAMP.

⁴⁷ Mensaje del Sr. Sinclair al Capitán Hallet, 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de) 1869, NRSR*, SAMP.

tales situaciones, estos agricultores chamars podían seguir trabajando como labradores pobres en sus propiedades disminuidas, quedarse en la aldea y trabajar tierras ajenas, o, en los casos más graves, migrar a ciertas aldeas que ofrecían circunstancias más favorables.⁴⁸ En situaciones extremas, ¿tenían los agricultores pobres otra opción que no implicase abandonar sus aldeas? Ya hemos observado que supuestamente el *subahdar* estaba obligado a escuchar las quejas de los agricultores contra los *patels* y los *gaonthias*, pero el carácter castizo de la administración maratha fue utilizado en contra de los chamars y otras castas bajas.

El régimen de los bhonsles en Chhattisgarh se inspiraba en la estructura de los peshwas en Poona. Fukuzawa ha demostrado que el papel de los peshwas incluyó la imposición de jerarquías religiosas; los peshwas fungieron como albaceas de las autoridades religiosas brahmanes en las disputas relacionadas con las prácticas rituales, así como en las relaciones de casta.⁴⁹ Este patrón tendió a ser imitado en Chhattisgarh. El dominio maratha en la región trajo consigo la llegada de las castas altas ortodoxas. Los *kamavisdars* eran brahmanes. Los jefes *barhon*

⁴⁸ Como mencioné anteriormente, la evidencia de la práctica y la institución del *lakhabata* es fragmentaria y contradictoria. Los agricultores chamars, ante la pérdida de una parte de sus tierras (o toda), ¿no habrían tomado medidas de resistencia directas contra los expropiadores? Si bien en algunas situaciones éste pudo haber sido el caso, por lo general fue la dinámica de la dominación en la vida aldeana, incluyendo la subordinación de los labradores pobres y sin ganado a sus superiores, la que llevó a su expropiación en primera instancia. Es muy posible que haya sido esta dimensión doble y contradictoria del *lakhabata* para los satnamis la que encontró su plena expresión en la segunda mitad del siglo XIX. Ciertos funcionarios fiscales vieron en la institución del *lakhabata* una práctica fundamentalmente satnami, y atribuyeron su fuerte incidencia en las aldeas mayoritariamente satnamis a la arraigada creencia entre los miembros de esta comunidad en la igualdad de todos sus miembros. Crispin Bates ha dado énfasis a esta interpretación como una forma de entender la verdadera naturaleza y el origen de la institución a lo largo del tiempo y del espacio. Por mi parte, creo que es más probable que el hecho de que el *lakhabata* haya sido practicado tan vigorosamente en las aldeas satnamis a finales del siglo XIX fue un signo del éxito anterior y un marcador de la antigua subordinación de la comunidad. Crispin Bates, "Regional dependence and rural development in Central India 1820-1930", tesis de doctorado inédita, Universidad de Cambridge, 1984; Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community 1780-1950* (State University of New York Press, Albany, 1998).

⁴⁹ Hiroshi Fukuzawa, "The state and caste system (jati)", en Fukuzawa, *The Medieval Deccan. Peasants, Social Systems and States. Sixteenth to eighteenth centuries* (Oxford University Press, Delhi, 1991), pp. 91-113.

fueron sustituidos por *patels*, que también eran brahmanes del Maharashtra y otras “castas altas”.⁵⁰ Los brahmanes del Maharashtra consideraban que los *chhattisgarhíes* eran inferiores en pureza y condición.⁵¹ Las prácticas administrativas de los marathas se basaban en los valores brahmánicos; en consecuencia, se tomaron medidas para proteger a las vacas en Chhattisgarh.⁵² Agnew también comenta sobre el desigual patrón de castigos para las castas altas y bajas durante el régimen maratha: los brahmanes y algunas otras castas estaban exentos de la pena de muerte y de ciertos impuestos, incluyendo el *pandhri* (impuesto doméstico que afectaba a quienes no eran agricultores); los *chamars* desde luego no aparecían en la lista de las castas que recibían los castigos más ligeros.⁵³

Esta creciente rigidez de los brahmanes respecto a la pureza y la contaminación durante el régimen maratha ¿reforzó aún más las restricciones impuestas a los *chamars* en el uso de cierto tipo de ropa, adornos y medios de transporte? ¿Tuvieron que enfrentarse los *chamars* a un aumento en las prohibiciones relativas al uso de charcas y tanques, y al acceso a recursos como árboles y tierras en barbecho, en el ámbito de la vida rural cotidiana, debido a la baja condición social que se les imputaba? Hay poca evidencia, pero es muy probable que así fuera. Evidentemente, las dificultades del grupo se agravaban frente al hecho de que los *patels* de casta alta, que prestaban granos y dinero a los agricultores, eran figuras importantes en el sistema de la “justicia civil”, siendo ellos mismos *gaonthias* en sus aldeas. Estos *patels* también tendían a ejercer una autoridad acuciosa sobre un grupo de aldeas, y con frecuencia tenían influencia sobre los *kamavisdars* brahmanes.⁵⁴

¿Qué se puede decir acerca de la situación de los *chamars* bajo el régimen de los *bhonsles*, particularmente en las prime-

