

LOS FANTASMAS DE LA CIVILIZACIÓN: CASTA, SECTA Y CONVERSIÓN

SAURABH DUBE
ISHITA BANERJEE DUBE

El Colegio de México

En la actualidad, el espectro de la conversión ronda la India con insistencia. La fuerza de este fantasma está relacionada con la facilidad de la narración y con el alcance de la explicación que implica el concepto de la conversión, la cual se mantiene por la presencia espectral de los condicionamientos de la civilización. Tal como sostendremos más adelante, en las percepciones eruditas dominantes y en las concepciones cotidianas tópicas, la conversión es, al mismo tiempo, una categoría demasiado limitante y un terreno demasiado amplio, tanto en la política contemporánea de la India como en otros campos históricos. En otras palabras, el concepto de la conversión no sólo requiere una elucidación específica de su potencial explicativo y de su extensión delimitada por el contexto, sino que exige un cuestionamiento crítico de sus enormes pretensiones.

Los términos de la conversión

Nuestro ensayo trata de la conversión mediante un enfoque aparentemente peculiar, que toma en cuenta investigaciones sobre la casta y percepciones sobre la secta en Asia del sur.¹ Se

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 31 de mayo de 2001 y aceptado para su publicación el 28 de agosto de 2001.

¹ Es necesario ofrecer una explicación inicial. Aunque el cuerpo principal de este ensayo se centra en los términos de la casta/secta en Asia del sur, no nos limitamos a “traer por los pelos” la discusión de la conversión como un “tema apasionante en la India contemporánea”. Más bien, nos proponemos indagar aspectos de la casta/secta en relación con cuestiones de la conversión. Tal como expresaremos más adelante, las escisiones de la casta y la secta no son *idénticas* a las determinaciones de la conversión

centra especialmente en los términos de la incorporación y la iniciación, y en la formación más amplia de los diversos límites en el seno de las determinaciones de la casta y en los requerimientos de la secta. Nos basamos principalmente en nuestro propio trabajo acerca de las formaciones religiosas populares de la India central y oriental; pero también tomamos en cuenta otros estudios relevantes de historia, antropología y religión.² Nuestro propósito es hacer una lectura e interpretar el significado de la secta y del poder de la casta a la luz y frente a las concepciones tópicas dominantes acerca de la conversión.

La conversión, al ser imaginada de forma inmaculada e instituida metódicamente, muestra una ruptura de sus fundamentos con la fe precedente e indica el inicio de un desplazamiento de la afiliación religiosa, tanto en forma individual como colectiva.³ El origen de esta perspectiva proviene de diversos enfoques que van desde la concepción de la conversión como un ejercicio personal de autodeterminación entre las creencias existentes hasta las representaciones que la describen como una búsqueda colectiva de significado frente a la modernización. Los alcances de tal lectura abarcan tanto la conversión como síntoma y sustancia de una fe nociva dentro del cuerpo de la nación —un punto de vista pernicioso que es ampliamente aceptado actualmente en la India— como una reescritura reciente

a otra religión. Al mismo tiempo, con el fin de entender ambos procesos de creación y de desintegración de formas religiosas, de identidades culturales y de prácticas rituales que se dan en forma *paralela*, es necesario poner en tela de juicio las apreciaciones dominantes acerca de las continuidades y las rupturas dentro de un núcleo civilizador hindú exclusivo, apreciaciones que enmarcan tanto las concepciones tópicas como las apreciaciones autorizadas acerca de la casta/secta y la conversión en la India. Por un lado, el hecho de aferrarse en forma rígida a concepciones que instituyen una ruptura definitiva —una brecha empírica y analítica— entre los términos de la conversión y los condicionamientos de la casta/secta puede inducir a que nuestros argumentos sean malinterpretados o incluso desechados. Por otro lado, por estas mismas razones resulta imperativo unir las transformaciones de la casta/secta y la transferencia que conlleva la conversión como parte de un solo terreno conceptual. El camino puede ser nuevo; pero la tarea es necesaria.

² Por ejemplo, Saurabh Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-195*, Albany, State University of New York Press, 1998; e Ishita Banerjee Dube, *Emergent Histories: Religion, Law, and Power in Eastern India, 1860-1995*. Libro sin publicar.

³ Las discusiones de los dos párrafos siguientes se encuentran desarrolladas en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*. Libro sin publicar.

y radical de la conversión como “la subversión del poder secular” frente a la modernidad.⁴

Al mismo tiempo, estas percepciones, diferentes pero autorizadas, sobre la conversión —como un acontecimiento básicamente individual o como una empresa esencialmente colectiva— se complican a causa de dos dificultades mutuas y que se sobreponen. Por un lado, dichas percepciones siguen arraigadas a las connotaciones europeas de sentido común relativas a la categoría. Por otro lado, transforman a la conversión en un sistema analítico autocontenido y en un dominio descriptivo autogenerativo. La conversión, de este modo, se vuelve un concepto demasiado constreñido y al mismo tiempo un campo muy amplio. Específicamente, se considera que en el seno de los encuentros entre religiones —y en el centro de las iniciativas de casta/secta— radica la creación y la desintegración de las formas históricas, las identidades sociales, los significados míticos y las prácticas rituales representadas a través del tiempo.⁵ Un marco único y un esquema exclusivo sobre la conversión no pueden ni contener los detalles distintivos ni las dinámicas divergentes de estos procesos. El problema es profundo. Si atribuimos la conversión a otras religiones, específicamente al islam y al cristianismo, a una ruptura, tendemos a ignorar la creación y los diferentes puntos de vista que definen los aspectos de la nueva fe, y que se traslapan con la religión anterior, especialmente las formas de percepción y las modalidades de acción que anteriormente eran patentes y que se vuelven claramente

⁴ Gauri Viswanthan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

⁵ En el contexto indio, dichos procesos se pueden apreciar claramente en las siguientes obras: Rowena Robinson, *Conversion, Continuity, and Change: Lived Christianity in Southern Goa*, Nueva Delhi, Sage, 1998; Robinson “Taboo or veiled consent? goan inquisitorial edict of 1736”, *Economic and Political Weekly*, 35, 2000, pp. 2423-2431; Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley, University of California Press, 1993; Susan Visvanathan, *The Christians of Kerala: History, Belief, and Ritual among the Yakoba*, Madrás, Oxford University Press, 1993; Carl Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*, Albany, State University of New York Press, 1992; Dennis Hudson, “The first protestant mission to India: its social and religious development”, *Sociological Bulletin*, 42, 1993, pp. 39-59; Saurabh Dube, “Issues of Christianity in Colonial Chhattisgarh”, *Sociological Bulletin*, 41, 1992, pp. 37-63; y Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, Central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1995, pp. 171-201.

presentes. Junto a esto, en el caso de la conversión a otra religión, el hecho de hacer hincapié sólo en la continuidad de la fe anterior y su *ethos* característico conlleva sus propios problemas. Tales técnicas de apreciación eliminan las contradicciones y las controversias existentes en la esencia de las interpretaciones vernáculas de diferentes religiones, centrándose casi en exclusiva en la perpetuación de un núcleo civilizador único, en este caso del hinduismo.

Por tanto, no nos debería resultar demasiado sorprendente el hecho de que, en forma generalizada, se considere que las formaciones de casta y secta se encuentren en un ámbito completamente separado de los procesos de conversión. En este caso, en general se subestima la creación de diferentes identidades y la formación de nuevas orientaciones que sustentan las transformaciones de casta y secta a causa de un afán de exaltar las nociones de la continuidad esencial dentro de una civilización hindú dominante, y que enmarcan en forma implícita las normas clave del *ethos* indio. Dichas maniobras no sólo ignoran los procesos innovadores y desafiantes, sino que también pasan por alto la distinción y la escisión que subyacen en los significados y en las mutaciones de la secta y la casta. En suma, los procesos de construcción histórica y elaboración simbólica que dan forma a la casta, a la secta y a la conversión han sido enfocados desde el punto de vista de una lógica singular. En contra de tales concepciones eruditas y del sentido común contemporáneo, en el presente ensayo se toman en consideración los diferentes términos de la transformación dentro de la casta y la secta, y se cuestionan las determinaciones de la transferencia absoluta que se le atribuye a la conversión, ambos aspectos como parte de un solo campo analítico. Como se hizo notar más arriba, nuestro trabajo se enfoca a investigar esquemas de iniciación e incorporación, patrones de ostracismo y excomunión y la instauración de fronteras notables —cada uno de estos aspectos por separado y, a la vez, en conjunto— como partes integrantes del desarrollo de casta y de la producción de secta. Así, para comprender la conversión a otra religión, dicha conversión también debe ser considerada implícitamente más que como una ruptura duradera con la fe anterior, como un proceso amplio de elaboración de nuevas creencias y prác-

ticas en la constitución de religiosidades vernáculas. En pocas palabras, en este ensayo se explora un terreno desconocido y se destaca una temporalidad poco convencional de la conversión.

Aspectos principales

Las tareas a las que nos referimos antes requieren un reordenamiento de la perspectiva sobre casta y secta y un replanteamiento de los condicionamientos del hinduismo y la historia. A continuación describimos estos cambios principalmente mediante un análisis crítico de la obra de Louis Dumont, la cual ha ejercido una enorme influencia en las discusiones sobre casta, secta y religión en la India. Dumont parte del orden del *dharmā*, del mandato de la casta y del principio de la jerarquía. Circunscrita por el *dharmā*, la estructura de casta se manifiesta conscientemente en la ideología de la jerarquía, que encuentra su forma esencial en la oposición de lo puro y lo impuro, y que asume su característica crucial en la separación entre estatus y poder. No resulta sorprendente que los atributos de la conciencia y los elementos esenciales de la forma definan una jerarquía continua como el valor esencial del *ethos* indio. Estos primeros principios también proporcionan las bases para determinar el alcance de las interpretaciones de Dumont, las cuales van desde las discusiones sobre la relación entre casta y secta hasta las apreciaciones sobre el islam y el cristianismo en Asia del sur.⁶

Es bien sabido que las dicotomías manifiestas que Dumont establece entre estatus y poder dentro del orden hindú han sido cuestionadas de diversas maneras durante largo tiempo y hasta nuestros días.⁷ En cambio, los historiadores, los antro-

⁶ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

⁷ Por ejemplo, Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993; Dube, *Untouchable Pasts*; Dipankar Gupta, "Continuous hierarchies and discrete castes", en Dinakar Gupta (comp.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 110-141; Gerald Berreman, "The Brahmanical View of Caste", *Contributions to Indian Sociology*, 5, 1970, pp. 16-25.

