

## LEY COLONIAL Y LEGALIDADES COETÁNEAS: PARENTESCO Y CONFLICTO EN LA INDIA IMPERIAL

SAURABH DUBE

*El Colegio de México*

En las representaciones coloniales y las percepciones del sur de Asia los pueblos de la India son particularmente propensos a los litigios. Es fácil desechar tales descripciones como meros estereotipos. Sin embargo, quizá sea más importante hacer una consideración acerca de las historias tan diversas comprendidas por estos tropos unificadores de sujetos subcontinentales en eterna disputa. Aquí nos topamos con una patente disparidad entre los estudios dispersos de la ley y las numerosas vidas de las legalidades en la India.<sup>1</sup>

Sumándose a los pocos ejercicios críticos que existen sobre el tema, este ensayo pretende proporcionar más detalles sobre el lugar de la ley colonial moderna y el juego de las legalidades coetáneas en el sur de Asia.<sup>2</sup> En particular, mi discu-

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 17/10/2000 y aceptado para su publicación el 10/01/2001.

<sup>1</sup> El presente texto utiliza las siguientes abreviaturas: DA: Defensa del Acusado; DTPL: Deposition de los Testigos de la Parte Litigante; ACDS: Archivo de la Corte Distrital y de Sesiones, Raipur; IA: Interrogación del Acusado; J: Juicio; SJ: Sesión Judicial.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Shahid Amin, "Approver's Testimony, Judicial Discourse: The Case of Chauri Chaura", en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society* Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 166-203; Ishita Banerjee Dube, "Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash, y Susie Tharu (eds.) *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1999), pp. 98-125; Upendra Baxi, "'The State's Emissary': The Place of Law in Subaltern Studies", en Partha Chatterjee and Gyan Pandey (eds.) *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1992), pp. 257-264; Bernard Cohn, "Law and the Colonial State in India", en June Starr y Jane Collier (eds.) *History and Power in the Study of the Law: New Directions in Legal Anthropology* (Cornell University Press, Ithaca, 1989), pp. 131-152; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Oxford University Press, Delhi,

sión se centrará en dos disputas moldeadas por la lógica del parentesco y la vecindad, que involucraron una serie de transgresiones de las normas de la comunidad a fines de la época colonial en la India central. Un recuento de estas disputas nos permite situar concepciones rivales sobre las legalidades y la justicia en el marco de los encuentros legales bajo los términos del imperio. Aquí están en juego las negociaciones y las reelaboraciones cotidianas de las legalidades comunitarias y la ley de Estado. Estos encuentros van desde las reivindicaciones en nombre de los subalternos agraviados hasta las contiendas en términos de comunidades contingentes, lo cual vuelve aún más complejas tanto nuestras ideas sobre la ley moderna como nuestras nociones sobre las legalidades populares.

Las dos disputas que se tratan en este ensayo tuvieron lugar en distintas aldeas del Distrito de Bilaspur en la región de Chhattisgarh en la India central. Situadas en el contexto de lo familiar y de lo cotidiano en la vida de aldea, las disputas fueron convertidas en juicios en el ámbito del poder judicial distrital. Aquí el material sobre las disputas está codificado en la forma de un testimonio legal muy denso: los casos de las Sesiones Judiciales del Distrito de Bilaspur.<sup>3</sup> En otro lugar ya

---

1995); Leela Dube, "In the Mother's Line: Structure and Change in Lakshadweep", Informe elaborado para el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales de la India, Nueva Delhi, manuscrito, 1991; Ranajit Guha, "Chandra's Death", en Guha (ed.) *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1987); Erin Moore, *Gender, Law, and Resistance in India* (University of Arizona Press, Tucson, 1998); Radhika Singha, *A Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India* (Oxford University Press, Delhi, 1998), y Anand Yang (ed.) *Crime and Criminality in British India* (University of Arizona Press, Tucson, 1985). Véanse también Seema Alavi, *The Sepoys and the Company: Tradition and Transition in Northern India 1770-1830* (Oxford University Press, Delhi, 1995), pp. 95-154; Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992* (University of California Press, Berkeley, 1995); Ishita Banerjee Dube, *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage and the State in Colonial and Postcolonial India* (Indian Institute of Advanced Study, Shimla, de próxima aparición); Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Oxford University Press, Delhi, 1987), pp. 463-482 y 554-631; Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950* (State University of New York Press, Albany, 1998), y Ranajit Guha, "Dominance without Hegemony and Its Historiography" en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1989), pp. 201-309.

<sup>3</sup> Los casos incluyen: el cargo dictado por el Magistrado Acusador para llevar al acusado ante la Corte de Sesiones, la interrogación del acusado ante el Magistrado

he mostrado que basarse en esta evidencia para reconstruir historias de la vida cotidiana es un ejercicio difícil, pero que ofrece sus propias e inconfundibles posibilidades.<sup>4</sup>

Por un lado, los casos dan cuenta de los eventos y los detalles de una disputa designando a esta última como un “crimen”: un proceso llevado a cabo mediante las estrategias discursivas de la ley.<sup>5</sup> Por el otro, también es posible “palanquear” los casos de manera que se descubra todo aquello que las disputas puedan decirnos con referencia en la interacción de relaciones varias y diferencialmente estructuradas en la vida de la aldea.<sup>6</sup> En su conjunto, la densa estructuración del material sobre las disputas bajo la forma de casos coloniales, y los indicios vivientes de otras historias dentro de estas fabricaciones discursivas contienen —y al mismo tiempo revelan— la historia más general de la interacción entre la ley “oficial-estatal” y las legalidades “populares-comunitarias”. Estas historias y esta interacción son las que describo a continuación.

---

Acusador, una lista y descripción de los documentos presentados, los documentos mismos —incluyendo una copia del primer informe de la parte litigante y un mapa de la escena de la ofensa dibujado por el Patwari de la aldea— utilizados en el juicio, las deposiciones de los testigos de la parte litigante y de los testigos de los acusados, y, por último, el fallo en la Corte de Sesiones.

<sup>4</sup> Saurabh Dube, “Propiedad, enemistad y conflicto: litigos y ley en los últimos años del Chhattisgarh colonial, en India central”, *Estudios de Asia y África*, vol. 30, núm. 98, 1995, pp. 435-438; Dube, “Colonial Law and Village Disputes: Two Cases from Chhattisgarh”, en N. Jayaram and Satish Saberwal (eds.) *Social Conflict: Oxford Readings in Sociology and Cultural Anthropology* (Oxford University Press, Delhi, 1996), pp. 423-444, y Dube, “Telling Tales and Trying Truths: Transgressions, Entitlements and Legalities in Village Disputes, Late Colonial Central India”, *Studies in History*, vol. 13, núm. 2, 1996, pp. 171-201.

<sup>5</sup> Véase al respecto Guha, “Chandra’s death”, p. 140

<sup>6</sup> En este caso me baso en el énfasis de Ranajit Guha, en “recoger las huellas de la vida subalterna en su transcurso a través del tiempo”, pero al mismo tiempo lo combino con una prominencia conceptual de lo “cotidiano” como una perspectiva analítica crítica. *Ibid.*, p. 138. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (University of California Press, Berkeley, 1988); David Sabeau, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990); David Sabeau, *Kinship in Neckarhausen, 1700-1870* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998); Alf Ludtke (ed.) *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life* (Princeton University Press, Princeton, 1995), y Regina Schulte, “Infanticide in rural Bavaria in the Nineteenth Century”, en Hans Medick y David W. Sabeau (eds.) *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984), pp. 77-102.

### Disputa 1: un caso de transgresiones y legalidades

En la mañana del 15 de julio de 1927 un altercado y una escaramuza entre dos familias, culminó en la muerte de un patriarca.<sup>7</sup> Las familias de Chandu e Itwari eran *kashtkars* (agricultores) de la casta de los satnamis y vivían en la aldea de Karkhena en el Distrito Bilaspur de Chhattisgarh. Eran vecinos y sus campos de cultivo colindaban. Las familias estaban emparentadas. En la confrontación entre las familias de Chandu e Itwari tuvo un papel central una declaración muy singular y sanguinaria: “Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre”. Es preciso hurgar en los motivos que originaron este drama de aldea.

### Los protagonistas

¿Qué tanto sabemos acerca de los protagonistas y de la aldea? De un lado, Chandu y Samaru eran medios hermanos: “hijos de la misma madre, y de padres distintos”. Chandu era hijo de Sadhu, y Samaru lo era de Dina. Chandu contrajo matrimonio con Sohgi y tuvo dos hijos, Ramdayal y Sheodayal (véase la figura 1). Por otro lado, Itwari y Dukhiram eran hermanos: Hagru fue procreado por Itwari, y Banda era hijo de Dukhiram (véase la figura 2). Así, como ya mencionamos, ambos grupos estaban emparentados: Chandu y Dukhiram eran primos.<sup>8</sup> Por último, ambas familias se habían unido gracias a la disolución de un matrimonio y el establecimiento de un nuevo lazo conyugal..., pero sobre esto trataremos más adelante.

Los habitantes de la aldea de Karkhena eran principalmente telis y satnamis. Había un importante *malguzar* musulmán —que poseía un terreno de 152.08 acres— quien, junto con su hermano y su padre, era dueño de una parcela completa en la

<sup>7</sup> La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso “El Rey Emperador vs. Samaru y otros”, sj 33 de 1927, ACDS.

<sup>8</sup> Juicio, sj 33 de 1927, ACDS. Los archivos no especifican la naturaleza exacta de la relación de parentesco entre Chandu y Dukhiram, pero tanto en el juicio como en las deposiciones de los testigos queda claro que los dos grupos estaban emparentados por medio de Chandu y Dukhiram.

FIGURA 1. Familia de Chandu

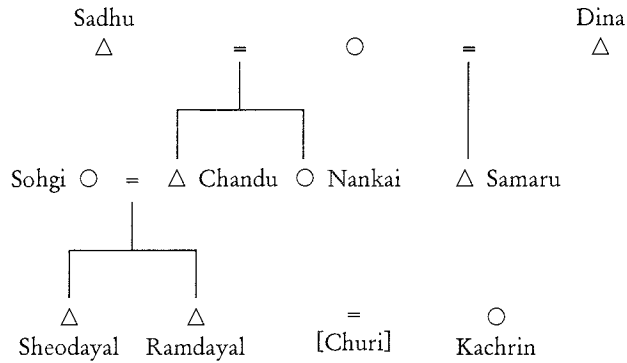
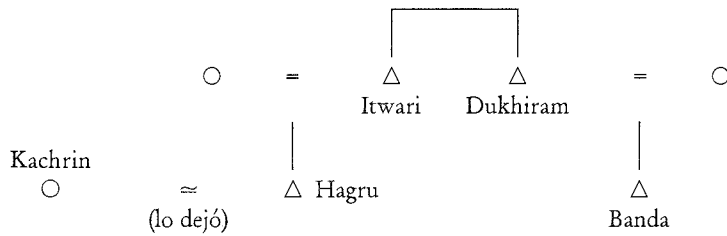


FIGURA 2. Familia de Itwari



aldea.<sup>9</sup> También existían dos propietarios de terrenos, ambos kurmis, que poseían 26 y 23 acres, respectivamente. En la aldea, 149 agricultores eran arrendatarios de tierras: 48 telis, 37 satnamis, doce kurmis, doce gondos, ocho rawats y cinco chamars; las otras castas en Karkhena correspondían a los lohars, los brahmanes, los dhobi, los musulmanes, los painka, los dhuri, una a los cristianos y otra a los kalar. La familia de

<sup>9</sup> Los pormenores del patrón de propiedad de terrenos en Karkhena que aparecen en este párrafo fueron extraídos de Bandobast, núm. 124, Patwari Halka, núm. 57, Karkhena (Karkhena), Grupo Lakhatpur, 1928-1929. BDVSR, ACDS.