⁵⁰ Agnew, *Chhattisgarh*, p. 37; véase también Gordon, “Slow conquest”, p. 21.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁵³ Agnew había declarado que “Las distinciones irreconciliables con nuestras propias nociones fueron hechas con referencia a la casta de los interesados, y con la intención de determinar la calidad de la ofensa para decidir el castigo procedente”, *ibid.*, p. 42.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

ras décadas del siglo XIX? Algunos miembros de la casta habían fundado aldeas chamars con sus propios *gaonthias*. Sin embargo, otros chamars seguían siendo aparceros, trabajadores agrícolas o labradores pobres. Incluso los *gaonthias* y agricultores acomodados chamars tenían que hacer frente a los *patels*, que eran mayoritariamente brahmanes y de casta alta. El *lakhahata* benefició a algunos agricultores chamars, pero también empujó a otros a los márgenes de la sociedad aldeana. La migración y el abandono de las aldeas fueron para algunos miembros del grupo una manera de hacer frente, resistir y conservar su poder de negociación ante los *patels* y los *gaonthias* influyentes. Por otra parte, además de las formas de discriminación estructuradas en el carácter castizo específico de la administración bhonsle, la supervivencia era particularmente difícil durante los periodos de guerra y otras épocas en las que aumentaba la demanda de rentas públicas exigidas por el Estado. Por ejemplo, a principios del siglo XIX las depredaciones de los pindaris estrecharon los ingresos, y entre 1806 y 1817 los pindaris, bajo su líder Chitu, devastaron y saquearon vastos territorios de Chhattisgarh. De igual forma, en el transcurso de los últimos dieciocho años del régimen *subabdar* el aporte de rentas aumentó más del triple, de Rs. 1 63 000 a Rs. 3 83 000.⁵⁵ Si bien algunos procesos ayudaban a los chamars, varios factores actuaban en su contra.

En 1817, tras la derrota de los bhonsles en la batalla de Sitabaldi, la administración de Chhattisgarh pasó a manos de los británicos. Los bhonsles se habían convertido en un aliado subsidiario de la Compañía en 1815.⁵⁶ Durante el periodo entre 1818 y 1830, cuando el rey de los bhonsles era menor de edad, la administración de Chhattisgarh fue conducida por supervisores británicos. El mayor Vans Agnew, el más emprendedor de estos supervisores, puso en marcha una serie de medidas significativas durante el ejercicio de su cargo, de 1818 a 1825. Estas medidas incrementaron los poderes del *gaonthia* y el *panchayat* de aldea; los del *patel* se vieron restringidos; Agnew tenía la intención de establecer vínculos directos con, y respal-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁶ Jenkins, *Nagpur*, pp. 69-70.

dados por, los *gaonthias*; y los *panchayats* de aldea fueron revividos mediante apoyos oficiales a estas instituciones.⁵⁷ Así, en las aldeas, el centro del poder cambió del *patel* al *gaonthia* y el *panchayat*.

Estos cambios se entrelazaron aún más con la aplicación y los cambios a la administración legal llevados a cabo por los superintendentes. Agnew hizo un llamado a racionalizar la administración civil y criminal. El sistema estaba perfectamente diseñado para que la traición, los crímenes contra el Estado, los asesinatos y los robos mayores pudieran ser detectados mediante la agencia de los *gaonthias* y los *kamavisdars* y reportados al superintendente. Los *gaonthias* y los *kamavisdars* obtuvieron poderes de “superintendencia judicial” —que debían ser ejercidos de acuerdo con la “costumbre” y el uso local— sobre sus aldeas y sus *parganas*, respectivamente.⁵⁸ Estos procesos, que implicaban cambios en las configuraciones del poder en escenarios locales, podían ayudar a los *gaonthias* chamars contra los *patels* brahmanes y marathas. Pero también permitieron a los *gaonthias* y los *kamavisdars* aprovecharse de la visión distorsionada que los británicos tenían de las formas legales “acostumbradas” para afianzarse en el poder, dejando a los chamars en desventaja.

Este periodo también presenció dos procesos simultáneos en el ámbito de la administración y la práctica de las rentas públicas. Los británicos modificaron el sistema de rentas maratha aboliendo las exigencias de rentas suplementarias y emolumentos no autorizados de los funcionarios públicos, fijando los plazos para el pago de rentas según las conveniencias de los agricultores, y otorgando ingresos a los agricultores en compensación por los pagos hechos a los *gaonthias*. Sin embargo, no hubie-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23, p. 37, pp. 40-44.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43. A partir de entonces las disputas por las propiedades o las relaciones entre castas en las aldeas serían resueltas por los *panchayats*, convocados según la “costumbre” por los *gaonthias*. Cuando el conflicto rebasaba los límites de la aldea, la disputa era llevada al *kamavisdar*. Si éste consideraba que se trataba de algo más serio, la remitía a un *panchayat* superior que se reunía en el “Kutcherry Público” bajo la supervisión de un *punjee* (según Agnew, un cargo que había caído en desuso bajo el régimen maratha) que era elegido anualmente por los *gaonthias*, los agricultores y los miembros más destacados de un *pargana*. Finalmente, la decisión debía ser confirmada por el superintendente. *Ibid.*, pp. 40-44.

ron cambios radicales en el método de repartición, y existían importantes continuidades con la práctica de las rentas. El objetivo colonial de aumentar progresivamente la renta de las tierras, que se hizo patente durante la administración de los superintendentes, podía contradecir las esperanzas de un mejoramiento del campesinado. El *lakhabata* también afectó negativamente a los chamars pobres y a otros labradores de casta baja. Sinclair, un funcionario encargado de asuntos relativos al asentamiento, comentó sobre el funcionamiento de la institución entre 1820 y 1854:

Por regla general, los agricultores nunca se quejaban; de hecho, consideraban esta partición o *bata* como un medio de protegerse de las exigencias adicionales de los terratenientes, que seguían el paso a las crecientes exigencias del Estado. Sabían que tenían que pagar de su bolsillo una cierta cantidad, y que, por consiguiente, la mejor política era expulsar a los raiyats pobres y sin ganado y repartir sus tierras *pro ratio* entre las clases más acomodadas.⁵⁹

Los agricultores chhattisgarhíes, incluyendo los chamars, seguían resistiéndose a estos progresos abandonando las aldeas. Sin embargo, el énfasis creciente en la agricultura fija como una señal de estabilidad rural hizo que la táctica no siempre funcionara bien como estrategia de negociación, pues ahora los agricultores mostraban interés en ser expulsados como elementos revoltosos. Una vez más, los chamars ganaron en ciertos ámbitos, pero perdieron en otros.