pólogos y los estudiantes de religiones —dentro de sus diversos objetivos— han aceptado con bastante prontitud las polaridades manifiestas que distingue Dumont entre casta y secta, y entre el integrante de una familia y el renunciante en la sociedad india.⁸ Esto resulta sorprendente debido a que las aseveraciones de Dumont acerca de estos temas distan mucho de ser concluyentes o claras, y más bien contienen proposiciones tortuosas que, en términos generales, han sido ignoradas por los pocos críticos que han cuestionado sus planteamientos sobre casta/secta y sobre el integrante de una familia/renunciante.⁹ Ciertamente, es importante que distingamos el énfasis que Dumont asigna a cada una de sus dos aseveraciones críticas que, aunque se sobreponen, son diferentes.¹⁰

En su famoso ensayo acerca de la renunciación del mundo en la religión de la India, publicado inicialmente en 1959, Dumont sugiere que “el secreto del hinduismo puede encontrarse en el diálogo entre el renunciante y el hombre en el mundo (o el integrante de una familia)”. Al mismo tiempo, “más que demostrar la dicotomía sobre la que descansa esta sugerencia”, Dumont considera la dicotomía como “un postulado que podrá ser justificado si nos permite adoptar un punto de vista simple y consistente sobre la sociedad en su totalidad, tanto en su forma presente como en su desarrollo histórico”.¹¹ En consonancia con el método más general de Dumont, este planteamiento es a la vez ingenioso e ingenuo. Esto permite a Dumont proponer al integrante de una familia y al renunciante

⁸ Cf., por ejemplo, Sumit Sarkar, “The conditions and nature of subaltern militancy: Bengal from Swadeshi to non-cooperation, c. 1905-1922”, en Ranajit Guha (comp.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 271-320, y R. Blake Michael, *The Origins of Virasaiva Sects: A Typological Analysis of Ritual and Associational Patterns in the Sunyasampadane*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1992, pp. 4-12.

⁹ Richard Burgahrt, “Renunciation in the religious traditions of South Asia”, *Man*, 18, 1983, pp. 635-653; Peter van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988; Dube, *Untouchable Past*.

¹⁰ Louis Dumont, “World renunciation in Indian religions”, ensayo publicado inicialmente en francés en 1959 y en inglés en 1960. Reproducido como Apéndice B en Dumont, *Homo Hierarchicus*, pp. 267-286. (Las siguientes citas proceden de esta edición); y Dumont, *Homo Hierarchicus*, especialmente pp. 184-191.

¹¹ Dumont, “World renunciation”, p. 270.

como “tipos ideales”.¹² No obstante, éstos son tipos ideales de un orden especial: concebidos en gran parte *a priori*, son indicativos de un estatus anterior puro o de un atributo original diferente de las figuras y las formas de pensamiento que describen tales tipos ideales. De este modo, “los dos tipos de pensamiento, los dos tipos ideales... se mezclan por la influencia de diferentes ambientes y temperamentos”, combinándose, de hecho, “cada vez más con el paso del tiempo”.¹³

¿Cuáles son los términos de este tipo de diálogo, de esta clase de mezcla, de esta especie de combinación? La respuesta de Dumont es indicativa de un formalismo firme, que se expresa mediante una lógica dual marcada por los condicionamientos que implica el término “agregación” en lo que se refiere a la religión del hombre en el mundo, y a las determinaciones del término “contención” en relación con la práctica del individuo que está fuera del mundo. Por un lado, la religión del hombre en el mundo *agrega* las innovaciones introducidas por el renunciante para sus propios fines. Impregnada por el pensamiento del renunciante, esta religión ofrece una teoría sustancialista, aunque sigue siendo una práctica estructural, esencialmente una cuestión de relaciones conceptuales. Esto no es diferente a la forma por la cual los aspectos complementarios de la religión “común” se vuelven imperceptibles gracias a la práctica brahmánica, e invisibles gracias al pensamiento brahmánico al sustancializar por completo tales maniobras. Sin embargo, dichos procesos únicamente aseguran el principio inviolable de que, inherentemente, “el mundo de la casta es un mundo de relaciones (estructurales/catóricas)”. Por otro lado, a pesar de que el renunciante introduce todas las innovaciones e invenciones en “la religión india..., el desarrollo de la renunciación, con todas sus riquezas, está restringido, después de todo, dentro de los estrechos límites (de casta), los cuales fue incapaz de traspasar.” Esto significa que la teoría “sustancialista” del renunciante está *restringida* por la práctica “estructural” de casta, que, a fin de cuentas, únicamente “ofrece al hombre mundano una gama de religiones para el individuo.” Así, Dumont

¹² *Ibid.*, p. 275.

¹³ *Ibid.*, p. 285.

concluye que “el hinduismo, la religión de la casta y de la renunciación ha desarrollado, mediante la integración —dentro del brahmanismo— y mediante la tolerancia —en las sectas—, el fruto de los pensamientos y del misticismo del renunciante.”¹⁴

Debe quedar claro que Dumont no separa herméticamente los mundos del integrante de una familia y del renunciante, como a menudo han dado a entender algunos críticos y comentaristas de su obra. Sin embargo, es evidente que en sus aseveraciones, los términos del diálogo entre estos mundos son realmente tendenciosos. Por un lado, la religión del hombre en el mundo agrega, suma y absorbe el pensamiento y la persona del renunciante solamente para reproducir la casta como una práctica estructural. Por otro lado, las disciplinas del individuo fuera del mundo pueden contribuir a introducir innovaciones en el hinduismo (o en la religión india, tal como lo expresa Dumont), pero encuentran su verdadero significado al *ser* refrenadas por los límites de casta. De este modo, la única guía para entender estos dos mundos que se intersectan la ofrece la continuidad predominante del orden de casta. Así, no resulta sorprendente que para Dumont “el aspecto más importante sea la inclusión de la religión individual a la religión de grupo”.¹⁵

En el tiempo en que Dumont vuelve al tema de casta y secta en su famoso libro *Homo Hierarchicus*, la dicotomía entre el hombre en el mundo y el individuo fuera del mundo ha adquirido atributos que van más allá de su planteamiento anterior referente a la curiosa interacción entre los tipos ideales. Desde luego, el dualismo aún es considerado como el medio que facilita el punto de vista unificado y ordenado de la diversidad y del desarrollo de las tendencias religiosas en el hinduismo. Al mismo tiempo, ahora se presenta la dicotomía principalmente como apriorística, como una realidad inquebrantable que gobierna la historia, la sociedad y la religión de la India. Manteniendo su énfasis anterior en la interacción, en este libro Dumont tampoco plantea al hombre en el mundo y al individuo fuera del mundo en términos de una “oposición sólida”, más

¹⁴ *Ibid.*, pp. 285-286.

¹⁵ *Ibid.*, p. 286.

bien considera que la casta y la renunciación constituyen una dualidad complementaria. En realidad, existe una homología “entre la interacción de la renunciación y el hinduismo mundano en la esfera de las formas religiosas” y la interacción “entre secta y casta en lo referente a los grupos sociales”.¹⁶

¿Cuáles son los condicionamientos de este diálogo, que ahora se entabla entre la casta y la secta? La respuesta de Dumont ya es conocida. “En teoría, la adhesión del hombre en el mundo a una secta es un asunto individual, sobrepuesto a las observancias de casta, aunque sin eliminarlas; y la secta respeta estas observancias a pesar de que las relativiza y de que critica la religión mundana desde el punto de vista de la religión individualista”. En la práctica, la secta llega a “parecerse” a la casta o a “degenerar” en ella.¹⁷ Incluso en un “caso (realmente) limitante” —Dumont toma el ejemplo de los lingayats o de los virashaivas—, la secta obedece a la lógica estructural esbozada más arriba, pero en este caso reemplazando la complementariedad de la pureza y la impureza con la complementariedad de la casta y la renunciación. Pero esto no es todo, porque, a pesar de tales diferencias, el orden social y la organización religiosa de los lingayats se mantienen circunscritos por el ámbito hindú, de forma similar a como lo están el cristianismo y el islam en la India.¹⁸

Cabe resaltar el mérito de Dumont al no establecer una separación tajante en el contexto indio entre el islam y el cristianismo y los procesos de casta y secta. Al mismo tiempo, este autor subordina dichas religiones a los dictados de la casta, los cuales son considerados análogos a las exigencias de la secta. Circunscritos por un *ethos* hindú, el cristianismo y el islam en la India, así como otras creencias como las de los lingayats, no han podido ofrecer lo que Dumont llama “un sistema social alternativo” a un orden de casta.¹⁹ A través de un camino tortuoso, una vez más regresamos a la lógica dual señalada

¹⁶ Dumont, *Homo Hierarchicus*, pp. 186-187.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 187-188.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 187-191. Para una lectura diferente acerca de los lingayats, véase Ishwaran, *Speaking of Basava: Lingayat Religion and Culture in South Asia*, Boulder, Westview Press, 1992.

¹⁹ Dumont, *Homo Hierarchicus*, pp. 201-212.

anteriormente, que insinúa el papel central de “la agregación” y “la continuidad” en relación con la casta, y sugiere “la reciprocidad” de “la suma” y “la contención” en relación con la secta, en lo cual se incluye la naturaleza circunscrita del islam y del cristianismo en la India.

Hasta ahora hemos dedicado mucho tiempo a traer a la memoria y a desentrañar estos argumentos. Pero nuestro propósito va más allá de los desacuerdos eruditos acerca de aspectos arcanos de la teoría abstracta. Llámese ironía o considérese rareza, el hecho es que los términos más generales de los planteamientos de Dumont, a pesar de sus dialécticas conceptuales o de sus diseños estructuralistas, tienen numerosos aspectos en común con las apreciaciones dominantes sobre un hinduismo único, apreciaciones que implican una comprensión modular de la historia y concepciones sin fisuras de la civilización, lo cual desarrollaremos más adelante.