Itwari contaba con casi 30 acres de tierra: sus hijos eran dueños de 19.80 acres, y Dukhiram de 9.63 acres. En cuanto a la familia de Chandu, Samaru poseía 5.09 acres, y Sheodayal y Ramdayal eran propietarios de 6.83 acres. Entre los otros satnamis de la aldea, 17 poseían menos de cinco acres, cuatro eran dueños de entre cinco y ocho acres, y otros cuatro tenían propiedades de entre ocho y doce acres. Aparte de la familia de Itwari, seis satnamis contaban con terrenos de más de doce acres. Es decir, que la familia de Itwari podía contarse entre los agricultores satnamis más acaudalados de Karkhena, mientras que el grupo de Chandu pertenecía al tercer peldaño de los agricultores satnamis, siendo uno de los más pobres de la aldea. Todo esto es significativo para nuestra reconstrucción de la disputa.

Una joven llamada Kachrin tuvo un papel central en el drama. Kachrin se unió en matrimonio con Hagru, pero el matrimonio no duró mucho tiempo. Kachrin abandonó a Hagru y se fue a vivir con Ramdayal. Éste y Kachrin se casaron en la forma *churi* (véanse las figuras 1 y 2). El *churi* ha sido una forma de matrimonio secundario muy común en Chhattisgarh entre todas excepto las más altas castas: las de los brahmanes, los rajputs y los banyas.<sup>10</sup> Según esta tradición, una mujer anteriormente casada podía contraer matrimonio una vez más con otro hombre si éste le regalaba *churis* (ajorcas). En general, el patrón era el mismo, pero las costumbres específicas variaban de una casta a otra. Entre los satnamis, cuando se contraía *churi* con otro miembro de la comunidad, los miembros del *panchayat* debían hacer las deliberaciones: fijaban un *behatri* (indemnización por el precio de la novia) que el nuevo marido debía pagar al antiguo esposo y su familia. El nuevo marido también estaba obligado a organizar un banquete para los satnamis, lo que simbolizaba la incorporación de la mujer en su familia y

<sup>10</sup> Sobre el *churi* como una forma de matrimonio secundario, véase Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 100-101, 108-113 y 132-140. Para una discusión sobre sexo y matrimonio, incluyendo *churi*, en el Chhattisgarh actual, véanse Jonathan Parry, "Ankahu's Errant Wife: Sex, Marriage, and Industry in Contemporary Chhattisgarh", *Modern Asian Studies*, de próxima aparición, y Parry, "The Marital History of a Thumb Impression Man", texto presentado en una conferencia sobre Biografías del Sur de Asia, Londres, mayo de 2000.

la aceptación del matrimonio por parte de la comunidad. A su vez, el antiguo esposo también debía alimentar a los satnamis de la aldea con motivo del *marti jeeti bhat*, una declaración simbólica de que, en lo que a él respecta, la mujer está muerta. Por último, era factible pedir al nuevo marido que pagase un *dand* (multa), una porción de la cual se reservaba para el gurú del Satnampanth y el resto era utilizado por los satnamis en la aldea.

Sin embargo, tras la celebración del *churi* entre Ramdayal y Kachrin no se hizo un *panchayat* satnami para deliberar sobre el asunto. Por ello, tampoco se le pidió a Ramdayal que proporcionara el *behatri* o indemnización por el precio de la novia, que ya había sido pagado por Hagru; tampoco se llegó a una decisión respecto al *dand*; y Hagru no tuvo que hacer honor al *marti jeeti bhat*. No hay por qué asombrarse. En lugar de dejar que el *panchayat* satnami resolviera el matrimonio secundario que le había arrebatado a su esposa, Hagru presentó una querrela ante la corte colonial de Faujdari. Chandu y Ramdayal —con Samaru y Sheodayal— atacaron a Itwari, el autor de las intrigas que habían resultado en la imposición de la multa a la familia de Chandu. Por su parte, fiel a sus deberes filiales, Hagru presentó una nueva querrela contra Ramdayal por los daños ocasionados al haber éste seducido a su esposa. La sesión del juicio había sido fijada para el 14 de julio de 1927. Ambos grupos viajaron hasta la ciudad para asistir al juicio, pero la sesión fue suspendida. Los dos grupos regresaron a la aldea por la tarde. Al día siguiente se produjo en Karkhena la sangrienta refriega entre las familias de Itwari y Chandu que culminó con la muerte de un patriarca, el cual sería el evento central del juicio en la Corte Judicial.

### Comienzos y finales

En la mañana del 15 de julio de 1927, Itwari y Hagru, con Dukhiram y Banda, se dirigieron a sus tierras de cultivo. Juntos cargaban tres *nagars* (arados); Itwari, Banda y Hagru también llevaban un *lathi* (palo macizo) y un *tutari* (aguijón de palo para conducir novillos) cada uno. Comencemos con la versión del litigante: los miembros del grupo de Itwari deja-

ron sus palos en el *medh* (límite) de sus tierras y empezaron a trabajar con los arados. Mientras tanto, Chandu, Sheodayal, Sohgi y Nankai llegaban con dos arados a su campo de cultivo. Ya hemos mencionado que los dos terrenos eran colindantes. Chandu y Sheodayal llevaban también un *lathi* y un *tutari* cada uno; Sohgi traía una canasta con semillas y Nankai cargaba con dos picos y un hacha. Empezaron a labrar su parcela. Al poco tiempo llegaron Samaru y Ramdayal, ambos con palos. En ese momento Sohgi se apartó del grupo y fue a recoger los palos que Itwari y su grupo habían abandonado a poca distancia de ahí. Itwari se percató de ello y puso a su “banda” sobre alerta. Los hombres del grupo de Chandu declararon que, puesto que “por su culpa [de la familia Itwari] los habían multado, ese mismo día se bañarían en su sangre”.<sup>11</sup>

Al oír estas palabras, los miembros del grupo de Itwari corrieron con sus arados al campo vecino, que pertenecía a Dukhiram. Cuando llegaron, se dieron cuenta de que Chandu y su familia venían persiguiéndolos, así que abandonaron sus arados en el campo y corrieron a refugiarse en las tierras de Kasi Panka, pidiéndole a éste que los socorriera. Al llegar Chandu y su grupo, Kasi los amonestó con los brazos cruzados. Sin embargo, Chandu y sus hombres ignoraron sus palabras, e incluso repitieron su juramento de bañarse en la sangre de Itwari y su familia.<sup>12</sup> Itwari y los suyos se refugiaron entonces en las tierras de Girdhari, más seguras, pues habían once labradores trabajando allí. Cuando los labradores preguntaron a la familia de Chandu por qué perseguían al grupo de Itwari, les respondieron que venían en son de paz. Durante la interrogación posterior, Kodu, un campesino gond, declaró que Chandu les había dicho que habían recogido los palos de Itwari y sus hombres porque no había razón para utilizarlos en el

<sup>11</sup> Deposition de Dukhiram, DTL, núm. 11, sj 33 de 1927, ACDS; Deposition of Hagru, DTPL núm. 5, sj 33 de 1927, ACDS. Según Dukhiram, Samaru y Chandu fueron quienes hicieron esta declaración; según Hagru, fueron todos los miembros masculinos de la familia de Chandu, Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal.

<sup>12</sup> Deposition de Dukhiram, DTPL, núm. 11, sj 33 de 1927, ACDS; Deposition de Kasi, DTPL, núm. 16, sj 33 de 1927, ACDS. En esta ocasión, según Dukhiram, todos los miembros masculinos de la familia de Chandu —Chandu, Samaru, Sheodayal y Ramdayal— hicieron esta declaración; en cambio, Hagru afirmó que sólo Samaru y Chandu lo habían hecho.



campo de cultivo.<sup>13</sup> Cuando los labradores pidieron a los hombres de Chaudu que les entregaran los palos, éstos respondieron que lo harían en la aldea y en presencia del *panchayat*, asegurando que ahora se marcharían. Chandu y su grupo empezaron a retirarse, y los labradores reiniciaron su trabajo. En ese momento Hagru fue atacado y derribado con un *lathi*; Itwari fue golpeado con un hacha y un *lathi* y perdió la vida.

La defensa de los “acusados” se basaba en el argumento de la defensa propia. Al ser interrogados sostuvieron que cuando Chandu, Sheodayal y Sohgi comenzaron a trabajar en el campo, advirtieron que habían olvidado las semillas. Sohgi regresó por ellas a casa. En el camino, Itwari se cruzó con Sohgi y la reprendió y la insultó por haber engañado a su nuera: “*Bhosda chodi hamar palodu la lae havas* [Putas asquerosas me quitaste a mi nuera]”.<sup>14</sup> Luego le asestó dos golpes con un palo. El ruido atrajo a Chandu y Samaru, quienes se acercaron a Sohgi e Itwari; Nankai, Sheodayal y Ramdayal no estaban entonces en el campo. Chandu le pidió a Itwari que no golpease a la vieja. Itwari se volvió hacia Chandu y lo embistió con un *lathi*. En la interrogación, Chandu declaró que había actuado en defensa propia para detener los golpes de Itwari con un *tutari*, mismo que luego utilizó para golpearlo. Añadió que poco después Samaru se le había unido y también golpeaba a Itwari con un *tutari*. No estaba seguro si habían sido sus golpes o los de Samaru los que habían acabado con la vida de Itwari. Hagru, Dukhiram y Boda llegaron poco después. Atacaron a Chandu y Samaru con sus palos, y éstos se defendieron blandiendo sus *tutaris*. Samaru y Hagru fueron derribados. Samaru por su parte declaró que había seguido a Chandu hasta el lugar donde se había producido la pelea entre Itwari y Sohgi: “Desde lejos pude ver cómo Sohgi caía al suelo por los dos golpes que Itwari le asestaba en la cabeza. Chandu e Itwari se intercambiaron palabras fuertes”. En ese momento, según la defensa, Samaru fue rodeado por Hagru, Dukhiram y Banda; todos ellos portaban palos. Le dijeron a Samaru: “*Baben chod hamare Bap ko mare bar jat ho* [Fornicador de hermanas, quieres golpear a mi padre]”, y comen-

<sup>13</sup> Declaración de Kodu, DTPL, núm. 14, sj 33 de 1927, ACDS.

<sup>14</sup> IA Chandu, sj de 1927, ACDS.

zaron a apalearlo.<sup>15</sup> Samaru se defendió con su *tutari* y logró golpear a Hagru, pero fue derribado por los sucesivos golpes de Dukhiram y Hagru. Éste se sentó sobre el pecho de Samaru y empezó a darle varios puñetazos hasta dejarlo inconsciente. Samaru no supo qué pasó después. Sin embargo, estaba seguro de una cosa: “Yo no maté a Itwari”.

### Parentesco y vecindad

Debemos ubicar esta disputa en la intersección de dos ejes: los vínculos de parentesco y de vecindad, y las negociaciones cotidianas de la legalidad y la justicia. Sabemos de boca de Dukhiram que Chandu era su primo. Las familias del “acusado” y de la “víctima” estaban unidas por lazos de parentesco. Además, eran vecinas. No sólo sus campos de cultivo colindaban, sino que el patrón de asentamiento de las castas en un poblado de Chhattisgarh también implicaba que las familias de Chandu e Itwari vivían en el *para* (vecindad) de los satnamis/chamars de Karkhena con las otras 35 familias satnamis de la aldea. No conocemos la historia de las relaciones entre ambas familias antes de que Kachrin abandonase a Hagru para irse a vivir con Ramdayal. Sin embargo, fue una lógica de dinámicas de parentesco y vecindad la que dio forma a lo que conocemos de la disputa.

En la sociedad rural de Chhattisgarh, al igual que en otras partes, las relaciones de afinidad, amistad y parentesco suelen tener un doble filo. Por un lado, estos vínculos dan pie al apoyo mutuo en asuntos de la vida cotidiana. Por el otro, también son los más arriesgados, pues siempre comportan la posibilidad de peligro para una persona, una familia, un grupo, una comunidad. En otras palabras, las relaciones que constituyen la red de solidaridad se ven siempre ensombrecidas por la amenaza de rivalidades, envidias y trastornos. Una ruptura puede ocasionar y alimentar las peores enemistades.<sup>16</sup>

Durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a principios de los noventa al discutir sobre esta disputa con algunos

<sup>15</sup> IA Samaru, s.j. de 1927, ACDS.