El periodo que va del siglo XVIII a mediados del siglo XIX asistió a una serie de cambios bastantes repentinos en el centro de la autoridad. Ya hemos visto que los *subabdars* marathas que se habían hecho cargo de Chhattisgarh desde la década de 1780 fueron reemplazados tres décadas más tarde por los superintendentes británicos. En ambos casos, el cambio en la autoridad central fue enfatizado por las nuevas medidas administrativas introducidas por los funcionarios, marathas y británicos. Nuevamente, cuando Raghoji III llegó a la madurez en junio de

⁵⁹ "Memo on the connection between landlord and tenant in the Chhattisgarh division", 19 de abril de 1869, Departamento de Rentas Públicas, núm. 5 (después de 1869 (Índice Suplementario), NRSR*, SAMP.

1830, la administración regresó a manos del rajá bhonsle, y Chhattisgarh fue gobernado por *subahdars* marathas hasta 1854. Aunque los marathas no hicieron ningún cambio al nuevo y modificado proyecto administrativo inaugurado por los superintendentes británicos, su llegada al poder entre 1830 y 1854 no dejaba de formar parte de un patrón más amplio. En efecto, los desplazamientos en la autoridad central desde la última parte del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX sirvieron para subrayar el hecho de que el énfasis del periodo y la tendencia de los tiempos se centraban en procesos de cambio social que con frecuencia chocaban entre sí. Este contexto general —más adelante retomaremos el tema— fue el que dio forma a la construcción del Satnampanth en Chhattisgarh a principios del siglo XIX.

Tradiciones populares, jerarquías hegemónicas y la construcción del Satnampanth

Satnam, como signo y símbolo de lo sagrado, había sido la pieza fundamental de las sectas del norte de la India mucho antes de que los chamars de Chhattisgarh se apropiaran de él.⁶⁰ La primera alusión a los satnamis de que tenemos noticia los describe como una pequeña secta que se rebeló contra Aurangzeb durante el quinto año de su reinado (1672 E.C.). Birbhan fundó la secta en 1657 en Narnaul, Punjab oriental.⁶¹ Un cronista del siglo XVII definió a los satnamis como un grupo de mendicantes —también llamados mundiyas— constituidos en unos cuatro a cinco mil caseríos en los *parganas* mughales de Narnaul y Mewat. La segunda secta cuyos miembros eran considerados satnamis en términos generales era la de los sadhs. Se trataba posiblemente de un grupo de mundiyas que se dispersaron tras el aplastamiento de la rebelión en la región superior del Doab, que se extiende desde el área al oeste de Delhi

⁶⁰ Para una descripción más detallada de las tres sectas mencionadas en este párrafo véase Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 36-39.

⁶¹ Véase Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India* (Asia Publishing House, Londres, 1963), p. 343.

hasta Farrukabad. Los sadhs también eran considerados satnamis porque adoraban a *satnam*.⁶² Por otra parte, el erudito y administrador colonial H. H. Wilson subrayó que “este apelativo se refiere particularmente a una secta emparentada pero diferente”.⁶³ Wilson se refería a la secta satnami fundada por Jagjiwandas en el distrito de Barabanki, cerca de Lucknow, a principios del siglo XVIII. La mayoría de los seguidores de Jagjiwandas eran rajputs y brahmanes. Un alto porcentaje de los cerca de diez mil miembros de la secta vivían en los alrededores del distrito de Barabanki, aunque existía la noción de que se habían “dispersado por todo el norte de la India desde Banaras hasta Amristar”.⁶⁴

La secta satnami fundada por Ghasidas era casi exclusivamente una asociación de chamars originarios de Chhattisgarh. Ghasidas nació en Girod, una aldea junto al bosque de Sonakhan, en la parte nororiental de lo que hoy es el distrito de Raipur. Basándose en testimonios orales de la década de 1860, Chisholm, un funcionario encargado de cuestiones de asentamiento, determinó que la fecha de nacimiento de Ghasidas debió ser alrededor de 1770.⁶⁵ Ghasidas era el cuarto hijo de Mahngu y Amraotin, una familia de sirvientes rurales. El niño Ghasi hacía milagros: una vez produjo una caña de azúcar en un campo en barbecho cuando jugaba con sus compañeros. Más adelante, Ghasidas al parecer decidió dedicarse a la meditación. Mahngu y Amraotin, temiendo que su hijo se convirtiera en un *bahiya* (hombre tocado por la locura divina), lo obligaron a casarse con Safura. Ghasidas entró al servicio de Gopal Marar, un miembro de la casta de cultivadores de verduras. Al poco tiempo tuvo dos hijos, Amru y Balak. Ghasidas continuó arando los campos de su amo para mantener a su familia. El amo sospechaba que Ghasidas no hacía sus labores en la forma apropiada; hasta que un día descubrió que el arado de

⁶² H. H. Wilson, “A sketch of the religious sects of the Hindus”, *Asiatic Researches*, XVII (1832); *Adi Upadesb* citado en Wilson, “A sketch of the Hindus”, p. 300; *Satnam Sabai, Pothi Giyan bani Sadh Satnami*, fol. 1(a).

⁶³ Wilson, “A sketch of the Hindus”.

⁶⁴ B. H. Badley, “Jagjivandas the Hindu reformer”, *The Indian Antiquary* VIII (1879), pp. 289-290; K. M. Sen, *Mediaeval Mysticism of India* (Londres, 1930), p. 124.