Frente a tales planteamientos muy generales, en este ensayo deseamos destacar diversos aspectos relativos a la interacción entre casta y secta, así como sugerir una apreciación diferente del hinduismo. Se dijo anteriormente que, de acuerdo con las interpretaciones de Dumont, el mundo de la casta agrega y restringe con objeto de seguir existiendo y de reproducirse a sí mismo. El corolario de esto es la percepción de que las sectas invariablemente aceptan a la casta y comúnmente se asemejan a ella. El planteamiento de la relación entre casta y secta en tales términos, definitivamente rígidos y en su mayor parte modulares, tiene diversas consecuencias. En primer lugar, esta apreciación pasa por alto las formas variadas y diferentes en que los principios de casta y los códigos de secta pueden interpretarse entre sí, dando lugar a nuevos significados, conformando diferentes prácticas y generando nuevas fronteras de estas formaciones.²⁰ En segundo lugar, tomando como criterio básico

²⁰ Burghart, “Renunciation in the Religious Traditions of South Asia”; Van der Veer, *Gods on Earth*, pp. xii-xiii, 66-182; Dube, *Untouchable Past*; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 34-40; David Lorenzen, “Kabirpanth and Social Protest”, en Karine Schomer y W. H. McLeod (comps.), *The Saints: Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1978, pp. 281-303. Véase también Veena Das, *Structure and Cognition*, Delhi, Oxford University Press, 1977, pp. 46-49; y Roland Lardinois,

el punto de vista del brahmán y el orden de casta, la proposición de Dumont no toma en cuenta la perspectiva del asceta, el lugar que ocupa la disciplina legada de una secta y la posición de la casta de los que no nacen dos veces.²¹ Por último, este planteamiento reduce el desarrollo de la casta y la creación de la secta a una inexorable dialéctica de conceptos, mediante la cual la diferencia es asimilada a la uniformidad y el cambio se suma a la continuidad. Esto deja un espacio reducido a las transformaciones específicas y a los aspectos particulares que sobrepasan las delimitaciones de la casta y la secta, establecidos en contextos concretos y constituidos dentro de historias específicas.

Lo que está en juego aquí es un hinduismo demarcado en forma exclusiva y una construcción singular de la historia, que actúan simultáneamente. Más que un rechazo total de la historia, en el estudio de Dumont ésta se utiliza con el fin de engrandecer y dar sustento a su concepción del hinduismo como un núcleo civilizador circunscrito por su propio *ethos*. Esto tiene amplias implicaciones. El uso de la historia y la imagen del hinduismo de Dumont, aunque dándoles una importancia diferente, son similares a las percepciones dominantes y a las concepciones tópicas sobre religión, sociedad y nación que existen en la India. No resulta sorprendente, así, que las formas del cristianismo y el islam en el contexto indio sean concebidas a través del espejo del hinduismo, ya sea que se perciban como determinadas por su *ethos* a lo largo de la historia y en el *hic et nunc*, ya sea que se entiendan como la representación de una ruptura con su núcleo civilizador en el pasado y en el presente. Asimismo, el lugar de la casta y la posición de la secta se ajustan a construcciones dominantes del hinduismo y a la conformación de la historia exclusiva de esta religión. Mediante las aseveraciones acerca de la continuidad esencial de la civilización hindú, tales interpretaciones o bien subestiman las dife-

"The genesis of Louis Dumont's Anthropology: The 1930's in France revisited", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 36, 1996, pp. 27-40.

²¹ De acuerdo con el hinduismo, las tres castas superiores, los brahmanes, los kshatriyas y los vaishyas nacen dos veces, una físicamente y la segunda como iniciación en la casta. N. del t. Burghart, "Renunciation in the religious traditions of South Asia"; y Dube, *Untouchable Past*.

rencias que caracterizan a la casta y a la secta en nombre de un orden hindú unificado, o bien diluyen las diferencias de dichas formaciones en un *ethos* hindú permanente.

Frente a tales concepciones, nosotros hacemos hincapié en los significados específicos y las prácticas particulares o, dicho con otras palabras, los atributos distintivos y los aspectos diferentes existentes en el seno de las formaciones de la casta y la secta. En este caso, la historia no se utiliza simplemente para proporcionar un reducido material ilustrativo con el fin de engrandecer las apreciaciones de la unidad y la continuidad de la civilización hindú. Asimismo, los propósitos del material etnográfico van más allá del simple hecho de ofrecer constantes ejemplos con objeto de apuntalar discursos apriorísticos sobre el lugar de la casta y la posición de la secta dentro del orden hindú. Más bien, en este caso, la tarea de la historia y de la etnografía consiste en descifrar las elaboraciones fortuitas, controvertidas y contradictorias referentes a la casta y a la secta, tomando en cuenta sus diferentes articulaciones dentro del hinduismo. Bajo esta perspectiva, se considera que el hinduismo se constituye dentro de las relaciones y prácticas cotidianas, se intercambia a través de las percepciones y significados cotidianos y es moldeado por los elementos de poder y los procesos de la historia. Las diversidades, las discontinuidades y las diferencias en la producción de sus múltiples significados definen, desde un punto de vista crítico, al hinduismo. De este modo, tenemos en acción diversas elaboraciones, negociaciones y conflictos del engranaje de las jerarquías divinas, sociales y rituales, que son fundamentales para esta religión. Estas transacciones incluyen la construcción de múltiples identidades hindúes como un recurso negociado y controvertido especialmente por las castas y las comunidades, pero también por las sectas y las formaciones que han permanecido en las márgenes de las categorías de lo hindú y del hinduismo.²²

Por un lado, no nos conformamos con reconocer simplemente la *identidad* de las formas —por ejemplo, los rituales, las prácticas y las percepciones— de la casta y la secta, que generalmente son concebidas como elementos de un hinduis-

²² Para el desarrollo de este tema, véase Dube, *Untouchable Past*.

mo único. Más bien nos centramos en la *innovación* de dichas formas, las cuales se representan mediante su articulación dentro de contextos concretos, su elaboración en localidades particulares y su imposición en diversas asociaciones.²³ Como consecuencia, en el presente trabajo hacemos hincapié en las diferentes articulaciones y en las fronteras permeables de la casta y la secta, para lo cual discutimos el punto de vista de la disciplina lega de una casta y la posición de la casta de los que no nacen dos veces. Por otro lado, es posible reconsiderar los aspectos de la conversión precisamente mediante la apreciación de la producción de nuevos significados y de las implicaciones de las diferencias decisivas en el seno de las formaciones de casta y secta. Desde luego, la distinción y la escisión de casta y secta no son la misma cosa que las determinaciones y las diferencias de la conversión a otra religión. No obstante, con el fin de llegar a comprender los dos procesos como paralelos a la creación y desintegración de las formas religiosas, a las identidades culturales y a las prácticas rituales, es necesario poner en tela de juicio las aseveraciones acerca de la continuidad esencial implicada en las consideraciones acerca de la secta y la casta. Asimismo, es indispensable replantear las nociones de diferencia absoluta que tiene su origen en las percepciones acerca de la conversión. El relato que se ofrece a continuación está fundamentado en dichas premisas analíticas; pero ya es tiempo de que introduzcamos a los protagonistas de nuestra historia.

Los protagonistas

Las historias y las etnografías de las que nos ocuparemos se refieren a dos formaciones religiosas populares: la satnampanth de Chhattisgarh y la mahima dharma de Orissa, cuyos oríge-

²³ Cf., por ejemplo, la importancia que se le asigna a este aspecto en obras tan diversas como Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984; y V. N. Voloshinov, *Marxism and Philosophy of Language*, trad. L. Mateija y I. R. Titunik, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

nes se remontan a los principios del siglo XIX y que siguen teniendo una presencia importante en la India central y oriental, respectivamente. El iniciador de la mahima dharma, también conocida como *alekh dharma* y *kumbhipatia dharma*, fue Mahima Swami en la década de 1860. La mahima dharma declaró la existencia de un Absoluto todopoderoso, omnipresente e indescriptible (*alekh*), que había creado el mundo a partir de su *mahima* (resplandor/gloria), y el cual constituía el único objeto de devoción. La devoción verdadera (*bahkti*) hacía posible que el creador del universo fuera accesible a todos. Al mismo tiempo que rechazaba la idolatría, tal mensaje cuestionaba el papel del brahmán como mediador entre los dioses y los hombres, y ponía en tela de juicio las jerarquías arraigadas en las castas. Aunque la fe estaba abierta a todos, sus miembros pertenecían fundamentalmente a la casta baja, a los intocables y a los grupos tribales, especialmente de los vastos territorios de los Gadjats, estados tributarios bajo los gobernantes de Orissa.

Los preceptos de Mahima Swami concretizaron el reto al poder ritual del orden hindú. Éste desafió las normas que regulaban las relaciones entre comensales al pedir comida cocida a todas las familias, y recalcó su rechazo a la casta al prohibir a sus seguidores que aceptaran comida de un rey, de un brahmán, de un barbero y de un lavadero. (El rey y el brahmán eran los dos símbolos del vínculo entre el ritual y el poder, mientras que el barbero y el lavadero pertenecían a las castas tradicionales de servicios). Así, el rechazo a los servicios de estas personas constituía el principal instrumento por el cual se ejercía el ostracismo, el mecanismo de control social. Mahima Swami expresó su absoluto desprecio por las propiedades mediante su constante movilidad, su práctica de quemar sus residencias temporales antes de mudarse y su rechazo a aceptar como limosna cualquier cosa que no fuera comida cocida, lo que constituía su frugal alimento una vez al día.²⁴

²⁴ Para un examen detallado de los aspectos esbozados aquí, véase Ishita Banerjee Dube, "Issues of faith, enactments of contest: The founding of Mahima Dharma in nineteenth-century Orissa", en Hermann Kulke y Burkhard Schnepel (comps.), *Jagannath Revisited: Studying Religion, Society and the State in Orissa*, Delhi, Mahonar, 2001, pp. 149-177.

La muerte de Mahima Swami produjo una crisis entre sus seguidores. Había sido deificado aún en vida como la forma humana del Absoluto, y sus seguidores no concebían su muerte. Además, el Swami (Mahima Swami) no había hecho arreglo alguno para que la fe continuara después de su muerte. No se había nombrado ningún sucesor, no existía una propiedad institucional ni una estructura permanente. Por todo esto, el tener una organización fue decisivo para la supervivencia de la fe una vez que el preceptor había fallecido. Los principales ascetas convocaron una reunión en Joranda, el lugar donde se habían depositado los restos mortales del Swami. En este lugar decidieron construir un monumento dedicado a su preceptor.