<sup>16</sup> Por ejemplo, Sabeen, *Power and the Blood*; Gerald Sider, “Christmas Mummie in Inport New Foundland”, en *Past and Present*, 71, 1976, pp. 102-125.

satnamis (y miembros de otras castas), casi todas las personas con las que conversé podían identificarse con la tensión inherente a la relación entre las familias de Itwari y Chandu. Sus escuetas afirmaciones —decían “ho” (sí), asintiendo enérgicamente con la cabeza— se resumen en la sucinta respuesta de Pitambar: “Así pasa [siempre]”. En otras ocasiones, queriendo entender el porqué de las tensas relaciones entre familias satnamis vecinas y parientes, pregunté por los motivos de la tensión. Por lo general, mi pregunta era recibida con una carcajada, lo cual significaba que estaba preguntando algo evidente. Uttara fue más tolerante con mi patente ingenuidad y tuvo la paciencia de explicarme: “¿Qué no sabes que los vecinos siempre se pelean?”. Mis preguntas se referían a una regla y un patrón que gobernaba su vida diaria. Los momentos de riesgo eran una presencia continua, estructurada dentro de la relación entre las familias de Chandu e Itwari.

La relación específica entre Ramdayal y Kachrin también podría ser peligrosa. Chandu y Dukhiram eran primos. Kachrin era *bhauji* (esposa del hermano) de Ramdayal. Ramdayal era *dewar* (hermano menor del esposo) de Kachrin. Kachrin y Ramdayal, *bhauji* y *dewar*, estaban unidos por una “relación juguetona”. Las relaciones entre *bhauji* y *dewar* permiten un alto grado de libertades y licencia, impregnadas de sobretornos románticos y sexuales. Esto contrasta con las relaciones “evasivas” entre una mujer y su suegro y el hermano mayor del esposo.

La “relación juguetona” entre *bhauji* y *dewar* es ampliamente aceptada, sobre todo en los patrones de parentesco del norte y centro de la India. Por ejemplo, en la *dadaria*, un género de canciones folclóricas muy popular en Chhattisgarh, reaparece con frecuencia el motivo del deseo recíproco entre *bhauji* y *dewar*.

Saja se consumía  
 Cuando Sarai se ausentaba  
 Dewar se marchita  
 Cuando le falta su Bhauji

Aros de azúcar dulce  
 Comen los muchachos  
 Debajo de todas las sombras  
 Me espera Bhauji

Los comentarios de mi suegra  
 Las bromas de Nanad  
 A causa del joven Dewar  
 Mi corazón se inquieta<sup>17</sup>

Desde luego, existen límites muy precisos para moderar las bromas, la licencia, el deseo y la intimidad.<sup>18</sup> No obstante, dentro de la casta, sólo entre parientes cercanos la violación de estas restricciones constituye una transgresión de las normas de parentesco. Por un lado, ya que Ramdayal y Kachrin eran parientes lejanos, el hecho de que Kachrin abandonase a Hagru y contrajera matrimonio secundario con Ramdayal no podía considerarse una violación de los tabúes de parentesco. Por otro lado, cuando Ramdayal se unió a Kachrin en *paithoo* (otro nombre para designar al *churi* o matrimonio secundario) y le obsequió las ajorcas, estaba jugando con una posibilidad y reafirmando un peligro inherente a la naturaleza de la relación entre las dos familias.

La revancha de la familia de Itwari fue una afirmación de esta enemistad. Los archivos no nos dicen nada acerca de lo que la familia de Itwari realmente pensaba sobre la decisión de Kachrin de abandonar a Hagru. Durante las sesiones, restaron importancia a la consideración de su(s) propia(s) elección(es) al responsabilizar a la familia de Chandu de la seducción de su nuera. Habiéndosele negado voluntad propia dentro de los sistemas textuales de la ley, amordazada por las aseveraciones discursivas de la acusación, la defensa y el juicio, Kachrin se había convertido en un signo focal en la contienda y el conflicto entre las familias de Chandu e Itwari.

<sup>17</sup> S. C. Dube, "The Folksongs of Chhattisgarh", manuscrito, s.f.

<sup>18</sup> Dube, *Untouchable Pasts*; Guha, "Chandra's Death"; K. C. Dubey, *Kosa: A Village Survey, Census of India 1961*, vol. 8, Madhya Pradesh, parte 6, Village Survey Monographs, núm. 9 (Govt. Press, Bhopal, 1967).

### Legalidades y transgresiones

Ya hemos observado que los asuntos internos de la comunidad satnami, y en particular los que se refieren al matrimonio, deben ser resueltos por el *panchayat* de la casta. Kachrin no sólo había abandonado a Hagru. Ella y Ramdayal se habían unido en *churi*. El *panchayat* satnami lo habría considerado un juego limpio. Durante mi investigación de campo, ninguna de las personas con quienes conversé sobre la disputa —incluyendo algunas que hicieron de *panchas* en los *panchayats* de casta— consideraba que el matrimonio de Kachrin con Ramdayal hubiese constituido una afrenta. Un *mahant* satnami afirmaba que el matrimonio secundario no debió haber ocurrido, pero no tenía nada contra los pormenores de la relación entre Kachrin y Ramdayal. En realidad, sus argumentos fueron hechos en el contexto de una crítica más amplia de la institución del *churi*, recalcando la necesidad de que la mujer se mantuviese fiel al ideal del *pativrata* (credo de devoción absoluta hacia el marido).

Así, no debe sorprendernos que Hagru no haya llevado el asunto del matrimonio secundario entre Kachrin y Ramdayal ante el *panchayat* satnami. En vez de eso prefirió apelar a la corte colonial. La familia de Itwari no solamente pretendía recobrar el *behatri* o indemnización por el precio de la novia que habían pagado anteriormente. Más que la imposición del *behatri* y un posible *dand* o multa a la familia de Chandu, su intención era desquitarse por la humillación y el descrédito que habían sufrido en la aldea. La estrategia de apelar al sistema judicial colonial como árbitro en la disputa fue la manera de conseguirlo. Su posición de agricultores acaudalados en Karkhena les daba mayores posibilidades que a la familia de Chandu de entablar un proceso judicial en la corte. Como mínimo, tal acción ocasionaría alguna molestia financiera a sus adversarios. La estrategia surtió efecto y la familia de Chandu fue multada por la corte colonial.

La estructura organizativa de la comunidad satnami estaba fundada en la premisa de una fusión de los principios de casta y secta. Como ya he mostrado en otra parte, la resolución de los asuntos de casta entre los satnamis estaba estrechamente liga-

da al funcionamiento de la jerarquía organizativa de la secta del Satnampanth; ambas definían los límites de la comunidad.<sup>19</sup> Siguiendo esta lógica, de acuerdo con el grupo de Chandu, el acto de haber llevado el asunto del matrimonio secundario ante la corte —y la consiguiente imposición de la multa— había transgredido un límite muy definido, que era la resolución de los asuntos internos dentro del *panchayat* satnami.

Cruzar una frontera significa subvertirla. Para sus adversarios, lo que hizo la familia de Itwari fue transgredir las normas comunitarias de la legalidad y la justicia en la vida cotidiana. Cuando durante el interrogatorio se le preguntó si había sido multado por la corte colonial, Chandu respondió: “*Han nalish ki thi aur jurmana hua tha; mor gavahi badal diye the* [Sí, hubo un caso y se impuso una multa. Mi testimonio/evidencia fue alterado]”.<sup>20</sup> Esta declaración nos revela que la familia de Chandu sintió vivamente que había sido engañada, y que en realidad consideraba que su postura era legal y correcta.

Los cuatro miembros de la familia de Chandu habían actuado en consecuencia cuando atacaron a Itwari. Tras la refriega, la familia de Itwari una vez más apeló a la corte, donde sus adversarios fueron multados por segunda ocasión. Pero el conflicto no terminó ahí. Hagru arrastró a la familia de Chandu a un tercer juicio en la corte por los daños que le habían ocasionado con la seducción de su esposa. La audiencia habría tenido lugar la víspera de la pelea. Pero la suspensión de la audiencia hizo que la familia de Chandu se sintiera insegura acerca de los posibles resultados y enfurecida por los gastos y las molestias que la familia de Itwari —sus acaudalados vecinos, parientes y enemigos— les estaba ocasionando.

### Lazos de sangre

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre.” La declaración de los miembros de la familia de Chandu reunía los dos ejes ya mencionados: por un lado, la

<sup>19</sup> Dube, *Untouchable Past*.

<sup>20</sup> EA Chandu, SJ 33 de 1927, ACDS.

lógica del parentesco y la vecindad; y, por el otro, las articulaciones cotidianas de las legalidades populares y las negociaciones contingentes de la ley colonial. A los ojos de la familia de Chandu, la multa impuesta por la corte había sido el resultado de una transgresión. Esta transgresión a su vez fue causada por una enemistad. La enemistad tenía sus raíces en los lazos sanguíneos. La respuesta a la transgresión, de manera característica, invocaba y era motivada por la metáfora de la sangre. La familia de Itwari había transgredido los límites del juego limpio, pero Chandu en cierta forma reafirmó las normas de la legalidad y la justicia de la comunidad satnami al asegurarles a los labradores de Karkhena que los palos de la familia de Itwari serían devueltos en presencia del *panchayat*. Por lo tanto, la familia de Chandu reparó una pérdida, vengó una derrota y castigó una transgresión.

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre.” Esto nos recuerda la distinción que hizo Foucault entre los sistemas legales “tradicionales”, cuyo propósito es castigar las transgresiones, y los sistemas de justicia “modernos”, que intentan determinar la intención detrás del crimen.<sup>21</sup> Pero no debemos permitir que esta distinción dual entre lo “tradicional” y lo “moderno” conjure una brecha epistémica y una ruptura histórica donde con frecuencia las legalidades indígenas sin mácula deben medir sus fuerzas contra una ley colonial singular.<sup>22</sup> De hecho, las costumbres de la comunidad tenían la posibilidad de alimentarse constantemente de los símbolos del Estado, de manera que en las décadas de 1920-1930 la jerarquía organizativa de los satnamis y las legalidades del Satnampanth fueron alteradas y reacomodadas mediante apropiaciones y reelaboraciones de los idiomas del gobierno imperial y los lenguajes de la ley colonial.<sup>23</sup> En realidad, la distinción entre el énfasis en las “transgresiones” y la búsqueda de las “intenciones” tiene otras raíces, una presencia fantasmal donde las con-

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Penguin, Londres, 1977).

<sup>22</sup> Véanse unas observaciones críticas al respecto en Martha Kaplan, *Neither Cargo Nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji* (Duke University Press, Durham, 1995), pp. 203-208.

<sup>23</sup> Véase el capítulo 5 del presente ensayo; y Dube, *Untouchable Pasts*.

frontaciones entre ambas poseen una cualidad contingente y un carácter coetáneo.

“Por su culpa nos multaron, hoy mismo nos vamos a bañar en su sangre.” La declaración de la familia de Chandu se refería más bien a su construcción y castigo de una “transgresión”; pero en su afán de venganza, la familia de Itwari utilizó esta declaración para establecer la “intención” de sus enemigos. Posiblemente bajo la guía de la asesoría legal, ensayaron e hicieron uso de la declaración para implicar a todos sus enemigos, buscando establecer la intención común de asesinar a Itwari y Hagru de todos los miembros de la familia de Chandu. Por otra parte, los miembros de la familia de Itwari no fueron consistentes en sus declaraciones sobre este punto crucial. En el universo de lo familiar y lo cotidiano, el parentesco y la vecindad, las cortes coloniales y la ley moderna constituían simultáneamente una legalidad ajena, los recursos para redefinir el orden y las patologías dentro de la comunidad, y una estrategia de asentamientos y venganza. En ninguno de estos casos resultaba fácil dominar las reglas. Esto se podrá ver más claro cuando conozcamos el siguiente drama, el de la segunda disputa.

### Disputa 2: una historia de autoridad y conflicto

Poco antes de la primavera de 1940, una mujer satnami se fugó con su joven sobrino de la aldea de Darri en el distrito de Janjgir Tahsil de Bilaspur.<sup>24</sup> El asunto inmediatamente dio origen a una disputa en la aldea. En la disputa, las razones de parentesco y de comunidad se entremezclaron con los diseños de las relaciones entre las castas y los derechos de propiedad. Las posturas confrontadas sobre el asunto de la fuga en el *panchayat* de la aldea resultaron en la creación de dos “bandos” en Darri. El altercado estaba vinculado con tensiones anteriores que se habían debido a los reclamos enfrentados sobre la propiedad de terrenos, y a la naturaleza de las alianzas de los satnamis con otras castas en la aldea. Dos grupos de satnamis tuvieron una con-

<sup>24</sup> La reconstrucción de esta disputa está basada en el proceso “El Rey Emperador vs. Balli y 13 personas más”, SJ 34 de 1940, ACDS.