⁶⁵ *Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868*, p. 47.

su sirviente se movía solo. El amo se arrojó a los pies de Ghasidas y aceptó su autoridad.⁶⁶

La fama de Ghasidas fue en aumento. Chisholm hizo una descripción del hombre iletrado que se convertiría en gurú.

Era un hombre de compleción inusualmente pálida y apariencia bastante imponente, sensible y silencioso, que solía tener visiones y resentía profundamente el trato deplorable que los hindúes deparaban a sus hermanos... Tenía la reputación de ser extremadamente astuto, y era respetado por todos. Algunos creían que tenía poderes sobrenaturales, otros pensaban que sus poderes eran solamente curativos, todos concordaban en que era una persona excepcional.⁶⁷

Ghasidas se rodeó de un grupo de seguidores y decidió retirarse al bosque de Sonakhan a meditar. Según los mitos satnamis, Ghasidas se marchó al bosque por la tristeza que le produjo la muerte de su mujer e hijos. Según el administrador, Ghasidas actuó de esta manera porque deseaba convertirse en profeta, impulsado tanto por el “constante importunar” de sus seguidores como por un sentimiento de “vanidad personal”.⁶⁸ Sus seguidores difundieron la noticia de que se había retirado a lugares inhóspitos, e insinuaron a los chamars que Ghasidas había prometido regresar al cabo de seis meses con una revelación.

Chamars procedentes de todo Chhattisgarh comenzaron a reunirse en Girod para recibir el mensaje. Un testigo ocular describió la escena como extraña e impresionante. Los caminos que conducían al anteriormente poco frecuentado poblado eran recorridos por muchedumbres de ansiosos peregrinos. Jóvenes y viejos de ambos sexos se unían a las multitudes —mujeres cargando a sus hijos, viejos y minusválidos guiados por brazos más fuertes. Algunos morían en el camino, pero esto no menguaba el entusiasmo. Una vez ahí, el llano que cir-

⁶⁶ Aunque en mis investigaciones de campo muchas personas me refirieron la historia de Ghasidas y la fundación del Satnampanth, las variaciones entre sus recuentos son muy pequeñas (algunos son mucho más detallados). En las siguientes notas indicaré el primer testimonio oral sobre cada asunto en concreto. Testimonio oral de Sawaldas, Koni, 27 de noviembre de 1989.

⁶⁷ *Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868*, pp. 45-46.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

cundaba el promontorio rocoso se presentaba a sus ojos como una enorme multitud de seres humanos, compuesta por varios nudos, discutiendo sobre la extraña crisis que los había reunido.⁶⁹

Seis meses después, en la calma de las primeras horas de la mañana, la multitud aplaudió el retorno de Ghasidas mientras éste descendía la montaña situada frente a Girod. Ghasidas explicó que había sido “alimentado milagrosamente” en el bosque y que “había entrado en comunión” con una deidad, *satnam*, quien le había ordenado comunicar un mensaje especial a los chamars.

Ghasidas se convirtió en el gurú de una nueva secta. El gurú prohibió a sus seguidores la idolatría y les pidió creer solamente en *satnam* —el que no tiene forma y ha creado el universo—, y que observasen un código de “igualdad social”.⁷⁰ El Satnampanth convirtió a sus miembros en satnamis. Los satnamis tenían prohibido consumir carne, licor, tabaco y ciertos vegetales y legumbres. No debían utilizar vacas para el cultivo o el arado después de la comida de mediodía. Los satnamis se distanciaron de los chamars de Kanaujia —la división más grande entre los chamars de la región que no se unieron al Satnampanth—, quienes a su vez mantuvieron su propia identidad.⁷¹ Ghasidas vivió hasta la edad de ochenta años, habiendo sobrevivido a varios atentados contra su vida incitados por el “odio de los brahmanes”. A su muerte en 1850, el Satnampanth contaba con 250 000 miembros y las enseñanzas del gurú se habían convertido en un “elemento vivo en la sociedad”.⁷²

La creación del Satnampanth fue una respuesta a, y al mismo tiempo un resultado de los procesos de cambio social de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Chhattisgarh: la conducta discriminatoria de la administración bhonsle hacia

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁷¹ *Ibid.*, p. 47.

⁷² Mss. MAR, D-46, Biblioteca y Archivo de la Oficina de la India en Londres. La información sobre sectas y costumbres ascéticas en Chhattisgarh se encuentra en el fol. 20 (b). El manuscrito fue redactado en lenguaje marathi utilizando la caligrafía mudi por Vinayak Rao Aurangawadkar e inspiró en gran parte el relato de Agnew. Agradezco a Sumit Guha haberme informado sobre este manuscrito y traducido los pasajes relevantes.

las castas inferiores y la creciente rigidez de la jerarquía ritual de la pureza y la polución; la instauración del *takhabata* y las prácticas de recaudación que permitían a algunos chamars establecer sus propias aldeas, empujando a otros hacia los márgenes de la sociedad local; y dislocaciones dentro del orden sociopolítico, así como rápidos desplazamientos en el centro de la autoridad. Ciertamente, la simultánea subordinación y aserción de los chamars proveyó el contexto para la creación del Satnampanth, un esfuerzo que modeló su visión de lo sagrado y lo divino reelaborando la relación entre sus miembros y las jerarquías entrelazadas de casta y los centros de poder ritual.