Con esto, los ascetas de la mahima dharma habían dado casualmente con una forma crucial para el mantenimiento de su fe: un testimonio sobre el pasado que también serviría para la posteridad. El monumento, que posteriormente se transformó en un complejo de templos, se convirtió en el lugar simbólico, en el depositario de la autoridad del y en el centro religioso-administrativo de la mahima dharma. Se iniciaron servicios rituales en el monumento, y se estableció una peregrinación anual al lugar, la cual servía para reforzar la identidad de los seguidores de la mahima dharma. En realidad, dichos servicios rituales llegaron a representar el culto al gurú, confirmando honor, prestigio y autoridad a aquellos que los ejecutaban. Pero al mismo tiempo, resultaron ser una fuente de fricción. Dos grupos de renunciantes, que se distinguían por sus atuendos —los que usaban la *balka*, corteza del árbol kumbhi, y los que llevaban el *kaupin*, un taparrabo— se enfrascaron en disputas por la interpretación de las enseñanzas del gurú y por el control exclusivo de los servicios rituales. Con el paso del tiempo, la disputa provocó que una formación religiosa laxa se convirtiera en una secta institucionalizada integrada por dos órdenes ascéticas diferentes.²⁵

Con la intervención del aparato legal del Estado moderno (indio y colonial) para poner fin a la disputa, las dos órdenes

²⁵ Para un análisis crítico de estos procesos, véase Ishita Banerjee Dube, "Taming Traditions: legalities and hierarchies in twentieth century Orissa", en Gautama Bhandra, Gyan Prakash y Susie Tharu (comps.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-120.

ascéticas se convirtieron en litigantes de bandos opuestos, en “partidos” rivales. Ambos grupos adquirieron tierras y propiedades en Joranda a fin de probar sus reclamos como auténticos herederos de Mahima Swami y escribieron relatos “oficiales” de la secta para que sirvieran de evidencia ante las cortes. Estos relatos eran esencialmente historias que cimentaban la vida del divino preceptor en una secuencia temporal a fin de establecer su eternidad quintaesencial. Asimismo, codificaban sus enseñanzas y prácticas con objeto de definir el perfil de la mahima dharma.²⁶ Estos procesos no sólo sobrepasaban los planteamientos de la degeneración de secta en casta, o de la secta restringida por la casta, sino que mostraban diferentes historias sobre la institucionalización y la sedentarización de la mahima dharma mediante compromisos importantes con el Estado moderno, con sus matrices legales y con las concepciones oficiales del tiempo. Más allá de estos procesos, como veremos más adelante, tanto los renunciantes como los discípulos legos han continuado acuñando nuevos significados de su *dharma* a fin de establecer diferentes identidades, en que destacan percepciones particulares y apropiaciones específicas de la casta, la secta y el hinduismo.

Cronológicamente anterior a la mahima dharma, la satnampanth se inició en la década de 1820, siendo su fundador Ghassidas, mozo de labranza principalmente entre los chamars (etimológicamente, trabajadores del cuero) de Chhattisgarh. Este grupo constituía un poco menos de 15% de la población total de Chhattisgarh. La mayor parte de sus miembros poseían tierras o eran aparceros y mozos de labranza. Sin embargo, la asociación ritual de los chamars con el cuero y la carroña indicaba que el grupo en general y sus miembros en particular, colectiva y personalmente, encarnaban el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada, lo cual colocaba a la casta en los márgenes del orden hindú. Los chamars —y algunos cientos de miembros de otras castas— que se unieron a la satnampanth se convirtieron en satnamis. Éstos tenían que abstenerse de la carne, del licor, del tabaco y de algunas hortalizas. La satnampanth rechazaba las deidades, las imágenes y

²⁶ *Ibid.*

los templos hindúes. A los miembros se les pedía que solamente creyeran en un dios amorfo, Satnam (el nombre verdadero). Dentro de la satnampanth no debían existir diferencias de casta. Con Ghasidas, su fundador, comenzó una tradición (*parampara*) de gurús, que se volvió hereditaria y que fue una fuente de mitos y rituales asociados con los gurús. Esta formación religiosa subalterna ha combinado las características de una casta y los principios de una secta.

Desde sus comienzos, la satnampanth ha servido para reconstituir el estatus de casta —que ha sido esencialmente inmovible—, aunque exclusivamente de los que hemos denominado integrantes de una familia, y ha generado relaciones bastante particulares entre los principios de secta y los códigos de casta. La conformación de la satnampanth como una secta tuvo sus bases en la reelaboración de creencias, símbolos y prácticas de las tradiciones de las sectas populares como la kabirpanth, que había planteado alternativas a las jerarquías de casta. Además, la creación de esta formación religiosa subalterna también implicó la apropiación de un conjunto de signos focales relativos a la pureza y a la contaminación, arraigados en el orden de casta, y que provenían de la jerarquía ritual. Así, tenían lugar dos procesos simultáneos, por un lado, un rechazo a las deidades hindúes, a los *purohit* (funcionarios del brahmán que tenían a su cargo el culto) y al *puja* (culto) dentro de los templos, poniendo en entredicho las estrechas relaciones entre lo divino, el ritual y las jerarquías sociales. Por otro lado, tenía lugar la creación de la satnampanth como un cuerpo puro mediante su énfasis en la apropiación de los signos de la pureza ritual, que eliminaban las impurezas de los cuerpos de sus miembros. Estos procesos aparentemente contradictorios operaban juntos para cuestionar la subordinación ritual de los satnamis, ya que la misma lógica, conformada por una fusión de los códigos de casta y secta, regía estos dos procesos. Como veremos más adelante, el hecho de ser y de convertirse en un miembro de la satnampanth implicaba tanto la iniciación en una secta como la incorporación a una casta.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la formación de una jerarquía organizativa dentro de la satnampanth, con el gurú a la cabeza, contribuyó a esclarecer más este patrón. En

realidad, la concepción de la figura del gurú satnami produjo nuevos significados acerca del ascetismo. El gurú, que siempre era un integrante de una familia, encarnaba tanto la verdad y la pureza de Satnam, mediante el rechazo a las jerarquías integralmente unidas y relacionadas estrechamente con el panteón hindú, como la creación de la satnampanth como un cuerpo puro. Al mismo tiempo, el gurú gradualmente adquirió atributos de un *raja admi* (persona real), lo cual tuvo su origen en los esquemas de parentesco concebidos ritualmente dentro del orden de casta, hasta convertirse en el símbolo viviente de culto dentro de la comunidad satnami.

Estos atributos de la satnampanth, con su singularidad especial y su particularidad distintiva, ponían a prueba el significado del poder del ritual y los términos de la autoridad colonial de Chhattisgarh; pero al mismo tiempo reproducían formas de desigualdad entre los miembros del grupo. En realidad, estos procesos simultáneos formaban parte de una lógica más general. Durante los siglos XIX y XX, los satnamis hicieron frente a cambios en la economía agraria y en las relaciones de poder, se esforzaron por regular la comunidad y utilizaron símbolos de poder para cuestionar e imputar su subordinación. Al mismo tiempo, a lo largo de este periodo los satnamis también elaboraron esquemas de significado y de poder, imbuidos de ambigüedad y autoridad, dentro de la comunidad.²⁷

Evidentemente, la satnampanth y la mahima dharma —y nuestros análisis de estas configuraciones de casta-secta— muestran trayectorias divergentes. No obstante, tal divergencia es precisamente lo que resulta crucial para la narración que viene a continuación, ya que nuestra tarea no se limita a destacar las distinciones que subyacen en la creación de nuevas identidades de secta y en la constitución de formaciones más recientes de casta. Nuestro empeño también está encaminado a investigar la manera en que dichas diferencias asumen patrones distintos y adquieren características disímiles a través del desarrollo de

²⁷ Véase Dube, *Untouchable Pasts* para una discusión de la naturaleza internamente diferenciada de la comunidad satnami, que se centra en la articulación de la propiedad y el oficio, las ambigüedades de género y parentesco y los compromisos contradictorios con la modernidad colonial, que han dado lugar a patrones de autoridad entre el grupo.

la casta y de la creación de la secta. Con este fin, nos concentraremos en dos periodos, uno del pasado y otro del presente; principalmente en la segunda mitad del siglo XIX para analizar los esquemas de la satnampanth, y sobre todo hacia fines del siglo XX para estudiar los patrones de la mahima dharma.

Iniciación e incorporación

En la mahima dharma las reglas para la iniciación de los *bhaktas* (devotos/seguidores) *gruhi* (legos) son sencillas. La persona que se siente atraída hacia la fe comienza orando a Alekh y sigue una serie de prácticas prescritas. Entre las prescripciones está el levantarse antes de la salida del sol, no comer después del ocaso, la total devoción al Absoluto, olvidando a todas las demás deidades, y tener una conducta honesta. A continuación la persona pide ser iniciada por un *sanyasi* (asceta) itinerante del mahima, quien acude a su vecindad. Si el *sanyasi* considera que el aspirante está imbuido del verdadero espíritu de la fe, se le otorga el *diksa*. La iniciación puede llevarse a cabo en la vecindad del iniciado. En tal caso, ésta tiene que ser santificada por la *samaj* (sociedad) de los miembros de la mahima dharma en la congregación anual en Joranda durante la *guru purnima* (la noche de luna llena en que se celebra al gurú). Otras veces el *bhakta* espera hasta que tenga lugar la *purnima* para ser iniciado.

El aspirante se levanta temprano el día de la iniciación, limpia su cuerpo y posteriormente permanece de pie cerca del *tungi* (lugar/residencia) del *sanyasi*. El *sanyasi* purifica el cuerpo del *bhakta* con *pabitra* (una mezcla compuesta por excreciones de vaca) y le entrega una *gairik bastra* (tela color ocre). El *bhakta* se la pone después de haberla ofrecido al Señor; posteriormente se pone de pie de cara al este para oír los consejos del *diksa guru*. El gurú explica la grandeza de Nirakar Parambramha, el creador del mundo, y pide al devoto que se entregue por completo a este Supremo Absoluto. Asimismo, explica los dogmas fundamentales de la fe y los procedimientos de las *saran-darsan* (las oraciones al Absoluto al amanecer y a la puesta del sol y, si es posible, al mediodía). El *bhakta* invoca el nombre de Mahima

Alekh y ora las *saran*. La ceremonia de iniciación termina cuando el nuevo iniciado entrega a los *sanyasis* el *bhiksa* (símbolo de la iniciación). El *bhakta* regresa a su vida cotidiana con la promesa de seguir el camino de la fe; el creador del mundo es ahora para él un amigo y un guía.²⁸

El acto de iniciación ordena a los mahima dharmis legos seguir un código de conducta bien definido. Además de las prescripciones descritas anteriormente, entre otras cosas, se deben llevar a cabo diariamente las *saran* y *darsan*, usar tela color ocre, brindar atención y hospitalidad a todos los *sanyasis* de la fe y observar un estricto control sobre los impulsos sexuales. La sexualidad de los *bhaktas grubi* casados debe enfocarse únicamente a propósitos de procreación. Marido y mujer deben dormir juntos algunos días específicos del ciclo fértil de la mujer. La contención debe dominar las relaciones con el sexo opuesto, y la forma de dirigirse a ellos debe ser *bapa* (padre) y *ma* (madre) sin importar su edad. Las normas de fidelidad y de lealtad son más estrictas para las mujeres. Éstas tienen que servir y obedecer sumisamente a sus maridos y a sus parientes políticos, hacerse cargo de la familia y cuidar a sus hijos.