CUADRO 1. Los “acusados”

<i>Casta</i>	<i>Nombre</i>	<i>Nombre del padre</i>	<i>Edad (años)</i>
Brahman	Kunjbeharilal	Balakram Malguzar	22
Teli	Balaram	Jhagru Lambardar	42
Teli	Ramtyaloo	Sadasheo	40
Teli	Paltoo	Bhikari	55
Teli	Kanhaiya	Paltoo	20
Bhaina	Balli	Bahorak	45
Bhaina	Balmukund	Jaharoo	45
Rawat	Budga	Bhagat Rawat	55
Satnami	Pila	Kashiram	30
Satnami	Sahas	Kashiram	42
Satnami	Karman	Sahas	22
Satnami	Sukaloo	Gangaram	22
Satnami	Johan	Sangan	30
Satnami	Dasaram	Sangan	25

frontación en Darri, y otros miembros de la aldea se unieron a la refriega. En la noche del 7 de mayo de 1940, un grupo compuesto por un brahman, cinco telis, dos bhainas, un rawat y seis satnamis (véase el cuadro 1 y la figura 3) golpearon a diez satnamis que pertenecían al “bando” rival de la aldea (véase la figura 4).<sup>25</sup> Uno de estos satnamis falleció, y la disputa empezaba a convertirse en un caso judicial.

Darri era una pequeña aldea compuesta de varias castas donde el *malguzari* (la propiedad de la aldea) estaba dividido en cuatro partes iguales entre el mismo número de familias de Balaram Lamabardar Teli, Bisahu Teli, Hiralal Brahman y

<sup>25</sup> El cuadro 1 incluye la casta, el nombre, el nombre del padre y la edad aproximada de los “acusados” en el juicio. La figura 3 muestra las relaciones entre los satnamis acusados; y la figura 4 representa las relaciones entre los satnamis que fueron víctimas del “asalto”. En la figura 3 los nombres de los acusados y en la figura 4 los nombres de los testigos de la parte litigante están subrayados, mientras que los nombres de las demás personas que aparecen en estas figuras aparecen ocasionalmente en nuestra narración. No encontré los nombres de las mujeres de los dos grupos de satnamis en las declaraciones de los testigos y el jurado, por lo tanto, las dos figuras sólo muestran las relaciones entre los hombres.

FIGURA 3. Relaciones del grupo de Sahas Satnami

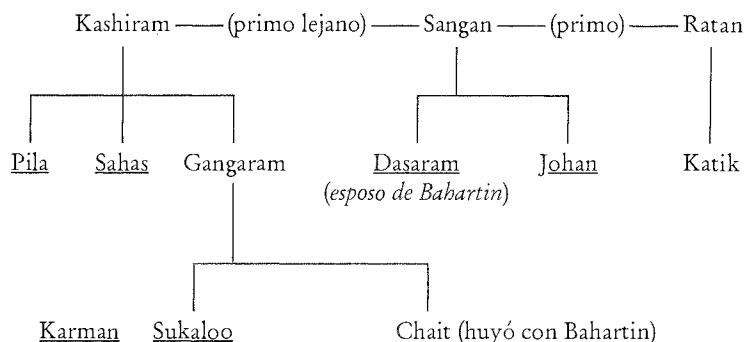
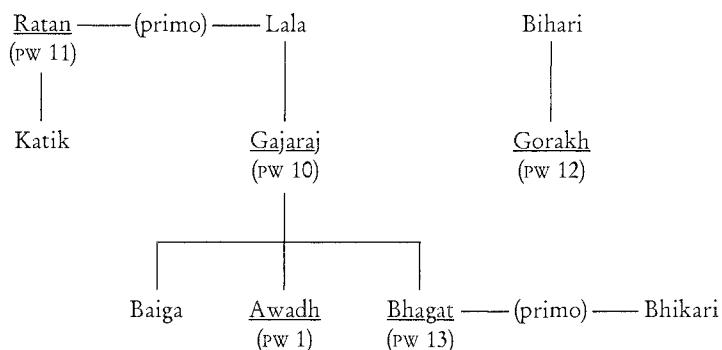


FIGURA 4. Relaciones del grupo de Gajaraj Satnami



Balaram Brahman (véase el cuadro 1). Las 56 familias de agricultores arrendatarios que figuraban en las listas como poseedoras de tierras en la aldea estaban catalogadas según sus castas de la siguiente manera: ocho satnamis, diez telis, nueve rawats, ocho bhainas, catorce marars, tres dhobis, tres brahmanes y un bairagi. Los brahmanes y los telis dominaban en Darri. Así, cuatro familias eran dueñas de una buena parte del terreno de la aldea: Hiralal Brahman poseía 100.6 acres, Balaram

Brahman 27, Balaram Teli 30.29 y Bisahu Teli 25.40 acres.<sup>26</sup> Como veremos, este patrón de propiedad de tierras —y los diseños de la política cultural que lo engendraba— es relevante para el desarrollo del drama de esta disputa en Darri.

### Vecindad y parentesco

Unos tres meses antes de la pelea del 7 de mayo de 1940, la esposa de Dasaram, Bahartin, se fugó de Darri con Chait, su sobrino lejano por matrimonio (véase la figura 3). La fuga fue de corta duración, Bahartin y Chait estuvieron lejos de la villa durante dos o tres semanas. A su regreso, Dasaram admitió a Bahartin de vuelta en casa, y la acción de Chait también fue condonada por los ancianos de su familia. Para algunos satnamis, sin embargo, la fuga y los eventos subsiguientes habían sido “escandalosos”, y un grupo dirigido por Gajaraj decidió descartar a Bahartin y Chait.<sup>27</sup> Otras personas de la aldea pensaban que el asunto no era tan grave, sobre todo después de que Dasaram restableciera los lazos conyugales con Bahartin, aparentemente haciendo caso omiso de la indiscreción de su esposa. Todos concordaban en que era necesario readmitir a Bahartin y Chait en la casta de la que habían sido excomulgados por al menos una sección de los satnamis de Darri, sección que, por lo demás, tenía vínculos de parentesco con el otro grupo de satnamis por medio de Ratan, que era primo de Lala, por un lado, y de Sangam, por el otro (véanse las figuras 3 y 4).

Un *panchayat* conformado por varios satnamis y seis miembros de otras castas se dio cita en casa de Johan Satnami para deliberar sobre el asunto.<sup>28</sup> En el *panchayat*, Sahas Satnami, Balaram Teli, Kunjram Nai, Budga Raut, Balli Bhaina y Balmukund Bhaina sirvieron de *panchas*. La defensa de Bahartin y Chait —y, por extensión, de la conducta de Dasaram al restablecer los lazos conyugales con Bahartin— estuvo en manos de Dasa-

<sup>26</sup> Detalles extraídos de Bandobast, núm. 334, Patwari Halka, núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jaajipur, 1929-1930, BDVSR, ACDS.

<sup>27</sup> DTPL, núm. 11, Ratan, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>28</sup> *Ibid.*

ram, su hermano Johan, Sahas (el *pancha*) y su hermano Pila, y cinco satnamis más. Ratan, Gajaraj y Baldeo habían sido llamados a representar al otro grupo de satnamis en el *panchayat*. No conocemos con exactitud cuál fue la naturaleza de las deliberaciones que se hicieron ahí, pero es evidente que los *panchas* no satnamis estaban coludidos con el grupo de Dasaram, que también incluía a Sahas, el sexto *pancha*. Cuando Ratan, Gajaraj y Baldeo llegaron al *panchayat*, los *panchas* les informaron que no había pasado nada. De hecho, los miembros del *panchayat* les dijeron que Chait y Bahartin no se habían fugado y que ambos debían ser readmitidos en la casta de inmediato.

“Nuestra casta no había llevado a cabo un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y Dasaram se habían fugado.”<sup>29</sup> Esta declaración de Ratan nos revela el vivo sentimiento entre los de su grupo de que las normas satnamis de la comunidad, la legalidad y la justicia habían sido violadas en repetidas ocasiones durante el caso de Bahartin, Chait y Dasaram. Éste había readmitido a Bahartin en su hogar poco después de su regreso a Darri. En lugar de que un *panchayat* satnami se hiciera cargo del asunto, las deliberaciones fueron tomadas por un *panchayat* cuyos *panchas* pertenecían en su mayoría a otras castas de la aldea. Aparentemente, estos *panchas* estaban coludidos con el grupo de Dasaram. Según Awadh, “las personas que se fugan están obligadas a dar una cena a los de la casta” antes de ser readmitidas en la casta.<sup>30</sup> Sin embargo, en este caso, Chait y Bahartin fueron readmitidos por el hecho de que la fuga había sido desmentida. Así, no había por qué obedecer la norma de festejar una cena para los miembros de la casta como símbolo de la (re)incorporación al grupo. Ratan, Gajaraj y Baldeo no estaban dispuestos a aceptar la decisión.

De hecho, Ratan, Baldeo y Gajaraj pertenecían a cinco familias satnamis que residían en una vecindad separada de las demás familias satnamis de la aldea. Gajaraj puntualizó:

Hay cinco localidades en la aldea. Éstas son: Brahman *para*, Raut *para*, Patel *para*, Chamar *para* y Gajaraj *para*. Gajaraj *para* es la localidad

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> DTPL, núm. 1, Awadh, sj 34 de 1940, ACDS.

donde se encuentran los hogares de las familias de nosotros cinco, Gorakh, Ratan, Malikram, Katik y yo. Dasaram vive en mi *para* y los otros acusados viven en Chamar *para*.<sup>31</sup>

Fueron los miembros de estas cinco familias con lazos estrechos, vinculadas por la sangre y por la cercanía de sus hogares, quienes se rehusaron a aceptar la decisión del *panchayat*. Esta negativa fue como consecuencia de las acciones de Dasaram. Éste, miembro de la localidad, vecino y pariente, no había llevado el caso de la fuga de su esposa con Chait ante el *panchayat* satnamí. Tampoco había hecho caso de la sugerencia de los miembros del grupo de Gajaraj, tras varias discusiones acaloradas, de que se vengara fugándose con la cuñada de Chait. Según Awadh, “Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa”.<sup>32</sup> Por último, las cinco familias pusieron en entredicho la autoridad de Gangaram y Sahas como líderes de la casta de los satnamis. “Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Aunque son jefes de la aldea, no lo son los de toda la casta.”<sup>33</sup> Todo esto significó que las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* descartaran a Dasaram, y rompieran las relaciones con los demás satnamis de Darri que se negaban a hacer otro tanto. Por otra parte, al no ceñirse a la decisión del *panchayat* de readmitir a Chait, Bahartin y Dasaram en la casta, el grupo de Gajaraj estaba desafiando la opinión de los miembros dominantes de la comunidad de la aldea. Las cinco familias del Gajaraj *para* fueron excomulgadas por la aldea.<sup>34</sup>

Examinemos ahora estos dos movimientos estrechamente relacionados: la excomunión de Dasaram por el grupo de Gajaraj, y la excomunión de éstos por la aldea. Las relaciones de comensales entre los miembros del grupo de Gajaraj y de Dasaram fueron interrumpidas después de que Bahartin se fugara con Chait. “Desde que su esposa se escapó, nuestras comidas con

<sup>31</sup> DTPL, núm. 1, Gajaraj, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>32</sup> DTPL, núm. 1, Awadh, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> “Durante el *panchayat* que se llevó a cabo para deliberar sobre la fuga, mi padre, Malikram, me informó que los diez habíamos sido excomulgados. Nos pareció que nos habían excomulgado sin razón.” *Ibid.*

Dasaram y los suyos se han interrumpido. En mi opinión, Dasaram y Johan fueron descastados. Nosotros nueve, que pertenecemos a las cinco familias, también los consideramos como descastados”.<sup>35</sup> Las cinco familias del Gajaraj *para* extendieron la prohibición de comensalidad a los demás satnamis de Darri. “Sukul y su padre Gangaram siguen cenando con Dasaram y Johan. La opinión de los de mi bando es que, en consecuencia, ellos también quedan descastados.”<sup>36</sup>