A mediados de la década de 1860 Chisholm declaró que el “movimiento” había tenido lugar hacía menos de cincuenta años, entre 1820 y 1830. ¿Acaso era tan sólo un mito colonial el que una secta monoteísta de casta inferior antagonica al sistema de castas hubiese salido a la luz únicamente tras el traslado de los superintendentes británicos a Chhattisgarh en 1818? La historia especulativa de Chisholm dejaba espacio para tales interpretaciones, en efecto: pero su cronología rudimentaria, basada en testimonios orales, también ha sido corroborada por otras fuentes. Los satnamis no participaron en una discusión sobre las sectas y las costumbres ascéticas registrada en un manuscrito marathi sobre la historia, los habitantes y las instituciones de Chhattisgarh compilado alrededor de 1818.⁷³ Agnew, observador perspicaz, tampoco menciona la secta en su informe de 1820 sobre la religión en Chhattisgarh. Aunque los procesos que dieron forma al Satnampanth ya estaban en curso desde finales del siglo XVIII, la construcción de la iniciativa subordinada no debe situarse sino hasta después del se-

⁷³ Un curioso mito satnami trata de un enfrentamiento entre Ghasidas y Agnew donde el *sahib* acepta la autoridad del gurú. Mi intención no es escoger aquellos elementos de los mitos que permiten crear una historia cronológica y lineal, sino sugerir que la manera como los satnamis organizaban el pasado y el poder incluía al superintendente británico como una figura crítica dentro del orden cósmico y social, cuya autoridad debía ser negociada y reemplazada por Ghasidas para orquestrar la construcción simbólica del Satnampanth. Para una elaboración del tema, véase Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Authority among a Central Indian Community, 1780-1950* (State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1998), capítulo 5.

gundo cuarto del siglo XIX. El periodo entre la década de 1820 y el año de 1840 presencié la creación y la acumulación de los mitos de Ghasidas.⁷⁴ Versiones incompletas, abreviadas y reelaboradas de algunos de estos mitos hicieron su aparición más tarde en los relatos sobre los administradores coloniales escritos durante la década de 1860.⁷⁵ Los rituales y las prácticas del Satnampanth se convirtieron en una parte integral del mundo “en donde vivían” sus miembros —incluyendo un reducido número de miembros de las castas teli (prensadores de petróleo) y rawat (ganaderos)— a mediados del siglo XIX.

¿Existía algún vínculo entre los satnamis del norte de la India y la secta de los chamars de Chhattisgarh? Los sadhs y los satnamis del norte de la India y el Satnampanth de Chhattisgarh compartían ciertos rasgos. El paralelo más obvio es la creencia en un dios supremo conocido como *satnam*. En efecto, la noción de *satnam* pudo haber llegado del norte por vía de mercenarios o peregrinos y formaba parte del discurso popular religioso, un mundo fluido de ideas que sería apropiado por Ghasidas y los chamars de Chhattisgarh. En segundo lugar, existían interdictos en todas estas sectas contra el consumo de bebidas alcohólicas, y habían similitudes entre los satnamis de Barabanki y el Satnampanth de Chhattisgarh en lo que se refiere a las prohibiciones sobre las legumbres rojas y ciertas verduras, como las berenjenas. En tercer lugar, ninguna de estas sectas había incorporado la oposición tajante entre el hombre-en-el-mundo y el individuo-fuera-del-mundo —punto central en la discusión sobre casta y secta de Louis Dumont—, sino que, por el contrario, veían al señor del caserío como un asceta. Por último, hallamos un paralelo en los mitos de estas formaciones sectarias. Las leyendas de los satnamis de Barabanki cuentan que el gurú de Jagjiwandas, Bulla Sahib, trabajaba como sirviente rural para Gulal Sahib. Bulla solía su-

⁷⁴ Por ejemplo, resulta muy ilustrativo comparar la descripción de Chisholm sobre la creación del Satnampanth (resumida anteriormente) con el tratamiento del mismo tema en los mitos satnamis. *Ibid.*

⁷⁵ *LRS Bilaspur 1868*, p. 47; Testimonio oral de Khilawan, Chhotti Koni, 18 de noviembre de 1989.

mirse en meditaciones mientras trabajaba en los campos. Un día Gulal Sahib reprendió a Bulla, que estaba arando el campo con la atención fija en otros mundos. Bulla replicó: "Tú eres el dueño de mi cuerpo, y éste está cumpliendo con su deber, pero mi alma está con su amo". Gulal se sintió profundamente avergonzado y se convirtió en un discípulo de Bulla Sahib.⁷⁶ Un mito del Satnampanth habla del encuentro entre Ghasidas y Gopal Marar. El sirviente rural chamar trabajaba los campos sin tocar el arado con sus manos, y eventualmente su amo se sintió obligado a aceptar su autoridad. Este mito pareciera ser una elaboración y una variación sobre el mismo tema. Posiblemente estas creencias y prácticas de las sectas del norte de la India fueron llevadas a Chhattisgarh por mercenarios, peregrinos y otros emigrantes que se establecieron en la región.

Sin embargo, es demasiado pronto para dar importancia a estas continuidades. Como se verá más adelante, un cierto número de rasgos compartidos y paralelos entre los sadhs y los satnamis de Barabanki y los satnamis de Chhattisgarh se extendía a otras sectas. También existían diferencias significativas. Las sectas del norte se habían desarrollado fundamentalmente entre las castas "nacidas dos veces", mientras que el Satnampanth de Chhattisgarh derivaba su fuerza motora de la reconstitución de la condición de intocables de sus miembros chamars. Las creencias de los sadhs y los satnamis de Barabanki se centraban en la palabra escrita, la *Adi Upadesh* y la *Ag Binsb*, respectivamente, y los textos sectarios formaban parte importante de la palabra revelada de dios. El *satguru* de los sadhs era el sirviente de dios que portaba la palabra de *satnam*: pero en el Satnampanth, *satnampurush* fue erigido como la encarnación de la deidad verdadera, *satnam*. De esto se seguía que, a diferencia de las otras dos sectas del norte de la India, el Satnampanth situaba las características que compartía con los sadhs y los satnamis de Barabanki junto con las creencias y las prácticas de otras tradiciones populares.