¿Qué mueve a una persona a ingresar a la mahima dharma? Existen múltiples razones. En primer lugar, algunos *bhaktas* proceden de familias de mahima dharmis, por lo que son iniciados en la fe desde temprana edad; en este caso los padres persuaden a sus hijos a seguir esta creencia. Al mismo tiempo, las relaciones de parentesco también influyen en la aceptación de la religión. En algunos casos, una mujer mahima dharmi ha influido para que su esposo y sus padres políticos se conviertan en *bhaktas*. Sobre este aspecto, es importante tomar en consideración la gama de razones que los mahima dharmis expresan para iniciarse en la fe, contenidas en las notas de campo de Ishita Banerjee y Anncharlott Eschmann.²⁹

²⁸ En Biswanath Baba, *Grubasthasrama Subbakarmavidhana* (Joranda, Mahimagadi, 1979, pp. 22-26) hay una descripción del ritual de iniciación en la mahima dharma.

²⁹ De los diez diarios de campo de Eschmann, seis tratan principalmente de la mahima dharma: Diarios de campo núm. 1 (1971-1972), núm. 2 (abril-mayo, 1974), núm. 3 (mayo, 1974), núm. 4 (mayo, 1974), núm. 5 (junio, 1974) y núm. 6 (sin fecha). Trabajos de Eschmann, Munich.

Un motivo poderoso para iniciarse en el mahima dharma es la búsqueda de un *sabay* (amigo/guía) y de *asray* (cobijo), ambos con atributos divinos. En este caso, a la mahima dharma y a Alek Prabhu se les considera como guías y apoyos, restauradores de la confianza en sí mismos de sus seguidores y dadores de la fuerza necesaria para enfrentar las vicisitudes de la vida con ecuanimidad. Muchos de los *bhaktas* entrevistados declararon sin vacilar que su fe era con mucho la mejor, la única capaz de conducir a sus devotos a la salvación en *kali yugi* (la era del mal). El estilo austero de vida de los *sanyasis* itinerantes y sus predicaciones transmiten la fuerza de la convicción. Para algunos mahima dharmis, las predicaciones y los consejos de los *babas* (renunciantes) bastaron para conducirlos a la fe. Muchos se sienten felices con el hecho de ser simples devotos del gran Prabhu (Señor), sin preocuparse necesariamente de su salvación, ya que eso está en manos del Señor.³⁰

Además de ser una terapia para la mente y el alma, la mahima dharma también efectúa curas del cuerpo. El deseo de poseer un cuerpo vigoroso y sano ha movido a muchos a adoptar la fe. Un gran porcentaje de fieles revelaron que se habían convertido en *bhaktas* después de sufrir una larga enfermedad. En estos casos, el Absoluto constituyó un remedio para sus enfermedades cuando otros recursos curativos habían fracasado. Eschmann registró un caso poco común en 1974. En Kuska, Gauranga Nayak, un homeópata, se convirtió en una fuente de inspiración para la conversión de los pacientes que había curado. El doctor oraba a Alekh Prabhu antes de atender a sus pacientes y les decía que cualquiera que tuviera fe en el Maestro sería sanado. Alekh Prabbhu dotó a la homeopatía de eficacia; los tratamientos médicos resultaron efectivos sólo cuando se había invocado al Señor.³¹

También existen otros patrones de conversión. En 1991 un pequeño vecindario de Bhubaneswar se encontraba sumido en un ambiente de tensión y crisis debido a que una niña pequeña estaba poseída por una bruja. Todos los intentos por

³⁰ Por ejemplo, entrevista con Sricharan Sahu, Khaliapali, 11 de marzo de 1992.

³¹ Entrevista de Eschmann con Gauranga Nayak, Kuska, 27 de abril de 1974. Diario de campo núm. 2, Trabajos de Eschmann, Munich.

exorcizarla resultaron infructuosos. Como último recurso, un mahima dharmi suplicó a su Prabhu que viniera en su ayuda. El resultado fue que la posesión fue destruida: la mahima dharma había triunfado. Numerosos habitantes del área quedaron convencidos de la grandeza del *dharma* del *bhakta* y se convirtieron a la fe.³²

Las reglas de iniciación en la mahima dharma, sus códigos de conducta prescritos y los motivos por los que los devotos se inician en esta fe no parecen originales; más bien imitan variaciones de los esquemas conocidos en la adhesión de una fe individual a una religión de grupo. Sin embargo, la iniciación y el hecho de convertirse en miembro de la mahima dharma son significativos a causa de que estos dos procesos reconstituyen críticamente las identidades de sus adherentes al conferirles un profundo sentido de pertenencia a una comunidad diferente, a la *samaj* de la mahima dharma. Pronto retomaremos estas cuestiones; pero por ahora nuestro interés radica en el hecho de que las tensiones y los conflictos que acompañan la adherencia a esta fe revelan la singularidad de la mahima dharma. Numerosas historias narran cómo la iniciación en la fe puede desembocar en una separación de los lazos de casta y de costumbres, en un rompimiento con los vínculos familiares y de parentesco, lo cual puede llegar a ser realmente grave en el caso de las mujeres.

Shakuntala, una mujer animosa de una aldea del distrito de Sundargah, contó a Ishita Banerjee la historia de la oposición que tuvo que vencer antes de su iniciación.³³ Shakuntala se sintió atraída a la fe a fines de la década de 1970, y en 1989 ya llevaba siete años de haber sido iniciada en la mahima dharma. Los cuatro años que precedieron su iniciación estuvieron marcados por discusiones y fricciones. Su padre y hermanos no aceptaban sus puntos de vista divergentes acerca de la fe. Le advirtieron que las reglas de la mahima dharma eran rigurosas y que su observancia era difícil; pero Shakuntala no se rindió. Soportó sus problemas pacientemente y persistió hasta que su

³² Entrevista con Nirmalprabha y Saudamini, residentes de Bhubaneshwar, *asrama* de Khandagiri, 16 de marzo de 1992.

³³ Entrevista con Shakuntala, Mahimagadi, 10 de febrero de 1989.

iniciación marcó su victoria. Shakuntala explicó que no se había desviado de la ruta que había decidido tomar. Siendo objeto de ocasionales burlas por parte de los habitantes de la aldea, Shakuntala “a su vez se burlaba de ellos”. Su ejemplo fue seguido por otra mujer, Parvati, quien apoyó a Shakuntala y fue su compañera en sus peregrinaciones religiosas.

Para muchas mujeres mahima dharmis casadas con personas que no siguen la fe, mantenerse en el camino de la religión implica una lucha constante. Nirmalprabha, hija de una familia que había sido mahima dharmi por generaciones, se casó con un integrante de una familia que era ardiente devota de Jagannath.³⁴ La vida para Nirmalprabha no fue fácil, llegando a su climax en ocasión del regreso de su suegra de Puri con los *mahaprasad* (los restos benditos de Jagannath). Siguiendo los dictados de su fe, Nirmalprabha se rehusó a tomar los *prasad* (los restos), lo que provocó que su suegra y otros miembros de la familia se encolerizaran. ¿Cómo se atrevía la esposa de su único hijo —exclamó su suegra—, nacido con las bendiciones de Jagannath, negarse a aceptar los *prasad* de su deidad? La situación se volvió crítica. Nirmalprabha se dijo a sí misma que el deseo de Prabhu era que tomara los *prasad*, de otra manera, ¿por qué el Prabhu había guiado a sus padres a que la casaran con un miembro de una familia que era devota de Jagannath? Nirmalprabha oró en silencio a Alekh Prabhu y comió los *prasad*. Al siguiente día cayó enferma con una fiebre que se prolongó por quince días. Los doctores, las medicinas y las oraciones a Jagannath no surtieron efecto alguno. Sus parientes políticos, preocupados, recurrieron a la ayuda del padre de Nirmalprabha. Éste, enfurecido por el daño causado a su hija, pidió a los parientes políticos de Nirmalprabha que imploraran perdón a Alekh Prabhu. El suegro fue al *asrama* (lugar de culto) de Mahima, ofreció *ghee* (mantequilla clarificada) para el fuego sagrado y llevó a cabo los arreglos para la reunión ritual de ascetas y devotos de la mahima dharma. La temperatura de Nirmalprabha empezó a ceder, y ella pronto se recuperó. Desde entonces no se le obligó a realizar nada que se opusiera a sus prácticas religiosas.

³⁴ Entrevista con Nirmalprabha, *asrama* de Khandagiri, 17 de marzo de 1992.

Aunque tanto los mahima swamis como los bhima bhois desprecian abiertamente las normas de la casta y las reglas que rigen las relaciones con los comensales, y los *sanyasis* del mahima dharma no observan las distinciones de casta, en general, los discípulos legos retienen sus afiliaciones de casta en la vida diaria. No obstante, resultaría demasiado simplista tratar de explicar los patrones de los que nos ocupamos como resultado de las claras filtraciones de sectas que son absorbidas y contenidas por la casta. En realidad, entre los mahima dharmis se observan las normas de casta en los tratos con aquellos que no son seguidores de la fe verdadera. En forma similar, en el matrimonio, los procedimientos inherentes a la casta son esenciales cuando uno de los cónyuges no pertenece a una familia de mahima dharmis. Al mismo tiempo, en las reuniones de los mahima dharmis se ignoran por completo las normas de casta y se hace hincapié en el estatus similar de todos los devotos. Y esto no sólo sucede en los ámbitos rituales. Asimismo, las reglas que rigen las relaciones con los comensales son pasadas por alto en lo referente a los patrones de reciprocidad y de hospitalidad cuando un mahima dharmi visita a otro miembro de su grupo.³⁵ En este caso, el mahima dharma no sólo relativiza, sino que también rechaza las distinciones de casta. Considerando estas manifestaciones en conjunto, resulta útil concebir a la mahima dharma como una formación sectaria diferente, la cual combina una aceptación de las normas de casta y las conductas asociadas con estas normas en ciertos ámbitos, junto con un rechazo a las reglas de casta y sus prácticas relacionadas con ellas en otros contextos. Dentro de la fe, esto confiere significados específicos a la secta e interpretaciones particulares a la casta, lo que también implica percepciones y articulaciones diferentes sobre el hinduismo. Ciertamente, la continua interacción entre *dharma* y *jati* (fe y casta) —al mismo tiempo principios asociados y prácticas distintas— en el núcleo del mahima dharma contradice firmemente la polarización de las apreciaciones de casta y secta.

³⁵ Para más detalles, véase Ishita Banerjee, *Religion and Society in Eastern India: Mahima Dharma in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, tesis de doctorado sin publicar, Universidad de Calcuta, 1994, capítulo 4.