Bunkuwar, de sesenta años, madre de Malikram, el satnami asesinado en la reyerta, aclaró: “No tengo nada contra los acusados. Mi hijo y yo solíamos frecuentarlos cuando se trataba de asuntos de trabajo”. Sin embargo, agregó:

Karman, Pila, Sahas y Sukul ya no vienen a comer conmigo, ni yo con ellos, a raíz de cierto altercado. Hace un año, cuando mi nuera vino a casa, no invité a estas personas a cenar, ni ellos me invitaron a mí, pues tenían funciones similares en ese entonces. Dasaram y Johan han sido descastados porque la esposa de Dasaram se fugó con su sobrino, así que no ceno con ellos porque son gente descastada. Sin embargo, Sahas y Dasaram cenan juntos.<sup>37</sup>

Así, la excomunión de Dasaram y los satnamis que mantenían relaciones de comensalidad con él no hizo, sino dañar aún más las relaciones entre el grupo de Gajaraj y el de Sahas. La existencia de estos dos “grupos de partidarios” entre los satnamis de Darri también fue aceptada por quienes en el juicio figuraron como los “acusados”. Según Pila, “*Gajaraj ke ek party aur Sahas vagera ke dusre party hai. Jatkhari ke jhagada hai* [Hay un bando de partidarios de Gajaraj y otro de Sahas y compañía. Es una disputa por cuestiones de descastamiento]”.<sup>38</sup>

Durante el juicio, se hizo patente que el “bando” de Sahas tenía el apoyo de los miembros de las castas rawat, teli y bhaina en Darri. Ahora bien, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* no aceptaron la creación de un *panchayat* conformado por los miembros dominantes de estas castas. Por ello, el grupo de

<sup>35</sup> DTPL, núm. 10, Gajaraj, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> DTPL núm. 9, Bunkuwar, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>38</sup> IA Pila, sj 34 de 1940, ACDS.

Gajaraj fue parcialmente excomulgado por la aldea. Las cinco familias fueron privadas de los servicios del pastor local.

Kunjram y su padre solían llevar a pastar a nuestro ganado. Kunjram es el cuñado de Budga Raut, uno de los acusados. El Malguzar Balaram cesó a nuestro pastor. Cuando fuimos al *panchayat*, después de la sesión, escuchamos a Balaram y a otros decir que nuestro pastor iba a ser cesado. Yo oí que otros panchas de la casta, presentes en el lugar, decían lo mismo. Gajaraj y Baldeo estaban conmigo cuando lo dijeron. Balaram no dijo nada más. Yo no me quejé de la decisión de los malguzares. Tampoco informé a Tahsildar del asunto [...] ni a la policía.<sup>39</sup>

Una fuga había abierto heridas antiguas y cristalizado la existencia de dos bandos en Darri.

#### Patrones de conflicto

Se dieron también otras tensiones a raíz de los *chekbandi* (consolidación de las posesiones de terrenos) llevados a cabo en 1939. Como en muchas otras aldeas de Chhattisgarh, las propiedades de terrenos en Darri estaban sumamente fragmentadas.<sup>40</sup> Basten aquí dos ejemplos. Los 10.93 acres de tierras pertenecientes a Gajaraj Satnami estaban distribuidos en 43 posesiones, y sólo tres de ellas eran de más de un acre. De igual modo, los 19.03 acres de Balram Brahmin estaban distribuidos en 64 posesiones.<sup>41</sup> La consolidación de las propiedades de tierras había sido efectuada en *falgun* (febrero-marzo) de 1939, y los *parchas* (documentos) relevantes fueron distribuidos poco tiempo después en *aghan* (noviembre-diciembre) y *pus* (diciembre-enero) ese año.<sup>42</sup> Balaram Teli fue el *sarpanch* en el proceso de los *chekbandi*. Los demás *panchas* fueron Budga Raut, Balmukund Bhaina, Bali Bhaina, Ramsai Marar y Gajaraj Satnami.

Las pretensiones rivales sobre los derechos a las tierras sucedieron a la consolidación de las propiedades.

<sup>39</sup> DTPL, núm. 11, Ratan, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>40</sup> Otras cuestiones sobre la fragmentación de las posesiones en Chhattisgarh se discuten en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 31, 82-84.

<sup>41</sup> Bandobast, núm. 334, Patwari Halka, núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jajjipur, 1929-1930, BDVSR, ACDS.

<sup>42</sup> DTPL, núm. 11, Ratan, SJ 34 de 1940, ACDS.

Yo cultivé la tierra que me dieron en el proceso de consolidación y obtuve un *parcha*. Desde la consolidación, las tierras que habían pertenecido a Balaram y a Ramsai Patel me fueron asignadas. Hace unos diez o doce días, una parte de mi cosecha fue extraída sin permiso por la esposa de Johan. Di cuenta de ello a la policía. La cosecha fue extraída del terreno que antiguamente perteneció a Balaram y Ramsai.<sup>43</sup>

Los reclamos de Ratan contradecían a los de Johan, hermano de Dasaram, un satnami que pertenecía al grupo de Saha.

Los reclamos de Gorakh chocaban con los de Amodh Singh Bhaina, que era pariente de Balmukund Bhaina, un *pancha* en el proceso de los *chekbandi*.

Con la consolidación de las propiedades obtuve terrenos que habían pertenecido a Kusuwa y Gajaraj. Amodh Singh me dijo que las tierras de Kusuwa y Gajaraj que me habían tocado estaban dentro de su propiedad. Los dos sembramos la tierra. Yo levanté la cosecha. Gajaraj es primo mío. Cuando se efectuó la consolidación del terreno yo estaba en las minas de carbón, y fue hasta que regresé a Chait que me enteré de las asignaciones. Gajaraj me dijo quiénes habían sido *panch* y *sarpanch* en el proceso de la consolidación. Gajaraj me dijo que los *panchas* les estaban quitando la tierra que nos había sido asignada de acuerdo con la declaración del Inspector de Ingresos. Los *panchas* no me habían dicho que las tierras en disputa no eran mías.<sup>44</sup>

Según Gorakh, “Nosotros nueve [del Gajaraj *para*] fuimos privados de nuestras tierras por una decisión unilateral que además fue tomada con saña”.<sup>45</sup>

Así, tenemos que, de un lado, las cinco familias satnamis del Gajaraj *para*, y del otro, el “bando” rival de los satnamis y otras castas de Darri, tenían pretensiones confrontadas en re-

<sup>43</sup> Ratan prosigue: “Hace poco, Jamadar vino con motivo de la averiguación. Se había llevado mi *parcha* y la de Johan. El alguacil mayor me dijo que el terreno estaba registrado como propiedad de Johan y no mía, según le había dicho el *patwari* a quien había telefonado. El alguacil me dijo que posiblemente se habían cometido errores, y que él mismo se encargaría de escribir a las autoridades correspondientes sobre el *chekbandi* y les mandaría los documentos. Hasta entonces yo no me había enterado de que los campos no estaban dentro de mis *parchas*, y las consideraba como mi propiedad. Una parte de las tierras en Charan me fue otorgada en la consolidación, y la otra fue otorgada a Kusuwa, hermano de Bhikari, y a su tío Baldeo. Johan quiere reivindicarla”. *Ibid.*

<sup>44</sup> DTPL, núm. 12, Gorakh, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>45</sup> *Ibid.*



lación con las tierras asignadas durante el proceso de la consolidación de las propiedades. Además, las cinco familias del grupo de Gajaraj consideraban que los *panchas* habían sido injustos con ellos durante los *chekbandi*. Aquí resulta significativo el hecho de que los *panchas* en este proceso también habían sido los miembros clave —o estaban estrechamente vinculados con los principales árbitros— del *panchayat* que había deliberado sobre el asunto de la fuga de Chait y Bahartin. Las cinco familias satnamis del Gajaraj *para* ya habían puesto en tela de juicio la autoridad de estas luminarias de Darri en dos ocasiones.

### Un altercado y sus consecuencias

Con estos sucesos como trasfondo, en la mañana del 7 de mayo de 1940 ocurrió un altercado menor en la aldea. Darri se encuentra junto al río Son. Al secarse el río en verano, se formaban grandes charcas de agua estancada en el lecho. Una de éstas suministraba agua a los habitantes de la aldea. El extremo sur era explotado por los satnamis y el extremo norte por los miembros de las otras castas en Darri. En la mañana del 7 de mayo, Malikram y Awadhram, ambos miembros de las cinco familias del Gajaraj *para* (véase la figura 4) se dirigieron a la charca. “Era un martes del último mes de Baisakh [abril-mayo]. Yo había ido con mi búfalo al río Son para lavarlo, y Malikram me acompañó para darse un baño.”<sup>46</sup>

Cuando llegaron a la charca, Awadh hizo entrar a sus búfalos en el agua, mientras Malikram se enjuagaba la boca recostado en la orilla. Cuando acabó de lavar al ganado, Awadh lo condujo hacia la orilla donde se encontraba Malikram. Entonces éste se levantó y se metió en el agua. Los dos empezaron a bañarse. En ese momento, Paltoo Teli (véase el cuadro 1), que se había sentado cerca de ellos hacia el extremo norte de la charca para limpiarse la boca, amonestó a los dos satnamis. “Nos dijo que estábamos ensuciando el agua.” Y más: “Luego Paltoo empezó a insultarnos”.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> DTPL, núm. 12, Gorakh, SJ 34 de 1940, ACDS.

<sup>47</sup> *Ibid.*

Como Awadh y Malikram protestaron, Paltoo se puso aun más agresivo. Les dijo que en cualquier otra aldea los dos satnamis ya habrían sido golpeados cinco veces con un zapato. Awadh y Malikram le respondieron que otras personas pescaban en el río y lavaban sus búfalos en completa libertad y con todo derecho. ¿Por qué sólo ellos debían ser reprendidos por ensuciar el agua? Estas palabras enfurecieron a Paltoo, quien levantó una piedra para golpearlos. Inmediatamente cambió de opinión y dejó caer la piedra, pero tomó un *lathi* (palo), se metió al agua y se dirigió hacia los dos satnamis.

Tan pronto como Paltoo se acercó a ellos, Awadh le arrebató el palo y lo lanzó hacia la orilla del río. Para entonces ya habían llegado otros aldeanos al lugar. Ramtyaloo y Bhola intervinieron para detener la pelea. Paltoo recogió sus cosas, entre ellas el palo, y se dispuso a marcharse. Pero en ese momento llegó su hijo Rupcharan a la escena del altercado e intentó quitarle el *lathi*, diciendo que ya que Awadh y Malikram habían insultado a su padre con palabras, él les daría una golpiza a los bastardos chamars.<sup>48</sup> Nuevamente Ramtyaloo y Bhola, con otros aldeanos, intervinieron para evitar que arreciara la pelea. Así, Paltoo y Rupcharan, Awadh y Malikram regresaron a la aldea.

A mediodía, el *malguzar* Kunjbiharilal (véase el cuadro 1) hizo una visita al Gajaraj *para*. Los diez varones principales del grupo de Gajaraj fueron llamados a reunirse en casa de Gorakh en el mismo *para*. Kunjbiharilal dijo que se había enterado de la pelea de la mañana, y que aconsejaba poner fin a tales disensiones en la aldea. Los aldeanos se reunirían esa misma tarde para llegar a un acuerdo. Los satnamis del Gajaraj *para* estuvieron de acuerdo. Más adelante, el vigilante de la aldea anunció en Darri que se celebraría un *panchayat* en el *guddi* (lugar de encuentro de la aldea), y que se esperaba que todos los aldeanos asistieran. Una segunda “proclama” fue hecha más avanzada la tarde. Finalmente, en vista de que no todos habían acudido al lugar a la hora prevista, se hizo un tercer pregón durante el crepúsculo, hora de cenar entre los habitantes de la aldea. En esta ocasión el *kotwar* (vigilante) conminó a todos los habitan-

<sup>48</sup> DTPL, núm. 12, Gorakh, sj 34 de 1940, ACDS; DTPL, núm. 1, Awadh, sj 34 de 1940, ACDS.

tes de Darri a acudir al *panchayat* sin demora, advirtiendo que las madres de quienes no lo hicieran “acabarían revolcándose con barrenderos”.<sup>49</sup> Gajaraj y su grupo llegaron al *panchayat* poco después de terminar la cena. Unas 50 o 60 personas, entre ellas los satnamis del grupo rival, ya se encontraban sentadas.