El Kabirpanth constituyó una importante presencia dentro de Chhattisgarh. Los kabirpanthis de Chhattisgarh afirman que

⁷⁶ K.M. Sen, *Mediaeval Mysticism of India* (Londres, 1930), p. 124.

Kabir (1448-1518 E. C.) comenzó a predicar en Rewa, al norte de Bilaspur, y que su primer preceptor, un bania llamado Dharamdass, también era de Rewa. El centro de los kabirpanthis de Chhattisgarh estaba en Kawardha, la sede del *mabant*. Los *mabants* de Kawardha afirman ser descendientes directos de Dharamdass.⁷⁷ El Kabirpanth prohibió la adoración de los ídolos y las deidades; a los miembros les estaba vedada la carne y las bebidas alcohólicas; la secta tenía sus rituales y prácticas distintivas. Los miembros del Kabirpanth eran en su mayoría pankas y telis. Los pankas son gandas cuya ocupación de casta tradicional es la de vigilantes de aldea. En Chhattisgarh, los pankas formaron una división de gandas separada. Son miembros del Kabirpanth, niegan su vínculo con los gandas, y sostienen que su nombre deriva de *pani-ka* (del agua), lo cual reafirma su afinidad con Kabir, de quien se dice que fue encontrado flotando en el agua cuando era bebé.⁷⁸ Los telis, cuya ocupación tradicional es el prensado del petróleo, estaban divididos en dos grupos, los kabirhas y los deotahas. Los kabirhas no adoraban ídolos, imágenes ni deidades, y se abstendían de ingerir carne y bebidas alcohólicas, mientras que los deotahas adoraban deidades, incluyendo imágenes de Kabir, y no observaban las restricciones alimentarias.⁷⁹ Sin embargo, habían casamientos entre ambos grupos. El Kabirpanth de Chhattisgarh tenía una estructura ritual bien definida a principios del siglo XIX.

El Satnampanth se valía de los símbolos y las prácticas del Kabirpanth y los situaba en un contexto nuevo. La *chanka*, una figura cuadrada hecha de harina de trigo, había sido modificada y simplificada, despojada de sus asociaciones con los textos del Kabirpanth, y puesta al servicio del *satnampurush* y Ghasidas en las formas de adoración satnamis. La incorporación de un neófito, tanto al Kabirpanth como al Satnampanth, era señalado mediante un ritual en el que se anudaba el *kanthi*, un cordón

⁷⁷ C. P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, Primera Serie (Nagpur, 1914), pp. 25-7; David Lorenzen, "The Kabirpanth and social protest" en Karine Schomer y W. H. McLeod (eds.) *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India* (Munshiram, Delhi, 1987), pp. 287-290.

⁷⁸ *LRS Bilaspur 1868*, p. 49.

⁷⁹ C. P. *Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes*, Primera Serie (Nagpur, 1914), pp. 26-39.

negro con cuentas negras: pero el *mantra* (encantamiento) que acompañaba este rito de iniciación era muy diferente para ambas sectas.⁸⁰ Todo esto formaba parte de un proceso más amplio de rivalidades intersectorias y mecanismos de expansión de los órdenes religiosos, donde los símbolos preexistentes eran reclamados e infundidos de nuevos significados para establecer la distinción de una nueva secta y sus formas de adoración.⁸¹

En general, en estos casos el acento recaía en las diferencias entre las sectas religiosas. Por un lado, los kabirpanthis —como los satnamis de Barabanki que habían atraído a unos cuantos miembros de las castas bajas— profesaban su indiferencia hacia el mundo, pero conservaban las distinciones de casta en la vida cotidiana. La reproducción de la secta kabirpanthi era llevada a cabo mediante vínculos espirituales-genealógicos entre los gurúes y sus discípulos, y las cuestiones de consanguinidad y comensalidad en la vida del padre de familia jamás eran mencionadas.⁸² Por otra parte, en el Satnampanth la iniciación realizada por un gurú —un evento crucial— iba acompañada de la negación de las distinciones entre casta y secta. Así, el Kabirpanth permitía casamientos entre telis kabirhas y deotahas. Pero el Satnampanth —presidido por un padre de familia gurú— no permitía los casamientos ni las relaciones de comensalidad con chamars kanaujia que no aceptarían la autoridad de Ghasidas, y siguió con la práctica de apartar los cadáveres y vender las pieles de las reses muertas. Tampoco debían haber distinciones, dentro del Satnampanth, entre telis, rawats y chamars incorporados a la secta.⁸³

⁸⁰ Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 26 de noviembre de 1989; Testimonio oral de Kotu, Birkona, 18 de febrero de 1990. El primer informante es un satnami, el segundo es un pankha kabirpanthi.

⁸¹ Véase, por ejemplo, Richard Burghart, "The disappearance and reappearance of Janakpur", *Kailash*, 6 (1978), 257-284; Charlotte Vaudeville, "Braj, lost and found", *Indo-Iranian Journal*, 18 (1976), 195-213.

⁸² Lorenzen, "Kabirpanth", pp. 300-301. Sobre la "reproducción" de una secta véase Burghart, "The founding of the Ramanandi sect", *Ethnohistory*, 25, 2 (1978), pp. 121-139.