Las configuraciones de casta y secta, así como los términos de iniciación e incorporación, tienen una prominencia notable entre los satnamis, lo cual se observa claramente en la naturaleza de la jerarquía organizativa de la satnampanth. Esta estructura organizativa se ha extendido desde los gurús, en la cima, pasando por los *mahants* y los *diwans*, hasta llegar a los guardias personales y los sirvientes del gurú, y los *bhandaris* y *sathidars* en las aldeas. Ghasidas había nombrado *bhandaris*, y su hijo Balakdas desarrolló y formalizó la estructura. Este proceso posiblemente fue perfeccionado por los gurús que les siguieron.³⁶ Para fines del siglo XIX, la satnampanth había afianzado firmemente una jerarquía organizativa.

Después del gurú, que se encontraba en la cúspide, el *mahant* regulaba la comunidad y se encargaba de mantener las normas de la satnampanth dentro de límites territoriales definidos. El área bajo su control podía oscilar entre cinco y cien aldeas. El *diwan* siempre acompañaba al gurú en sus *ramat* (viajes) y era su consejero, mientras que el *chaprasi* hacía mandados y trabajos ocasionales para el gurú. El *bhandari* era el representante del gurú en la aldea y actuaba como sacerdote en los rituales de los ciclos de la vida y, como tal, supervisaba las festividades satnamis dedicadas a la expiación de una ofensa. En tales ocasiones el *bhandari* partía un coco en nombre del gurú y a cambio recibía ocho anas o una rupia. El *sathidar* de una aldea invitaba y reunía a los satnamis para las ceremonias y festividades, por lo cual recibía cuatro o cinco anas. El *sathidar* y el *bhandari* asumían los roles respectivos del barbero —quien repartía invitaciones para las ceremonias y rituales a todos, excepto a las castas bajas— y del sacerdote brahman, constituyendo una alternativa a la red de relaciones con las castas de servicio en las aldeas, las cuales excluían a los satnamis. El grupo creó un patrón donde los miembros de parentesco extendido llevaban a cabo las funciones rituales que eran desempeñadas por las castas de servicio de los sacerdotes, los lavaderos, los barberos y los pastores durante los ritos de tránsito de otras castas.³⁷

³⁶ Testimonio oral de Kanhaiyalal Kosariya, Bhopal, junio de 1988.

³⁷ Estos datos proceden de Jai Singh, "Satnami Dharma", manuscrito en hindi, carpeta sobre los satnamis, Trabajos de M. P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri, f. 5.

Esta estructura organizativa ha dado como resultado que los principios de casta y secta permanezcan engranados entre sí dentro de la satnampanth. Una comparación con la kabirpanth sirve para esclarecer el hecho. Teóricamente, los miembros de todas las castas pueden ser iniciados en la kabirpanth. Los gurús de la kabirpanth no aceptan distinciones de casta entre sus seguidores legos. Todos los kabirpanthis se reúnen en la *bhandara*, la cocina comunal, y comen los alimentos preparados por los ascetas kabirpanthis. Al mismo tiempo, los integrantes de familias kabirpanthis se han regido por las normas de sus respectivas castas en la vida diaria. No se trata solamente de que las reglas de casta prohibieran que comieran juntos miembros de los teli y los pankas de la kabirpanth, por ejemplo, y que se celebraran matrimonios entre ellos, sino que el gurú de la kabirpanth no interfería en las cuestiones relacionadas con el matrimonio, la reglas relativas a los comensales y las transgresiones de las normas de casta entre sus seguidores. Estos asuntos han sido internos a cada casta y resueltos mediante los mecanismos del *panchayat* (consejo) de casta.³⁸ Todo esto es evidente en el contraste que los kabirpanthis establecen entre la *samaj* (sociedad) y la *jati* (casta), por un lado, y el *dharm* (piedad o fe) y la *panth* (secta), por el otro, contraste que también se expresa en forma diferente en las prácticas de la mahima dharm.³⁹

Los satnamis han operado con principios bastante diferentes. Hemos visto que, en contra del modelo de Louis Dumont de renunciantes y sus órdenes, las sectas adoptan diferentes enfoques hacia las reglas de casta. En la satnampanth, la aceptación de las reglas de casta en ciertas áreas se combinaba con el rechazo de estas distinciones en otras esferas. Sabemos que la satnampanth era una secta que admitía miembros de diferen-

³⁸ *Report of the Ethnological Committee*, Nagpur, Government Press, 1867, p. 104; J. W. Chisholm, *Report on the Land Revenue Settlement of the Belaspore District 1868*, Nagpur, Government Press, 1868, pp. 50-51; testimonio oral de Girja, Birkona, 25 de febrero de 1990; testimonio oral de Manru, Birkona, 18 de enero de 1990; *Census of the Central Provinces 1881*, II, Bombay, Government Press, 1883, pp. 22-23; Lorenzen, "Kabirpanth and Social Protest", pp. 299-301.

³⁹ Este contraste a menudo afloró en las discusiones con Panka y Suryavanshi, chamars kabirpanthis de la aldea de Birkona, cerca de Bilaspur, en enero-febrero de 1990.

tes castas mediante un rito de iniciación. Al mismo tiempo, las reglas de admisión estaban regidas por normas que no permitían que los miembros de castas que eran portadoras de impureza —por ejemplo, los mehtars (barrenderos), los ghasias (una casta que cuidaba a los caballos) y los dhobis (lavanderos)— fueran iniciados en la satnampanth.⁴⁰ La admisión de una persona que podía integrarse a la satnampanth incluía la aceptación por parte de esa persona de un *kantib* (un hilo con cuentas de madera) y una festividad para los satnamis. Los dos actos marcaban tanto la iniciación a una secta como la incorporación a una casta. Pero una vez que la persona abrazaba la satnampanth, no había distinciones sociales entre aquellos de rango más alto y más bajo. Los miembros de castas diferentes, por ejemplo, los telis, los rawats y los chamars, pasaban a ser parte de un solo cuerpo y estaban unidos por lazos de consanguinidad, por la creencia en un gurú común y compartían los alimentos.⁴¹

El gurú, como cabeza de la jerarquía organizativa dentro del stanampanth, regulaba las prohibiciones concernientes a la comida y las transacciones con las castas de servicios. En las últimas décadas del siglo XX, las reglas de la satnampanth prohibían a los satnamis que dieran a lavar su ropa a los lavanderos, o que un barbero les cortara el pelo, o comer dulces hechos por el confitero de la aldea, o beber suero de leche que proviniera de la casa del pastor de la aldea. Los satnamis siempre habían rechazado los servicios de los barberos y de los lavanderos, pero las transacciones con los confiteros y los pastores formaban parte de un trato justo dentro del orden de casta. Estas prohibiciones concernientes a la interacción con el barbero, el lavadero, el confitero y el pastor se apropiaban de los signos de subordinación de los satnamis y los erigían en símbolos de confianza en sí mismos y de superioridad de secta. Formalizaban

⁴⁰ *Central Provinces Ethnographic Survey XVII, Draft Articles on Hindustani Castes, First Series*, Nagpur, Government Press, 1914, pp. 54-55.

⁴¹ El informe del censo de 1881 mencionaba que aproximadamente 2000 miembros de la secta que no eran chamars pertenecían a todas las castas “desde los brahmanes hacia abajo”, *Census of the Central Provinces 1881*, p. 34; *Report of Land Revenue Settlement of Belaspore 1868*, p. 47; *Central Provinces Ethnographic Survey*, p. 50; testimonio oral de Pyarelal, Koni, 21 de noviembre de 1989.

una alternativa clara a la poderosa red de relaciones con las castas de servicio dentro de la vida de la aldea, supervisada por los gurús, los *mahants* y los *bhandaris*.⁴²

El control del gurú abarcaba los asuntos del matrimonio. En realidad, la violación de las reglas de la *satnampanth*, y el ostracismo y la excomunión que implicaban, a menudo se centraban en cuestiones de género. Un hombre *satnami* era expulsado de la casta cuando 1) había comido en la casa de una persona de otra casta; 2) tenía una mujer de otra casta; 3) era descubierto haciendo actos indebidos con una mujer de otra casta, y 4) había hecho actos indebidos con la mujer de su hermano o con la hermana mayor de su mujer o con otro pariente.⁴³

Durante el *ramat* el gurú también imponía una *dand* (multa) a aquellos hombres que hubieran establecido una relación con la mujer de otro hombre o con “una mujer que hubiera sido abandonada por su primer marido”.⁴⁴ En este caso, la referencia aludía a un segundo matrimonio, conocido como *churi* o *paithoo*, celebrado con una persona que había abandonado a su cónyuge y había comenzado a vivir con otra pareja.⁴⁵ Este nuevo matrimonio se solemnizaba mediante una serie de actos: el nuevo marido entregaba *churis* (ajorcas) a la mujer, pagaba una *baehatri* (compensación por el precio de la novia) al marido anterior, ofrecía un festival ritual para los *satnamis* de la aldea y pagaba una multa al gurú.⁴⁶

Los *jat sayan* (los más viejos de la casta), los *bhandaris* y los *panchayat* de casta eran los encargados de resolver los asuntos y las disputas relativas a la casta entre los *satnamis*. Si el asunto no podía ser resuelto en la aldea, los *satnamis* de un grupo de aldeas se hacían cargo de él. El arreglo, tanto al nivel de la aldea como de un grupo de aldeas, incluía la imposición del pago de una multa y una fiesta para la casta a fin de expiar la ofensa. El

⁴² Jai Singh, “Satnami Dharma”, f. 4.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ “Note on Satnami”, manuscrito sin firma en hindi, carpeta sobre los *satnamis*, Trabajos de M. P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri, f. 3.

⁴⁵ Para el desarrollo de las implicaciones y el significado de un segundo matrimonio en lo referente a las configuraciones de casta/secta y a la conversión, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Pasts*. Libro sin publicar, capítulos 3 y 6, y Dube, *Untouchable pasts*.

⁴⁶ *Census of the Central Provinces 1881*, p. 39.

gurú recibía una parte de la multa generalmente cuando iba a un *ramat*. El número de personas a las que había que alimentar dependía de la naturaleza de la transgresión y de la violación de las reglas, así como del estatus y la posición del ofensor. Si la decisión de los más viejos de la casta no se respetaba, el resultado era la excomunión. En tales casos, para la readmisión a la *satnampanth*, se necesitaba la mediación del gurú. El ofensor tenía que beber el *amrit* (néctar) del gurú, partir un coco, hacer una ofrenda monetaria al gurú y dar alimento a los *satnamis* de la aldea.⁴⁷ El gurú, como cabeza de la jerarquía organizativa de la *satnampanth*, regulaba la comunidad, en la cual se encontraban entremezclados los dos aspectos estrechamente relacionados de *jati* y *panth*, esto es, de casta y secta.