### Sobre la adjudicación

El *guddi* estaba a oscuras. No había linternas. El *panchayat* se sentó en la orilla de un estanque. Gajaraj y los suyos se habían reunido en un grupo apartado de los demás. Balmukund Bhaina dio inicio a la sesión preguntando por qué se había convocado al *guddi*. El *malguzar* Kunjbiharilal entonces se refirió al suceso de la reyerta en el río, agregando que él había convocado a la reunión. También pidió a Gajaraj y su grupo que se acercaran un poco. Ellos se acercaron a donde se encontraban Kunjbihari y sus partidarios. Luego Kunjbihari dijo que él se encargaría de designar a los *panchas*. El grupo de Gajaraj estuvo de acuerdo. Balmukund Bhaina, Balli Rawat, Budga Ganda, Kachhi y Pila Satnami fueron nombrados *panchas*, y Kunjbihari fue designado *sarpanch*. No hubo objeciones.

Kunjbihari interrogó a Paltoo acerca de la pelea de la mañana en el río. Paltoo respondió que Bhola y Ramtyaloo también habían estado presentes. Asimismo, Bhola y Ramtyaloo describieron el altercado, y Paltoo hizo un recuento detallado. Después Awadh y Malikram dieron su versión, tras lo cual Kunjbihari, en calidad de *sarpanch*, pidió a los *panchas* que dieran a conocer su decisión. “No se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar. Fue Kunjbihari quien decidió el veredicto por su propia cuenta.”<sup>50</sup> Awadhram y Malikram tenían que pagar cinco rupias cada uno, una fuerte suma para un delito menor.

Como líder de su grupo, Gajaraj protestó ante el *panchayat* alegando que los dos muchachos, Awadhram y Malikram, no

<sup>49</sup> N. del T.

<sup>50</sup> DTPL, núm. 1, Awadh, sj 34 de 1940, ACDS.

habían cometido falta alguna. También dijo que era pobre y que la multa era demasiado alta. Sin embargo, sus súplicas no conmovieron a Kunjbihari. El *malguzar* anunció que si no pagaban la multa, Gajaraj y su “bando” serían sancionados con otros castigos, y dejó en claro que Gajaraj y sus partidarios serían anatematizados de la aldea.

Tan pronto como el *malguzar* Kunjbihari terminó su declaración, los *panchas* se volvieron a él y le preguntaron: “*Tabhin ki bat kaisan?* [¿y qué hay de la plática/decisión anterior?]”. No conocemos los detalles de la conversación o decisión a la que habían llegado. Pero en el momento en que le hicieron la pregunta, Kunjbihari anunció que quienes no golpearan a los “chamars” —Gajaraj y los suyos— “tendrían relaciones con sus propias madres”.<sup>51</sup> Al parecer, el *panchayat* había estado en espera de esta señal. Gajaraj y su grupo fueron atacados por los aldeanos de Darri que se habían reunido en el *guddi*.

Durante el ataque, que en las Sesiones Judiciales figura como un “asalto”, todos los miembros del “bando” de Gajaraj fueron aporreados al grito de “*maro maro* (golpéenlos, golpéenlos)”. Atrapado en medio de una pequeña turba, Malikram fue salvajemente apaleado, y luego golpeado y pateado por todo el cuerpo. Gajaraj también fue atacado, pero su hijo logró sacarlo del lugar. Mientras el grupo de Gajaraj se retiraba, Gorakh y Bhatram, los únicos miembros del grupo que llevaban palos, se defendían deteniendo los golpes con sus palos. Los miembros del grupo de Gajaraj corrieron a refugiarse en casa de Ratan, en el Gajaraj *para*. Sus adversarios los siguieron hasta allí y comenzaron a apedrear la casa, insultando a Gajaraj y su grupo.

Quando llegamos, empezaron a apedrear mi casa. No pude ver quiénes eran los que arrojaban las piedras, pero reconocí la voz de por lo menos cinco personas que gritaban: *Chamar saleman ko maro* [golpeen a los malditos chamars] [...] Después fuimos a tomar agua y escuchamos el grito de Bunkuwar.<sup>52</sup>

Malikram no había alcanzado a llegar al Gajaraj *para*.

<sup>51</sup> N. del T.

<sup>52</sup> DTPL, núm. 11, Ratan, sj 34 de 1940, ACDS.

Éste es el testimonio de Bunkuwar, la desconsolada madre de Malikram, quien también había asistido al *panchayat*:

Kunjbihari dio la orden [...] de asalto. Durante todo este tiempo yo permanecí sentada sobre la plataforma, debajo del árbol *pipal*. Abandoné la plataforma tan pronto como escuché a mi hijo gritar “ay madre” y corrí hacia él. Lo estaban golpeando cerca de la casa de Dena, junto al limonero [...] Mi hijo yacía boca arriba en el suelo. Estaban golpeándolo con los puños y a veces con palos. Todos lo estaban golpeando. En ese momento no vi que sangrase, pero cuando lo encontré tirado cerca de mi casa estaba sangrando. Más tarde yo regresaba sola a mi casa. En ese callejón [...] saqué una linterna y vi que mi hijo estaba sangrando. Mi nuera y yo lo recogimos del suelo y lo metimos en la casa, cerca de la puerta. Más tarde llegaron las cinco familias.<sup>53</sup>

Malikram había muerto.

Esa misma noche, Bunkuwar, Gajaraj, Awadh y Katik se dirigieron a la estación de policía de Champa, a unas nueve millas de Darri. Llegaron a Champa en la mañana. Awadhram presentó un informe sobre la pelea y la muerte de Malikram en Darri. Mientras el informe de Awadhram estaba siendo archivado, Chinta Kotwar y Paltoo Teli llegaron de Darri a la estación. Según su versión, ciertamente había habido una pelea en la aldea, pero Malikram no había muerto, como se había dicho, sino que estaba descansando en su casa.

La defensa de los agresores de Darri ante el Juez de Distrito y de Sesiones siguió una línea argumental distinta. Al ser interrogados, admitieron que existían dos “bandos” entre los satnamis de la aldea, y algunos incluso admitieron que otras castas habían apoyado al grupo de Sahas contra el “bando” de Gajaraj. Tampoco negaron el altercado del 7 de mayo de 1940. Sin embargo, todos los acusados se rehusaban a admitir que hubiera habido un *panchayat* esa noche, de modo que no podían haber atacado a Gajaraj y su grupo después de la reunión. Además, algunos de ellos presentaron coartadas que luego intentaron fundamentar mediante testigos; se dijo que Awadh, Gajaraj, Gorakh, Bhagat y Bhikari fueron heridos durante la pelea de la mañana. En cuanto a Malikram, la defensa arguyó que ha-

<sup>53</sup> DTPL, núm. 9, Bunkuwar, sj 34 de 1940, ACDS.

bía muerto por una caída accidental. Esa mañana, el joven se había parado en la orilla del río a cierta distancia de los demás. Cuando comenzó la refriega huyó corriendo, pero tropezó y murió a causa del golpe. El grupo de Gajaraj había implicado en el juicio a los “acusados” en razón de la enemistad engendrada por la fuga de Bahartin y/o por el proceso de la consolidación de las posesiones de terrenos. El Juez de Sesiones Adicionales no se tragó la historia y encontró que “los catorce acusados habían formado una asamblea no regular con el objetivo común de atacar a Malikram, Gajaraj y los seguidores de éste, que habían sido convocados al *panchayat* [...]”<sup>54</sup>

### Desentrañando historias

Sería muy desafortunado que todas nuestras historias concluyeran con un simple juicio. Mucho después de que esta disputa en Darri se convirtiera en un caso para las cortes coloniales y que se decidiera el veredicto, los procesos que implicaban la restitución de enemistades, la construcción de transgresiones y la reelaboración de legalidades formarían parte del tejido de la vida cotidiana en la aldea. De hecho, espero poder un día desarrollar esta historia siguiendo tales pautas. Por ahora, sin embargo, permítaseme que me desplace libremente entre los eventos y los episodios de la narración —rogándote, paciente lector, que toleres mis repeticiones— para atar los diversos cabos de esta historia.

Había una vez un mundo en el que varias fábulas eran extraídas de esa simple, pero prevaleciente oposición entre los procesos de disputa (estáticos) tradicionales-folclóricos-populares y los sistemas legales (dinámicos) colomiales-modernos-estatales. Ahora, por supuesto, se cuentan muchas historias nuevas sobre los diferentes mecanismos y matrices legales.<sup>55</sup> Pero sigue siendo difícil, incluso en el contexto del sur de Asia, inventar

<sup>54</sup> J, sj 34 de 1940, ACDS.

<sup>55</sup> Véanse por ejemplo Erin P. Moore, “Gender, Power, and Legal Pluralism”, *American Ethnologist*, 20, 1993, 522-542; Leela Dube, “Conflict and Compromise: Devolution and Disposal of Property in a Matrilineal Muslim Society”, en *Economic and Political Weekly*, 29, 1994, 1273-1284.

relatos que elaboren las imbricaciones e implicaciones mutuas de estos escenarios —de la ley moderna y las legalidades populares— como partes fundamentales de la construcción de las modernidades coloniales y poscoloniales.<sup>56</sup> El problema se complica debido a que se presupone la existencia de una división bastante hermética entre el estado colonial (y la modernidad) y las comunidades indígenas (y las tradiciones), que da pie incluso a los escritos más imaginativos sobre la creación de nuestras accidentadas historias actuales.<sup>57</sup> Ya es hora de que empecemos a prescindir de estas oposiciones.

“Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta.” Con una población de satnamis tan reducida, Darri no contaba con un *panchayat* satnami en la aldea; sino que se había formado un *panchayat* para un grupo de aldeas regidas por un sólo *panchayat* de casta. Durante el periodo de entreguerras, este patrón “tradicional” había sido elaborado en nuevas formas mediante la creación de nuevas legalidades religiosas entre los satnamis. En otro lugar ya he demostrado que lo que aquí estaba en juego era la participación de los símbolos de Estado en la constitución de las formas de comunidad.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Véase un tratamiento sensible de estos temas en la India contemporánea en Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Oxford University Press, Delhi, 1995). Sobre la India colonial, Saurabh Dube, “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, 1992), pp. 149-156, e “Idioms of Authority and Engendered Agendas: The Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950”, en *The Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411. Sobre la imbricación de la ley de Estado y las legalidades religiosas sectarias a principios del siglo xx, Ishita Banerjee Dube, “Taming Traditions: Legalties and Histories in Twentieth Century Orissa”, en Gautam Bhadra, Gyan Prakash, y Susie Tharu (eds.) *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1999), pp. 98-125. Véanse también Upendra Baxi, “‘The State’s Emissary’: The Place of Law in Subaltern Studies”, en Partha Chatterjee and Gyan Pandey (eds.) *Subaltern Studies VII Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1992), pp. 257-264, y Veena Das, “Subaltern as Perspective”, en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1989), pp. 310-324.

<sup>57</sup> Véase mi discusión sobre el papel crucial de las metáforas del gobierno colonial y los símbolos del Estado en la estructuración de la dominación de casta, la constitución de la comunidad y la creación de legalidades y moralidades alternativas, en Dube, *Untouchable Pasts*.

<sup>58</sup> Dube, “Idioms of Authority”.