⁸³ Testimonio oral de Khilawan, Chhotti Koni, 18 de noviembre de 1989; Testimonio oral de Diwan Chand, Sendri, 26 de noviembre de 1989. Lo importante aquí, como lo reiteran varios testimonios orales, es el hecho de que la forma modular del Satnampanth separaba a los satnamis de los chamars (kanaujia) y no permitía distinciones de casta entre sus miembros, característica que provocó su alejamiento del

El Satnampanth combinaba la apropiación de elementos de las sectas y las tradiciones populares con un conjunto de signos focales extraído de la jerarquía ritual de la pureza y la polución. De hecho, la formación del Satnampanth tuvo lugar dentro de un universo simbólico repleto de sustancias y prácticas inherentemente polivalentes que contenían múltiples asociaciones. Ghasidas prohibió a los satnamis consumir carne, licor, tabaco y ciertas legumbres y verduras. Los interdictos eran los mismos para el Kabirpanth y los satnamis de Awadh y otras sectas, y además imprimían significados dominantes dentro de la jerarquía ritual de la pureza y la polución. Estas sustancias eran los marcadores sectarios, los portadores de la impureza y, con frecuencia, los significantes de una condición ritual baja. En pocas palabras, el Satnampanth se deshacía de sustancias y prácticas impuras.

Los miembros del Satnampanth tenían prohibido utilizar las vacas para el cultivo y se les pedía no arar la tierra después de la comida del mediodía. Es significativo el hecho de que los marathas tomaran medidas para proteger a las vacas en Chhattisgarh y que los gondos de la región abandonaran la práctica de utilizar las vacas para las labores de labranza.⁸⁴ Los satnamis, como chamars, sacaban los cadáveres de las vacas, bueyes y búfalos de la aldea. Pero se quedaban con las pieles y la carne (que se comían) de los animales muertos. Esta asociación con las sustancias muertas de un ser superior, la vaca, es la que le confería su inferioridad a la casta, expulsando al grupo a los márgenes de la sociedad aldeana, fuera de la red central de relaciones definida por las castas servidoras. Las prohibiciones dentro del Satnampanth modificaron la relación de los satnamis con la vaca sagrada, intentaron acabar con el estigma impuesto por sus anteriores prácti-

Kabirpanth. Lo anterior vale lo mismo para el pasado que para el presente. En cuanto a la posibilidad de que hayan persistido algunas distinciones entre las diversas castas que conformaron el Satnampanth (y que en algunas ocasiones hayan habido casamientos entre satnamis y chamars kanaujia) en los primeros tiempos o en otras regiones de Chhattisgarh, mis informantes me comentaron que ellos nunca oyeron hablar de ninguna excepción de este tipo. En una ocasión, cuando insistí en el tema, me respondieron firmemente que mejor me dirigiese a los brahmanes y chamars (o aquellas castas que habían optado por unirse o no unirse al Satnampanth). Véase también la discusión en el capítulo 2, pp. 114-120.

⁸⁴ *Raipur District Gazetteer* (1909), pp. 80-81.

cas de casta y establecieron un reclamo de pureza. Este intento de reinsertarse en las jerarquías sociales y rituales llevó a los satnamis a rechazar la práctica —que aceptaba substancias de polución de muerte según las castas altas— que había definido su posición inferior en el orden de castas.⁸⁵ Los satnamis se inspiraron de forma evidente en la jerarquía ritual de la pureza y la polución para cuestionar su subordinación.

El énfasis del Satnampanth recaía en la pureza del cuerpo, una pureza que debía ser conservada. El gurú tenía un papel importante en esto. Tras la fundación del Satnampanth, la casa del gurú se convirtió en un importante centro de peregrinación para sus miembros.⁸⁶ Ghasidas inauguró la tradición del *ramat*: el gurú y sus hijos viajaban a zonas con población satnami para difundir el *darshan* (visión).⁸⁷ En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat* los satnamis ofrendaban cocos (y más adelante dinero) al gurú y luego bebían *amrit*, el agua en la que habían lavado los pies del gurú.⁸⁸ Edward Harper y Lawrence Babb han demostrado que el *charanamrit* (néctar de los pies), una señal de “polución por respeto”, es un signo y una práctica incrustada en las jerarquías divinas y rituales del hinduismo.⁸⁹ En un acto fundamental que reubicaba un signo importante de las jerarquías divinas y rituales del orden de castas, el *charanamrit* obtenido del lavado de los pies de las deidades del panteón hindú (y de ciertos superordinados dentro de la jerarquía ritual de la sociedad de castas) se había convertido en un símbolo distintivo de la parte más sustancial de la autoridad y la pureza del gurú. Ghasidas, como gurú, también revestía las características de un santo, un chamán y un curandero. Además de purificar, su *amrit* curaba y regeneraba los cuerpos de

⁸⁵ Moffatt ha escrito con mayor detalle sobre el papel central de la “polución por muerte” en la definición de la inferioridad de los grupos de intocables. Moffatt, *Untouchable Community*, pp. 111-117.

⁸⁶ C. P. *Ethnographic Survey*, p. 48.

⁸⁷ *LRS Bilaspur 1868*, pp. 45-46; Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 20 de noviembre de 1989.

⁸⁸ C. P. *Ethnographic Survey*, p. 48.

⁸⁹ Lawrence Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India* (Columbia University Press, Nueva York, 1975), pp. 51-53; Edward Harper, “Ritual pollution as an integrator of caste and religion”, *Journal of Asian Studies*, 23 (1964), pp. 181-183.

los satnamis. Curaba las mordeduras de serpiente, cumplía los deseos de tener hijos y restauraba los cuerpos.⁹⁰

Aunque el Satnampanth extraía diversos elementos de las jerarquías hegemónicas de la sociedad de castas, también rechazaba otros. La secta no admitía a aquellos dioses y diosas que eran miembros activos del orden cósmico, seres que definían y mantenían a una jerarquía divina. Sabemos que existía una íntima conexión entre las jerarquías divina y social dentro de la sociedad de castas. La condición ritual de cada persona estaba directamente relacionada con su acceso a los dioses dentro de la jerarquía divina.⁹¹ Esta matriz era operada por los dioses y las diosas. Pero el Satnampanth rechazaba a aquellos *devi-devtas* (dioses y diosas) que eran seres *murtipujak* (idólatras). Ghasidas realizó una acción radical con la que pretendió abolir las marcas de una condición social baja: arrojó los dioses y las diosas de las aldeas a un montón de basura para acabar de una vez por todas con sus intrigas.⁹²

El gurú instauró el *maghi puno* (noche de plenilunio en *magh*, enero-febrero), el *bhad athon* (octavo día de *bhad*, agosto-septiembre) y el *dashera* (décimo día de *ashwin*, octubre) como fechas sagradas en el calendario ritual de los satnamis.⁹³ Al consagrarse el calendario, estas fechas fueron asociadas con los gurús más que con las divinidades del panteón hindú. El Satnampanth tampoco tenía templos. Sus miembros adoraban a *satnam* repitiendo su nombre en la mañana y en la tarde de cara al sol.