Prácticas de distinción

Tanto la *mahima dharma* como la *satnampanth* se han caracterizado por poseer fronteras muy marcadas, establecidas mediante prácticas distintivas dentro de las dos comunidades. Por un lado, desde el punto de vista de la lógica de su constitución histórica y su elaboración simbólica, estos procesos nos obligan a investigar nuevamente las creaciones vernáculas del islam y del cristianismo en el subcontinente indio.⁴⁸ Por otro lado, las ambigüedades y diferencias, las tensiones y escisiones que hemos tratado nos previenen contra la aceptación superficial de estas prácticas y fronteras con el fin de elaborar un esquema en que predomine un hinduismo único. En pocas palabras, a continuación proseguiremos con un enfoque analítico de estos aspectos.

Dentro del *mahima dharma*, Biswanath Baba codificó las reglas detalladas y específicas para cada uno de los rituales importantes de los ciclos de la vida de los discípulos legos.⁴⁹ Aun-

⁴⁷ "Note on Satnamis", ff. 3-6.

⁴⁸ Sobre las sobreposiciones existentes entre las transformaciones de casta y secta y los procesos de conversión al cristianismo en la India central, véase Dube, *Stitches on Time*, capítulos 2 y 3.

⁴⁹ Biswanath Baba, *Gruhashtasrama Subhakarmavidhana*, Cuttack, Satya Mahima Dharmalochana Samiti, 1977, pp. 22-61. Biswanath Baba pertenecía a la orden *balkadhari* de la *mahima dharma*. Los *balkadharis* eran los ascetas que usaban la *balkal*, la

que la completa adhesión al código no es muy frecuente, la exposición de tales reglas nos permiten investigar las diferencias importantes que caracterizan a los mahima dharmis. Para ellos, la vida comienza con el nacimiento, y el periodo de la impureza del nacimiento se prolonga por veintiún días, sin importar el sexo del niño. Al final de este periodo los padres vierten agua mezclada con excremento de vaca sobre sus propios cuerpos, a continuación se bañan y beben *pabitra* (una mezcla sagrada de cinco sustancias) para alejar de ellos toda impureza. Al niño lo bañan con agua mezclada con excrementos de vaca y a continuación rezan las *saran*. Más tarde durante el día se organiza una reunión de *sanyasis* y *bhaktas* en un *ashrama* cercano. Se cantan *bhajans* (cantos devocionales), se encienden lámparas y se invoca a Mahima Prabhu. Se ofrece el *bhiksa* a los *balkaldhari babas* (los renunciantes que usan la *balka*), y se entregan *kaupins* a las personas que usan corteza de árbol. Los ascetas escogen un nombre apropiado para el recién nacido. Los padres cubren el costo de la ceremonia. En caso de que no asistan *sanyasis*, se invita a discípulos legos. La ceremonia de otorgamiento del nombre del bebé se aplaza hasta que haya un *baba* (renunciante) en el área o hasta la congregación anual en Joranda.

La *brabma bibaba*, o la manera prescrita de realizar una boda dentro de la secta, tiene un estilo característico. Sólo se lleva a cabo cuando los dos novios pertenecen a familias mahima dharmis. En cada etapa, que van desde las negociaciones hasta que la pareja empieza su nueva vida como matrimonio, las disciplinas legas de la fe desempeñan un importante papel. Todos los participantes eligen un *bhakta* (discípulo lego) para que oficie en la boda. La ceremonia se celebra en la mañana temprano en la casa de la novia. El lugar de la ceremonia se barre y se purifica con excrementos de vaca el día anterior a la boda y se prepara *sap-tamruta* (una mezcla sagrada de siete sustancias). El día de la boda se coloca una lámpara y dos vasijas llenas de agua cerca de la plataforma donde va a tener lugar la boda. La lámpara se enciende con *gbee*. La ceremonia comienza con una oración a Alekh

corteza del árbol kumbhi, y se consideraban superiores a los kaupindhari, los que usaban un taparrabo.

pronunciada por el devoto que oficia la ceremonia. A continuación los futuros parientes políticos y los novios oran. Al novio se le coloca la mano sobre una de las vasijas, el *bhakta* une la mano de la novia a la del novio, y se les declara marido y mujer. Todos los participantes oran al Señor por la salud, la felicidad y la prosperidad de la pareja. Posteriormente, la pareja bebe *sap-tamruta*, bebida que es compartida por los invitados solteros, tras lo cual se rompe la vasija de barro que contenía esta bebida. Se continúa con una fiesta vegetariana.⁵⁰

La ausencia total de sacerdotes, de textos religiosos y de castas de servicio es notable en la *brahma bibaha*. Su lugar es ocupado por los devotos de la mahima dharma. Estos *bbaktas* ponen su confianza exclusivamente en Mahima Prabbhu. En este caso sería completamente inadecuado concentrarse principalmente en la *identidad* hindú de las formas simbólicas y prácticas que dan forma al ritual. En cambio, resulta importante tomar en consideración el sentido de *innovación* —a saber, las distintas asociaciones y las diferentes percepciones de las prácticas sectarias y de las formas hindúes— que encarna y produce el ritual. En realidad, la *brahma bibaha* no es una forma de boda muy común; sin embargo, muestra la conceptualización que de sí mismos tienen los mahima dharmis como una comunidad diferente. Ciertamente, los discípulos legos no sólo están conscientes del significado de la *brahma bibaha*, sino que también le confieren sus propios rasgos. Sin ceñirse a las reglas de la *brahma bibaha* en todos los detalles, estos miembros legos de la mahima dharma a menudo idean sus propias versiones de este estilo de boda en que el sacerdote brahmán está ausente en forma característica y notoria.⁵¹

Las ceremonias y los festivales refuerzan la identidad de los devotos y reestablecen las fronteras de la *samaj* de la mahima dharma. Tomemos el ejemplo de la *balyalila*, una ceremonia sencilla que se celebra con regularidad, ya sea en forma independiente o como parte de la *brahma bibaha* o de otros ritos. Un solo *bhakta* o un grupo de ellos toman la iniciativa de organizar la *balyalila*. La ceremonia, que responde al deseo de que

⁵⁰ Este relato está tomado de Ishita Banerjee Dube, *Emergent Histories*, capítulo 5.

⁵¹ Algunos de estos aspectos también existen en los rituales funerarios de la comunidad. *Ibid.*

los anhelos sean cumplidos, tiene lugar al amanecer en cualquier *puṛnima* (noche de Luna llena). Los *bhaktas* comienzan reuniéndose en el *asṛma* a partir de la tarde del *caturdasi*, el día anterior. Antes de la puesta del sol se comparte una comida, tras lo cual los *bhaktas* se visten con *darsan bastra* (ropas color ocre) y rezan al unísono a Alekh de cara al Occidente. Al final el *baba* que preside la ceremonia enciende la *bati* (lámpara) y la mantiene en alto, orando por todos. A continuación se cantan los *bhajans* hasta bien entrada la noche.

El día de la *puṛnima*, los participantes se levantan mucho antes del amanecer, se bañan y pronuncian las *saran*. Se barre un lugar específico y se purifica con excrementos de vaca. En un recipiente nuevo de barro se prepara una mezcla de arroz esponjado, hojuelas de arroz, leche, cuajada, *ghee*, miel, azúcar, coco y plátanos, la cual se lleva al lugar que fue limpiado anteriormente. Se enciende la *bati*, y el *baba* ofrece la comida al Absoluto. Los *sanyasis* y los *bhaktas* se ponen de pie alrededor y oran. Se llama al *asṛama* a los niños del vecindario, los cuales se paran en filas y repiten el nombre de Mahima Alekh. A cada niño se le alimenta con un puñado de la mezcla, y el resto de ésta se distribuye entre los *bhaktas*. Los niños se marchan, mientras que los devotos permanecen en el lugar para llevar a cabo otra comida ritual, la cual marca el final de la ceremonia. Los participantes empiezan a dispersarse después de haber reafirmado su fe en el Prabhu y su pertenencia a la mahima dharma. Sobra decir que en la realización de estas ceremonias existen variaciones importantes en diferentes contextos, que van desde las reuniones rutinarias de discípulos de un grupo de aldeas en ocasión de la visita de un *sanyasi* hasta la peregrinación anual de ascetas y integrantes de una familia a Joranda, poniendo en estrecho contacto a la divinidad y a los devotos. Estas prácticas sirven, de diversas maneras, para recordar, practicar y revitalizar la identidad y la solidaridad de la mahima dharma como comunidad, la cual al mismo tiempo está ineludiblemente marcada por el género y es significativamente jerárquica y críticamente delimitada.⁵²

⁵² Esta exposición está basada en la participación en la ceremonia de la *balyalila* celebrada en el *asṛama* de Khandagiri el 16 y 17 de marzo de 1992.

Haciendo hincapié en aspectos diferentes, la frontera de la satnampanth también se ha caracterizado por un conjunto de signos simbólicos. El *kanthi*, un hilo o sarta de cuentas de madera, tomado de la kabirpanth, ha marcado la iniciación del neófito en la satnampanth desde los tiempos de Ghasidas. Su hijo Balakdas amplió este proceso de construcción simbólica al repartir los hilos sagrados entre los satnamis. Dejemos de lado la tendencia a interpretar este tipo de acciones mediante un esquema rígido de “sancritización”, analíticamente engrandecedor. Lo que nos interesa es el hecho de que el hilo sagrado, que usaba un satnami cuando llegaba a su mayoría de edad y empezaba a seguir las reglas de la satnampanth, era al mismo tiempo un símbolo de rivalidad sectaria y de diferencia inter-sectaria. No cabe sorprenderse de que los satnamis hayan argumentado que la combinación del *janen* (el hilo sagrado) y el *kanthi* los distinga de los kabirpanthis, los vaishnavas y los brahmanes.⁵³ Por último, durante el siglo XIX, los satnamis adoptaron otro signo, el *jait kabmbh* (pilar de la victoria), una vara larga de bambú con una tela blanca en la punta, que hacía las veces de bandera. El *jait khambh* era un símbolo de la autoridad del gurú en las comunidades satnamis y a la vez les recordaba sus limitaciones como grupo. La bandera blanca, un signo de pureza, se cambiaba en la *dasher* (la fecha en que se celebraba la victoria del dios-rey Rama sobre el demonio Ravana) durante el *puja* del gurú.⁵⁴ Los signos dentro de la satnampanth subrayaban el papel central del gurú, quien era el representante de Satnam.

Los gurús eran también actores fundamentales en los mitos satnamis, los cuales constituían parte de una vigorosa tradición oral que elaboraba el esquema cultural del grupo referente al pasado y daban cuerpo a sus representaciones de la historia. El orden interno, la estructura característica y las representaciones específicas de los mitos servían de sustento a la constitución simbólica de la comunidad satnami. En este sentido, las figuras míticas más importantes de la satnampanth, especialmente Ghasidas y Balakdas, efectuaban resoluciones, acuer-

⁵³ Testimonio oral de Suritram, Sakri, 11 de diciembre de 1989.