A finales de las décadas de 1920-1930, una organización llamada la Satnami Mahasabha se dio a la tarea de reforjar la identidad de los satnamis como parte de un esfuerzo mayor por reformar y regular a la comunidad. La Satnami Mahasabha se construía sobre los poderosos símbolos, signos y metáforas de los lenguajes de la administración colonial, y los colocaba junto a una serie de signos clave del Satnampanth para constituir una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasidas. Al tiempo que estos modismos de ley, orden y dominio se iban vinculando estrechamente con las relaciones de autoridad en la comunidad, la Satnami Mahasabha hacía acopio de los recursos simbólicos que el estado colonial ofrecía para reconstruir los mecanismos de control ritual y los judiciales de los satnamis. Entre otras cosas, se llevaba a cabo una reestructuración de la jerarquía organizativa del Satnampanth, donde los nuevos rangos se basaban, principalmente, en las categorías administrativas coloniales. Como parte de este proceso, los líderes de la Satnami Mahasabha también reforzaron la base organizativa del *panchayat* satnami para asegurarse una manera efectiva de intervenir en los asuntos de la comunidad. En lugar de los acuerdos flexibles del pasado donde los *panchas* eran elegidos, según la situación, de entre los *sayan* (decanos) de la aldea, los miembros destacados de la jerarquía organizativa del Satnampanth ahora intervenían frecuentemente en la elección de quienes habían de ser los *panchas*. El grupo de aldeas que solía deliberar sobre los asuntos que surgían sin un *panchayat* propio —o que se encargaba de las cuestiones graves que no habían podido ser resueltas por un *panchayat* satnami en una aldea— adquirió una base institucional firme y se constituyó en el *athagawana* (comité de ocho aldeas).<sup>59</sup> Así, no sorprende que el grupo de Gajaraj no reconociera a Gangaram y a Sahas como los líderes de la casta. Estaban conscientes de que la verdadera autoridad de casta del *panchayat* satnami estaba en manos del recién constituido *athgawana* al que Darri pertenecía.

“Gangaram y Sahas no son los jefes de mi casta. Son jefes en la aldea, pero no son los jefes de toda la casta.” Por lo general, todos los miembros de una casta residían en una misma localidad o *para* de la aldea. Pero las cinco familias satnamis del grupo de

<sup>59</sup> Dube, *Untouchable Past*.



Gajaraj no vivían en el Satnamipara —también conocido como el Chamarpara— de Darri, sino que habían formado su propio Gajarajpara, cuyo nombre rendía homenaje al líder del grupo. Los miembros del grupo de Gajaraj eran agricultores acaudalados. En cambio, el grupo de Sahas estaba constituido por los agricultores más pobres y los labradores sin tierra que tenían vínculos con los miembros dominantes de la aldea. Quizá fueron estos vínculos los que hicieron que Gangaram y Sahas fueran considerados los líderes satnamis en Darri. En todo caso, Gajaraj y su grupo veían las cosas de otro modo. El hecho de que el grupo de Gajaraj cuestionara la autoridad de Gangaram y Sahas como “los jefes de toda la casta” tenía que ver con una división entre los satnamis de la aldea. A su vez, quizás esto tenía que ver con el apoyo que el grupo de Gajaraj ofrecía a la autoridad del *athgawana* —y el Satnami Mahasabha—, mientras que la posición de Gangaram y Sahas como líderes de los satnamis en Darri se basaba en sus vínculos con las castas dominantes de la aldea. Aquí, la fuga de Chait y Bahartin cristalizó la división entre los satnamis de Darri.

Bahartin estaba casada con Dasaram. Vivían en el Gajaraj *para*. Los grupos de Dasaram y Gajaraj estaban ligados por vínculos de parentesco y vecindad. Chait era el sobrino de Sahas, líder de otro grupo de satnamis. La división entre los “bandos” satnamis rivales se hacía más tajante debido a que estaban emparentados. Recuérdese aquí la dinámica de doble filo del parentesco y la vecindad que discutimos en el contexto de la primera disputa en el presente texto. Siguiendo esta lógica, la fuga de Chait y Bahartin había reafirmado una amenaza inherente a la naturaleza de la relación entre los grupos de Gajaraj y Sahas, y constituía un desafío a la solidaridad arraigada en el parentesco y la vecindad. Por otra parte, la fuga fue una violación de las normas de parentesco, pues Bahartin era tía de Chait. Y por último, Dasaram no había seguido el consejo del grupo de Gajaraj, no se había escapado con la esposa de Sukul para vengarse de la humillación que había sufrido. Recibió a Bahartin en su hogar. En consecuencia, Dasaram se había pasado al otro bando.

Aquí encontramos dos movimientos simultáneos. Por un lado, existía un desafío a, seguido por una ruptura de, los lazos

de parentesco y vecindad entre los grupos de Dasaram y Gajaraj. Awadh dejó en claro que “Johan y Dasaram, a pesar de ser mis parientes, cambiaron de bando. Dasaram quería readmitir a su esposa en su hogar, y, de hecho, la recibió en su casa”. Por otro lado, hubo una serie de transgresiones de las normas de casta y parentesco. Cuando Chait y Bahartin regresaron a la aldea, no se llevó a cabo el banquete que se acostumbraba ofrecer a los miembros de la casta. Así, una violación de las normas de parentesco había quedado impune, y una mujer que se había fugado y “obrado mal” con su sobrino fue readmitida, sin más, en el hogar de su esposo. De hecho, para Gajaraj y su grupo la transgresión más flagrante se derivaba del hecho de que el acto de Dasaram de recibir a su esposa en casa sin haber expiado su mala conducta, se había basado en la negación de la fuga misma.

El *panchayat* de la aldea —que sustituía al *panchayat* satnami— basó su argumento en las mismas premisas. Aquí, los *panchas* decidieron que no había habido tal fuga y, por consiguiente, que no había pasado nada. Las cosas debían volver a la normalidad. El *panchayat* se había hecho de la vista gorda ante la fuga, negando con esto una serie de transgresiones. También se había inmiscuido en asuntos —a su vez transgrediendo la autoridad— que competían al satnami *panchayat*. “Nuestra casta no había realizado un *panchayat* para averiguar si realmente Chait y Dasaram se habían fugado.” Estaba claro que el grupo de Gajaraj no estaba dispuesto a aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea.

Ya hemos observado que esto guardaba relación con las tensiones que se habían producido anteriormente en la aldea a raíz de los *chekbandi* (la consolidación de las posesiones de terrenos). Tanto las declaraciones de los testigos como las de los acusados revelan la existencia de reivindicaciones de las posesiones de terrenos, que enfrentaron al grupo de Gajaraj con otros miembros de la aldea tras el proceso de los *chekbandi*. Sin duda, las prolongadas fricciones y tensiones que se suscitaron, las sospechas que albergaba el grupo de Gajaraj acerca de la imparcialidad del proceso de los *chekbandi*, tuvieron como resultado que la autoridad de los *panchas* que presidieron la consolidación de las posesiones fuera puesta en tela de juicio.

Al no aceptar la decisión del *panchayat* de la aldea en relación con el caso de la fuga de Chait y Bahartin, el grupo de Gajaraj estaba una vez más cuestionando la autoridad de los miembros dominantes de la comunidad de Darri. Ahora bien, Gajaraj era una figura importante en la aldea, era el líder de un grupo que tenía un *para* con su nombre, y las familias de Gajaraj e Itwari se contaban entre los pocos agricultores acaudalados, con más de diez acres de tierras en Darri.<sup>60</sup> A los ojos de los miembros dominantes de la aldea, la amenaza de insubordinación que representaba el grupo de Gajaraj no podía ser sino evidente.

El grupo de Gajaraj fue excomulgado, privado de los servicios del pastor local y le fueron impuestas otras sanciones.<sup>61</sup> No obstante, estas medidas no eran suficientes. Persistía la sensación entre los aldeanos de que las indiscreciones del grupo de Gajaraj no habían sido controladas. Paltoo Teli dio voz a este sentimiento cuando en el curso de la pelea dijo que en cualquier otra aldea los chamars —Malikram y Awadhram— habrían recibido cinco golpes de zapato cada uno. Tras la refriega del 7 de mayo, este sentimiento se transformó en un plan de acción. Ese mismo día se acordó que si los miembros del grupo de Gajaraj rechazaban la decisión del *panchayat* serían golpeados, y las deposiciones de los testigos en el juicio sugieren que ya se había determinado, mucho antes del *panchayat*, que el grupo de Gajaraj fuese multado.<sup>62</sup> Seguramente, los miembros dominantes de Darri temían que el grupo de Gajaraj no asistiera al *panchayat*, pues habían preferido que el grupo de Gajaraj no asistiera al de la fuga fuese resuelto por el *athgarwana*. Esto explica por qué el vigilante anunció el *panchayat* tres veces en la aldea, y que hubiera incorporado al último pregón la amenaza: “las madres

<sup>60</sup> Bandobast, núm. 334, Patwari Halka, núm. 230, Darri (Sarhar), Grupo Jajipur, 1929-1930. BDVSR, BCRB.

<sup>61</sup> La pelea de la mañana del 7 de mayo de 1940, por ejemplo, dio mayor relieve a las cuestiones de la pesca y del lavado de los búfalos que Malikram y Awadhram realizaban en el estanque. El *malguzar* no había proclamado la prohibición de pescar en el estanque cerca de Darri; de hecho, otras familias pescaban ahí, pero los miembros del grupo de Gajaraj no habían pescado en Darri ese año. Ésta pudo haber sido una de las restricciones impuestas al grupo de Gajaraj's.

<sup>62</sup> En el *panchayat*, “No se consultó a los *panchas*, y dudo que hayan deliberado entre ellos, pero Kunjbihari declaró que seríamos multados. Los *panchas* ni siquiera se habían retirado a deliberar”. DTPL, núm. 1, Awadh, sj 34 de 1940, ACDS.

de quienes no lo hagan acabaran revolcándose con barrenderos”, el cual sólo se hizo en el Gajarajapara.

En el *panchayat*, Gajaraj y su grupo se quejaron de que la decisión anunciada por el *malguzar* Kunjbiharilal era demasiado severa. Pero las súplicas de Gajaraj no hicieron más que cuestionar por tercera vez la autoridad de los *panchas* de la aldea. “*Tabhin ki baat kaisan?* [¿y qué hay de la decisión anterior?].” Esta pregunta invocaba una decisión que había sido tomada previamente ese mismo día. Kunjbiharilal enfatizó que aquellos que no golpearan a los chamars (el grupo de Gajaraj) “tendrían relaciones con sus propias madres”. Todo estuvo marcado por una urgencia, una necesidad, una prontitud. Estaban en juego el honor y la autoridad del *sarpanch* y los *panchas*, del propietario de aldea Kunjbiharilal y sus influyentes aliados en Darri. Para castigarlos y evitar que su autoridad y su honor fueran repetidamente cuestionados por los satnamis del grupo de Gajaraj, los “chamars” debían ser golpeados.

Al final, debemos considerar las múltiples confusiones que debieron presentarse cuando los protagonistas de este drama modificaron, elaboraron y extendieron los diversos procesos y reglas de las legalidades populares y la ley colonial. El grupo de Gajaraj quería que el caso de la fuga de Bahartin y Chait fuera resuelto por un satnami *panchayat*, en este caso el *athgawana*, para reforzar las normas satnamis; pero al mismo tiempo querían que Dasaram vengara la afrenta fugándose con la esposa de Sukul, una acción que habría atraído la censura de la nueva moralidad que era parte de la nueva legalidad religiosa moldeada por el satnami Mahasabha, legalidad y legitimidad que frecuentemente alimentaba las deliberaciones y las decisiones de los *athgawanas*.

En cuanto a Dasaram, el acto de readmitir a Bahartin en su hogar también formaba parte de un patrón más amplio donde los varones satnamis solían perdonar, por decisión propia, las imprudencias sexuales de sus esposas, llegando a un acuerdo con sus compañeros de casta en la aldea mediante la negociación de una expiación menor de la falta. Dasaram no habría podido resolver la disputa fácilmente por dos razones. La primera, proviene del énfasis que la Mahasabha satnami ponía en las rígidas normas que llegaron a gobernar la conyu-

galidad, la sexualidad y la vida doméstica en los hogares satnamis a partir de los últimos años de la década de 1920 —una rigidez formal que reemplazó la flexibilidad del pasado, sustentada por los recién creados *athgawanas* y los recién renovados *panchayats* satnamis. La segunda razón se debía a la respuesta del grupo de Gajaraj de vengarse de los satnamis rivales en Darri, una respuesta impregnada de una moralidad herida y cruda, pues Chait (el enemigo) era sobrino de Bahartin.