Además de abolirse la jerarquía divina, la figura del sacerdote cuyas funciones estaban íntimamente ligadas a la jerarquía ritual dentro de la sociedad de castas fue rechazada. *Satnam-purush* y los gurús fueron erigidos como las figuras que reemplazarían a los dioses y las diosas del panteón hindú. Ghasidas instituyó el cargo de *bhandari* en sustitución del *purohit* dentro del Satnampanth. El *bhandari*, como representante del gurú nominado en una aldea, llevaba a cabo los rituales relativos al ciclo

⁹⁰ C. P. *Ethnographic Survey*, p. 48.

⁹¹ Harper, "Ritual pollution", pp. 151-197; Babb, *Divine Hierarchy*, pp. 31-67, 177-197, 215-246.

⁹² C. P. *Ethnographic Survey*, p. 48; *Land Revenue Settlement Report, Bilaspur 1868*, p. 47; Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 6 de diciembre de 1989.

⁹³ *LRS Bilaspur 1868*, p. 48.

vital de los satnamis y jugaba un papel importante en sus celebraciones. Eventualmente, los rituales del Satnampanth enfatizaron el enclaustramiento, la naturaleza cerrada de los satnamis. Los ritos, celebrados por todos y cada uno de los satnamis, eran dedicados a *satnampurush* y Ghasidas por el *bhandari*.⁹⁴

La creación del Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que se alimentaba de las hegemonías y las tradiciones existentes y colocaba las formas simbólicas en un contexto nuevo.⁹⁵ Los signos agrupados novedosamente se reforzaban unos a otros como marcadores que definían los límites del Satnampanth en relación con otros grupos. La apropiación y el reacomodo de los signos y las prácticas de la jerarquía ritual de la pureza y la polución y las formas simbólicas de otras tradiciones llevaron a la creación del Satnampanth como un cuerpo puro que a su vez limpiaba de impurezas los cuerpos de sus miembros. Los signos de pureza personificados por los satnamis, junto con su rechazo de la jerarquía divina y la figura del sacerdote —ambas relacionadas directamente con la jerarquía social—, ayudaron a los satnamis en su desafío al orden de castas. Sin embargo, este desafío tenía sus límites. El hecho de que los satnamis pusieran en tela de juicio su subordinación al orden de castas era en sí mismo una imagen reflejada de la importancia que se le daba a los significados dominantes de pureza, polución y relaciones de autoridad centradas en los gurúes dentro del Satnampanth. Estos lincamientos de la formación religiosa satnami fueron los que caracterizaron los pasados del grupo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el siglo XX, y hoy día siguen combinándose de maneras muy complejas en Chhattisgarh.

⁹⁴ Testimonio oral de Sonuram, Koni, 6 de diciembre de 1989.

⁹⁵ Al existir una universalidad en este proceso de construcción simbólica, el Satnampanth se constituyó en un "bricolage". Este concepto ideado por Levi Strauss ha sido utilizado por historiadores y antropólogos para describir los procesos de construcción simbólica en contextos históricos varios. Véase Claude Levi Strauss, *The Savage Mind* (Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1966); Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance* (University of Chicago Press, Chicago, 1985); David Warren Sabean, *Power in the Blood* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984), pp. 90-91; Sumit Sarkar, "The kalki avatar of Bikrampur: a village scandal in early twentieth century Bengal" en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1989), p. 48.

Conclusión

En este ensayo he intentado explicar con detalle la interacción incesante, aunque fluida, entre los procesos de economía política, las disposiciones del poder de Estado y las estipulaciones de la transformación política, en el marco de la formación de una empresa subalterna de casta y secta. El Satnampanth fue una respuesta a ciertos procesos que poseían una dimensión contradictoria para los chamars a finales del siglo XVIII y principios del XIX en la región de Chhattisgarh. Estos procesos permitieron a algunos miembros del grupo fundar sus propias aldeas y negociar, lo cual, en parte, les daba la oportunidad de escapar a la autoridad de los funcionarios de las castas altas. Pero también aumentaron la subordinación y agudizaron la marginación de los otros chamars que vivían en aldeas dominadas por las castas altas, donde las normas de pureza y polución se volvían cada vez más estrictas a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Frente a estos procesos contradictorios de continuidad y cambio en un periodo de transición entre la política maratha y los regímenes de la Compañía, la formación del Satnampanth revela ciertos patrones de conflicto e innovación en el escenario de las prácticas religiosas populares. Así, no debe sorprender el hecho de que esta iniciativa subalterna se haya forjado una identidad religiosa propia con respecto al poder ritual de las jerarquías sociales y los centros sagrados imbricados en el orden de castas de Chhattisgarh. Su construcción cultural —que era al mismo tiempo simbólica y sustantiva, siempre un atributo de la autoridad y su negociación en el mundo social— resanó la condición de intocables atribuida a los chamars incorporándolos como satnamis, lo cual a su vez significó una restitución y *además* una reelaboración de los términos del poder en el seno de la comunidad. ❖

Traducción del inglés:
ARI BARTRA