⁵⁴ “Note on Satnamis”, f. 2.

dos y negociaban cuáles serían las figuras de autoridad que poblarían el orden cósmico y social a fin de definir las fronteras y de instrumentar la construcción de la satnampanth. Estas acciones servían para reafirmar la identidad satnami, reforzar su solidaridad y cuestionar las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, la centralidad culturalmente constituida por el reino y las castas dominantes, y la autoridad colonial dentro de Chhattisgarh. La representación satnami de los mitos en múltiples contextos, que podían ser historias o canciones en las bodas y los rituales, ordenaban el pasado y reforzaban las fronteras de la satnampanth.

La posición central de los gurús fue desarrollada más ampliamente a través del establecimiento de diferencias en la peregrinación dentro de la satnampanth. La prohibición de propiciar a las deidades hindúes significaba que el gurú, el único icono antropomorfo, se convertía en el símbolo viviente de adoración y de creencia para los satnamis, quienes empezaron a asistir en masa a Bhandar después de que Ghasidas se estableció en ese lugar. Balakdas heredó Bhandar como un espacio sagrado de peregrinación de los satnamis, donde el *darshan* (la visión) y el *amrit* del gurú eran portadores de la sustancia de la autoridad de éste. El segundo gurú también amplió el patrón. Se llevó a cabo la reconstitución de un tiempo sagrado en el calendario ritual satnami con objeto de que sirviera a los gurús cuando Balakdas institucionalizó la práctica del *puja* anual del gurú durante la *dashera*.⁵⁵ El acontecimiento calendárico atrajo a los satnamis en números aún mayores al lugar del gurú. El establecimiento de Bhandar como un punto focal de la peregrinación satnami durante el siglo XIX determinó su preeminencia en la estructura de creencias y prácticas dentro de la satnampanth. La violación grave de las normas y los tabúes podía ser la causa de una visita a Bhandar. En este caso, el gurú de Bhandar ofrecía a los satnamis que habían violado las reglas y transgredido las normas la forma de reincorporarse a la satnampanth.

Al mismo tiempo, sería demasiado simplista asumir que los satnamis rompieron por completo con las creencias y tra-

⁵⁵ Testimonio oral de Sawaldas, Sakri, 12 de diciembre de 1989.

diciones del pasado. Más bien, nos encontramos frente a un proceso cultural creativo en que los satnamis aprovecharon su incorporación a la nueva secta y las tradiciones preexistentes para crear modelos originales de creencias y culto durante el siglo XIX. Junto a la creación de deidades y la constitución de prácticas, tenía lugar la subversión satnami hacia la jerarquía divina del panteón hindú y al otorgamiento de una posición central a los gurús de la *satnampanth*.

Además de Satnam y Ghasidas, Mahadev (Shiva) y Drupta *mata* (la madre Drupta) fueron las dos deidades principales de los satnamis. Un cristiano converso describió que los satnamis

hacen una vasija de barro y, creyendo que una piedra es el falo de Mahadev, la ponen arriba (de la vasija) y dentro de la vasija colocan una planta de albahaca. Esto es venerado una vez al año. Frente a la vasija encienden incienso y parten un coco y dicen: “¡Oh Mahadev, Mharaj (haz que) los cereales, la riqueza, los novillos y las vacas que poseemos permanezcan siempre con nosotros!”⁵⁶

En este caso, la representación particular de Mahadev y del *puja* ofrecido a la deidad eran característicos de los satnamis. Mientras que la adoración de una piedra puede ser una fusión de los atributos de Vishnu y Shiva, una vasija de barro con una piedra y una planta de albahaca —siendo esta última un símbolo característico de Vishnu— era una elaboración original del culto a Mahadev. En forma similar, a pesar de que la quema de incienso y el rompimiento de un coco aparentemente provienen de elementos paradigmáticos del *puja* hindú, aspectos relativos a la fertilidad y al ofrecimiento de leche, que son característicos del culto hindú a Mahadev, estaban ausentes en la variación satnami sobre el tema.

Asimismo, Drupda *mata* era una diosa concebida por los satnamis. Drupda o Drupta era una corrupción de Draupadi, la heroína de la épica narrativa del *Mahabharata*. En la mitología hindú el matrimonio de Draupadi con cinco de sus hermanos y la subsecuente incapacidad de ella de amarlos a todos por igual le impidieron entrar en el cielo. Este hecho se conservó en la forma de su deificación. Los satnamis tomaron el carác-

⁵⁶ Jai Singh, “Satnami Dharma”, f. 7.

ter de Draupadi de las hazañas dramáticas de los *pandavani*, dándole un nuevo giro mediante la celebración de la boda de la heroína con los cinco pandavas y otorgándole atributos de otras diosas para transformarla en Drupda *mata*. Para adorársele, se encendía una lámpara e incienso frente al *jait khambb*. A pesar de que los símbolos del gurú servían también como el icono de la diosa, las canciones que se entonaban solamente eran para alabar a Drupda. Los satnamis solían “tirarse al suelo e implorar: ‘¡Oh Drupda Mata, cuida a nuestros hijos!’”⁵⁷ La concepción de Mahadev y de Drupda *mata* como deidades distintivas de la comunidad fue parte de la innovación de los satnamis, quienes se basaban en las tradiciones preexistentes y las utilizaban con el fin de construir sus propias formas de culto.

El patrón se reproducía en la reelaboración de los festivales hindúes. En la *dasbera*, establecida como una fecha sagrada en el calendario satnami, la celebración de la victoria del rey-dios Rama sobre el demonio Ravana fue sustituida por el *puja* al gurú y por una peregrinación anual a Bhandar. El culto al gurú durante la *dasbera*, manteniendo un esquema cultural más amplio característico de las prácticas de los *rajas* durante este festival, acentuaba los atributos reales del gurú satnami. Pero hay algo más que agregar a la descripción. En 1868 el misionero Oscar Lohr visitó al gurú satnami en ocasión de la *dasbera*. El evangelista informó que el cuerpo del gurú escurría “leche agria” que le habían vertido sus seguidores.⁵⁸ Esto también formaba parte de un patrón más amplio en que los iconos y las representaciones de las principales deidades hindúes —Shiva y Vishnu— eran bañados en cuajada y leche. Así, el gurú satnami había tomado el lugar del rey-dios Rama, la séptima encarnación de Vishnu, y la “leche agria” confería mayor fuerza a la deificación del gurú como un dios en la Tierra.

Los rituales de los ciclos de vida satnamis combinaban aspectos que eran compartidos por otras castas de la aldea, confiriéndoles una importancia particular.⁵⁹ Tomemos el ejemplo de una (primera) boda. Por un lado, los satnamis seguían las

⁵⁷ *Ibid.*, f. 6.

⁵⁸ Reproducido en *Der Friedensbote*, 79, 20, 1928, pp. 309-315.

⁵⁹ Jai Singh, “Satnami Dharma”, ff. 4-5.

prácticas de presentaciones rituales entre los involucrados, la negociación y el pago del precio de la novia, las fiestas ceremoniales y el *pathoni* (el cambio formal de la novia a la casa de sus parientes políticos después de la pubertad). Ninguna de estas prácticas era característica de los satnamis. Más bien eran rasgos comunes en los matrimonios entre algunas castas bajas y medias. Por otro lado, entre los satnamis, los viejos de la comunidad, sin consultar a los astrólogos o a los sacerdotes, determinaban la fecha propicia para la boda. El *bhandari* representaba al gurú en la ceremonia, la cual se celebraba sin encantamientos ni cánticos hindúes en el *chauka* (ritual) de la satnampanth. Las canciones que entonaban las mujeres alababan a Drupda *mata* y a los gurús satnamis. Después de que había tenido lugar el *pathoni*, la pareja en ocasiones visitaba al gurú en Bhandar.⁶⁰

El patrón no se alteraba en los rituales que el grupo celebraba en torno a la muerte.⁶¹ En este caso, a pesar de ciertas similitudes con otras castas, como el significado simbólico de un becerro, la eliminación ritual de la contaminación de la muerte y la fiesta ceremonial, también existían diferencias significativas. El *panchamrit* servido durante el ritual era especial. Entre otros ingredientes, contenía agua con la que se habían lavado los pies de cinco satnamis. Esto era signo de la pureza de la satnampanth y de la delimitación de la comunidad. El *bhandari*, que era el representante del gurú de la satnampanth, oficiaba el ritual. Desde luego, estos límites tenían ineludiblemente un carácter de género, ya que cinco hombres habían contribuido a la constitución de las fronteras (de pureza) de la comunidad.

Conclusiones

El título del presente ensayo es ambiguo; pero esta ambigüedad es deliberada. Por un lado, nuestro propósito es señalar la obsesión de la política, la vida y los círculos académicos en

⁶⁰ *Central Provinces Ethnographic Survey*, p. 53; M. P. Davis, "Note on Satnamis", carpeta sobre los satnamis, Trabajos de M. P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri, f. 7; *Census of the Central Provinces 1881*, II, p. 38; testimonio oral de Jambai, Chhoti Koni, 11 de noviembre de 1989.

⁶¹ Jai Singh, "Satnami Dharma", f. 6.

la India actual por el espectro de la civilización unido al fantasma de la conversión, percepciones que consideran la conversión como una interminable pesadilla de fe nociva, como una herida al espíritu de la civilización y al alma de la nación. Por otro lado, las transformaciones de casta y secta podrían ser consideradas como espectros de la conversión y fantasmas de la civilización, los cuales deberían ser exorcizados invocando asiduamente un hinduismo permanente. No obstante, el lugar espectral y la presencia manifiesta de tales transformaciones ponen en entredicho las evocaciones de un orden hindú único.

En las diversas transformaciones y las diferentes trayectorias de la casta y la secta que hemos descrito destaca el hecho de que la elaboración de rituales e identidades, la creación de mitos y significados, y la generación de historias del pasado y de nuevas fronteras dan cuerpo de manera crítica a las contradicciones y las diferencias, las continuidades y las escisiones. Aquí están en juego apreciaciones particulares y articulaciones específicas de casta y secta, y de la categoría de lo hindú y las relaciones del hinduismo. Nos parece que tales procesos históricos de elaboración simbólica y de reconstitución cultural indican todavía más la importancia de entender la conversión no tanto como una ruptura incesante, sino como la creación de prácticas, creencias, identidades, puntos de vista y fronteras, todos ellos innovadores, de diversas creencias, a menudo vernáculas y claramente indias. ❖

Traducción del inglés: GABRIELA URANGA

*Dirección institucional de los autores:
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.*