Considerado lo anterior, es posible que Dasaram haya llegado a un acuerdo con el grupo de Gajaraj gracias, en parte, a una negociación muy prolongada, pero ésta era realmente la opción más viable. En efecto, aun cuando el grupo de Gajaraj se sentía defraudado porque Dasaram no se había escapado con la esposa de Sukul, deseaban vehementemente la expiación de la ofensa. Pensaban que Dasaram debía organizar un banquete —como símbolo de la reincorporación de Bahartin en el hogar y la comunidad— y tal vez pagar un *dand* o multa de castigo, una porción de la cual sería otorgada al gurú satnami de Bhandar, y el resto utilizado por el grupo de Gajaraj para las actividades comunales de Darri.

Pero las cosas sucedieron de otro modo. En el contexto general de la división entre los satnamis de Darri, Dasaram había elegido romper con el grupo de Gajaraj y llevar el caso ante el *panchayat* de la aldea. Que Dasaram perdonara la breve fuga de Bahartin a su regreso a Darri quizá no desentonara con las “tradiciones” satnamis, pero el rehusarse a expiar la ofensa no iba de acuerdo con sus normas. Y haber llevado una cuestión puramente interna de la comunidad ante el *panchayat* de la aldea era una transgresión de las legalidades morales de los satnamis. ¿Y en cuanto al *malguzar* Kunjbiharilal y sus influyentes aliados de Darri? Estas personas golpearon a los partidarios de Gajaraj para castigarlos y disuadirlos de que siguieran cuestionando su autoridad en los asuntos cotidianos de la aldea; pero en la corte colonial recibieron un castigo disuasivo por haber “hecho mal uso de su autoridad” en la aldea.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> J, sj 34 de 1940, ACDS.

### Conclusión: el silencio de las mujeres y el género de la ley

Hay algo que falta en estas historias. En las dos disputas que tratamos, la primera se refería a un matrimonio secundario y la segunda giraba en torno a una fuga de amantes. Sin embargo, Kachrin y Bahartin, las dos protagonistas femeninas, prácticamente no aparecen en los muy documentados dramas y los detalles dramáticos de estos conflictos. Ahora bien, aquí no sólo me refiero a una invocación superficial de “voz” y “agencia”. En un ensayo que ha sido consistentemente malinterpretado desde que fue escrito hace más de una década, Gayatri Spivak nos recuerda la existencia de una estructura de intereses y una cadena de complicidades que acompañan la difícil tarea de representar lo subalterno.<sup>64</sup> Con este recordatorio y la advertencia anterior en mente, la virtual ausencia de Kachrin y Bahartin en mi relato, plantea cuestiones específicas muy significativas.

Por sentido común, es obvio que Kachrin y Bahartin ejercieron sus propias elecciones, la primera, al casarse en *churi* con Ramdayal, y la segunda, al fugarse con Chait. Pero además, las dos cuestiones de la voluntad y las acciones de ambas mujeres deben ser entendidas en el contexto de los reacomodos más amplios de los géneros y del parentesco —sobre todo entre los satnamis— en la India central. Ya he demostrado en otro lugar que las mujeres de la comunidad satnami han gozado, hasta cierto grado, de autonomía y espacio para negociar lo(s) matrimonio(s), los hombres y la maternidad dentro de las más amplias restricciones impuestas por el parentesco patrilineal y patrivilocal. Con el tiempo, esta relativa autonomía ha llegado a vincularse con el patrón de los matrimonios secundarios entre los satnamis, y a relacionarse con la naturaleza del Satnampanth y su premisa de una casta y una secta.<sup>65</sup> El matrimonio secundario de Kachrin con Ramdayal no contradecía esta ló-

<sup>64</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en Gary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture* (University of Illinois Press, Urbana, 1988), pp. 271-313. Véase también Kamala Viswesaran, “Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography”, en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.) *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society* (Oxford University Press, Delhi, 1996), pp. 83-125.

<sup>65</sup> Dube, *Untouchable Past*.

gica más amplia de parentesco y comunidad. La breve fuga de Bahartin con Chait armonizaba con esta dinámica de casta y género. No obstante, Bahartin y Kachrin apenas figuran en el archivo legal.

¿Pero por qué habría de sorprendernos? En un ensayo pionero, “La muerte de Chandra”, Ranajit Guha nos habla de las secuelas que tuvo un *affaire* entre una viuda bagdi de casta baja y su *nondo* (el esposo de la hermana de su esposo), que suscitó diversas reacciones entre los parientes.<sup>66</sup> No nos interesan aquí los pormenores de este drama, que tuvo lugar a mediados del siglo XIX en aldeas vecinas de lo que hoy día es la provincia de Bengala Occidental. Para nuestro propósito, nos importan más las interpretaciones de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena; ambas son cruciales para su reconstrucción del temor, la solidaridad y la empatía que envolvió a la muerte de la viuda bagdi, Chandra. Por un lado, el sistema judicial colonial se hacía cargo de cualquier infracción de la ley y el orden reduciendo el rango de su importancia a un conjunto de legalidades definidas por márgenes muy estrechos. Su “crimen” fue la negatividad de la “ley”. Por otro lado, una compleja interacción entre el temor y la solidaridad caracterizó las transgresiones de género, parentesco y casta en el patriarcado indígena. Esto fue lo que definió la aplastante subordinación de las mujeres y redujo al mínimo sus opciones frente al *byobastha* y el *bheké*. De manera innovadora, Guha rescata las crisis colectivas de la familia bagdi de las determinaciones impersonales de la ley colonial. Con una maniobra provocadora, este hábil historiador recupera hábilmente la solidaridad alternativa entre las parientes bagdi —basada en la empatía— frente a las manos muertas del patriarcado indígena. Recobrar las huellas de la vida subalterna de los sexos, en su paseo a través del tiempo es hacer una lectura a contrapelo de estas clausuras: pero las estructuras gemelas de la ley colonial y el patriarcado indígena también imponen sus propios esquemas de silencio. Chandra la muerta, la subalterna sexuada, no puede hablar.

No obstante la elegancia de estas formulaciones, sus implicaciones tienen algo de inquietante. Nuevamente, más que la

<sup>66</sup> Guha, “Chandra’s Death”.

no recuperación de la “voz” y la “agencia” de la Chandra subalterna y sexuada, lo que aquí me preocupa es la interpretación de Guha sobre la ley colonial y el patriarcado indígena, sobre todo cuando nos enfrentamos al misterio de la ausencia de las mujeres, Bahartin y Kachrin, del archivo legal. Aunque he aprendido mucho de la interpretación de Guha sobre el discurso judicial, debo decir que la visión de que la ley colonial sólo posee un deseo inexorable de establecer el crimen como algo negativo, sacando de sus contextos los eventos de los dramas cotidianos, tiene sus límites. En pocas palabras, esto podría estar ignorando las muy diversas operaciones del patriarcado de la ley moderna. Por el contrario, es necesario que estas determinaciones de la ley sean consideradas *junto con* su carácter patriarcal opresivo. En las dos disputas que nos conciernen, para establecer las conexiones de parentesco, indispensables para determinar el contexto de un “crimen”, la ley trazó las relaciones entre la “víctima” y el “acusado” según los lazos de sangre y matrimonio que existían entre los protagonistas y personajes masculinos. Ya hemos visto que otro tanto es válido para otros eventos que determinan el trasfondo inmediato y el drama principal que sirvieron para la creación de un “crimen”. Bahartin y Kachrin, Sohgi y Bunkuwar aparecen en el archivo judicial solamente cuando su implicación en dramas de ilegalidades es tan directa que la ley no puede prescindir de ellas sin comprometer la trama básica de su propia historia. Pero incluso aquí, estas mujeres fueron opacadas por los hombres. En efecto, exceptuando algunos “casos” en los que las mujeres definitivamente hacen sombra a los hombres, el patriarcado y la negatividad de la ley operaban mediante suposiciones implícitas de que lo que importaba eran las acciones, relaciones y elecciones de los hombres, relegando a las mujeres a los márgenes tanto de la justicia colonial como del orden social.

Al hacerlo, las tecnologías de la ley de Estado y las economías de la justicia moderna —articuladas por el juez y la policía, los asesores, los abogados y los empleados— se alimentaban de la participación y las energías de los aldeanos como víctimas, acusados y testigos. Para los sujetos coloniales, que se enfrentaban a la ley como un escenario de poder que era al mismo tiempo una legalidad extranjera y una estrategia de asen-



tamientos y venganza, su participación podía ser renuente e instrumental, sus energías podían ser ambivalentes y subordinadas. Es significativo el hecho de que el patriarcado y la negatividad de la ley sentaban los términos para esta participación y estas energías, esforzándose incansablemente por hacer que correspondieran con sus propias determinaciones, por lo menos dentro del espacio práctico y discursivo de la justicia colonial. Fueron diversas consecuencias, en particular para las cuestiones que hemos tratado, las cuales en el presente texto sólo pueden ser planteadas como interrogantes.

Quizá sea útil que pensemos en las relaciones de género empotradas en las estructuras de parentesco de Chhattisgarh no tanto como un patriarcado indígena despiadado y perfecto, sino como una parte de las conexiones inherentemente variadas entre la patrilinealidad y el género, en regiones y culturas del sur de Asia y más allá.<sup>67</sup> A partir de estas conexiones diversas se siguen las diferentes implicaciones de las acciones y prácticas de las mujeres dentro de disposiciones muy claras del parentesco patrilineal. Si regresamos a nuestros dos casos; fue conservar determinaciones patriarcales y negativas que la ley interpretó los eventos constitutivos de estos dramas según una lógica rígida y masculina. Esto aplastó sin miramientos la interacción más fluida entre género y parentesco en los escenarios cotidianos de Chhattisgarh, excluyendo también la voluntad de las mujeres. Así, Bahartin y Kachrin fueron convertidas en simples vectores de la lógica masculina que se consideraba gobernaba el orden social.

Sin embargo, no debemos pensar que este proceder de la ley moderna está completamente separado de los mundos de los sujetos subalternos. En este caso, el discurso colonial elaboraba

<sup>67</sup> Leela Dube, "On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23, 1988 (ws), pp. 11-19; Joyce B. Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India* (Cornell University Press, Ithaca, 1996); Gloria G. Raheja y Ann Gold, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India* (University of California Press, Berkeley, 1994); Lindsey Harlan y Paul Courtright (eds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion, and Culture* (Oxford University Press, Nueva York, 1995); William Sax, *Mountain Goddess: Gender and Politics in a Himalyan Pilgrimage* (Oxford University Press, Nueva York, 1991); Erin Moore, *Gender, Law, and Resistance in India* (University of Arizona Press, Tuscon, 1998), y Dube, *Untouchable Pasts*.

minuciosamente la narración del crimen, pero los sujetos del imperio también participaban en los mecanismos y los procesos de la ley. Por un lado, gracias a la mediación de los abogados, la víctima, el acusado y los testigos aprendían a circunscribir sus declaraciones en la sintaxis de la ley moderna, que se diferenciaba de la gramática del parentesco práctico. Con las estrategias discursivas de la justicia colonial, esto llevó a los sujetos coloniales a aceptar los términos de las determinaciones negativas y patriarcales de la ley de Estado, en particular, en el dominio de las cortes imperiales. Por el otro lado, también es de suma importancia que consideremos las consecuencias de esa participación y esas energías en las articulaciones de género y orden más recientes, en las transformaciones del parentesco práctico, dentro de los escenarios de las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, mediante su incidencia en la ley de Estado. Más allá de las verdades antiguas habían nuevas verdades.

Por último, aceptando lo complejo y poco manejable que puede ser la búsqueda de temas, y admitiendo las ausencias y fracturas dentro de los discursos dominantes, quiero plantear una pregunta final sobre Bahartin y Kachrin. ¿Sería demasiado sugerir que tomada en su conjunto esta discusión confiere un exceso de significado y poder alrededor de las acciones de las mujeres y las articulaciones de género, un exceso que los archivos judiciales, la ley colonial, los modelos patrilineales y el discurso académico no pueden abarcar? No debe sorprendernos que sean tan significativas las confusiones entre la ley colonial, las legalidades populares y las ilegalidades cotidianas, cuestiones de las cuales seguiré ocupándome en el futuro. ❖

Traducción del inglés:

ARI BARTRA

*Dirección institucional del autor:  
Centro de Estudios de Asia y África  
El Colegio de México, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.*