

EL GÉNERO DEL SUBALTERNO: RITUAL, PARENTESCO, MITO Y SEXUALIDAD EN INDIA CENTRAL

SAURABH DUBE

El Colegio de México

En el presente ensayo se analizan cuestiones de género, sexualidad y poder en una comunidad subalterna.¹ Parte del vasto e impresionante *corpus* relativo al género y al parentesco nos ofrece percepciones importantes que permiten integrar tales temas con otros aspectos significativos, tanto teóricos como empíricos, desde el punto de vista histórico y antropológico.² De hecho, al concentrarme en el género, no pretendo aislar esta categoría-entidad, sino entretenerla en la trama de pasados subalternos, incorporando urdimbres de parentesco, ritual, mito y sexualidad en el contexto de la comunidad.

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de mayo de 2004 y aceptado para su publicación el 2 de julio de 2004.

¹ El propósito de este ensayo es reunir en forma crítica cuestiones relativas a la comunidad y el parentesco, al mito y el ritual, a la sexualidad y la nación con aspectos de género y poder. En mis investigaciones y textos anteriores tales vínculos tendían a quedar algo difusos y un poco inconexos. En el presente trabajo, al reunir documentos relacionados con el género y lo subalterno como categorías, explícitamente me centro en dichos vínculos. En el artículo se utilizan las siguientes abreviaturas: BRP: Baba Ramchandra Papers; NMM: Nehru Memorial Museum and Library, Nueva Delhi; sw: Speeches and Writings.

² Entre las obras recientes y representativas que han influido en mi trabajo están: Jane Collier y Silvia Yanagisako (comp.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, 1987; Leela Dube, "On the Construction of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India", *Economic and Political Weekly*, 23 (1988), pp. (ws) 11-19; Joyce Burkhalter Flueckiger, *Gender and Genre in the Folklore of Middle India*, Ithaca, 1996; Lindsey Harlan y Paul Coutright (comp.), *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, Nueva York, 1995; Gloria Goodwin Raheja y Ann Grodzin's Gold, *Listen to the Heron's Words. Reimagining Gender and Kinship in North India*, Berkeley, 1994; William Sax, *Mountain Goddess, Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Nueva York, 1991. Véase también Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity. The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, 1995.

Prefacio analítico

En años recientes se ha otorgado un nuevo énfasis analítico al estudio del parentesco y del género en la India patrilineal.³ Los nuevos estudios expresan, de diversas maneras, un compromiso vigente con las voces y las realidades de las mujeres: todos se caracterizan por prestar cuidadosa atención a las numerosas ambigüedades y ambivalencias inherentes a las ideologías y a las prácticas de un “sistema” de parentesco hegemónico; ambigüedades y ambivalencias que atañen directamente a las políticas de género en los ámbitos cotidianos. Como resultado de estos enfoques, dichos estudios han puesto en entredicho la importancia exclusiva que se ha otorgado al parentesco corporativo, de naturaleza lineal, del norte de la India, resaltando los peligros de los argumentos que subrayan la incorporación total y poco ambigua de una desposada en la familia de su marido.⁴ Al mismo tiempo, en tales análisis se ha tenido cuidado de no caer en formulaciones seductoramente esquemáticas, relativas por ejemplo a la transferencia de la propiedad en el norte de la India patrilineal, la cual se efectúa a través de la herencia cuando se trata de los hijos y mediante la dote en el caso de las hijas. Dichas formulaciones subsumen y encasillan las contribuciones del matrimonio en un discurso de derechos y valoraciones “exclusivamente económicos”.⁵ En conjunto, tales estudios, al abordar diversas perspectivas relativas al género y las varias posibilidades de representar el matrimonio —las relaciones de afinidad y el parentesco— han revelado las severas limitaciones de los esquemas culturales unívocos.

³ Véase las obras citadas: Leela Dube, “On the Construction of Gender...”; Flueckiger, *Gender and Genre...*; Harlan y Courtright (comp.), *From the Margins of Hindu Marriage...*; Raheja y Gold, *Listen to the Heron's Words...*; Sax, *Mountain Goddess...*. Es evidente que mi análisis está en gran deuda con la obra de Gloria Goodwin Raheja.

⁴ Véase también Sylvia J. Vatuk, “Gifts and Affines”, *Contributions to Indian Sociology* 5 (1975), pp. 155-196, y Leela Dube, *Women and Kinship. Comparative Perspectives on Gender in South and South-East Asia*, Tokio, 1996.

⁵ Gloria Goodwin Raheja, “Crying when She Is Born, and Crying when She Goes Away”: Marriage and the Idiom of the Gift in Pahansu Song Performance”, en Harlan y Courtright (comp.), *From the Margins of Hindu Marriage*, op. cit., pp. 22-25. Para un argumento que destaca las transferencias de la propiedad divergentes en el norte de la India, véase Stanley J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, 1973.

Los aspectos que destacan recientemente en el estudio del parentesco y del género en la India hindú patrilineal traen a la mente la distinción que Pierre Bourdieu estableció entre “el parentesco oficial” y “el parentesco práctico”, entre las relaciones de los parientes percibidas en la forma de “objetos” frente a las relaciones de los parientes entendidas en “la forma de las prácticas que las producen, las reproducen y las utilizan como referencia a funciones necesariamente prácticas”.⁶ Así,

El parentesco oficial se opone al parentesco práctico en lo concerniente a lo oficial como opuesto a lo no oficial (lo cual incluye lo extraoficial y lo escandaloso); lo colectivo como opuesto a lo individual; lo público, explícitamente codificado en un formalismo mágico o cuasi jurídico, como opuesto a lo privado, mantenido en una condición implícita, incluso oculta; el ritual colectivo, la práctica sin sujeción, susceptible de ser ejecutada por agentes intercambiables por ser asignados colectivamente, como opuesto a la estrategia dirigida a la satisfacción de los intereses prácticos de un individuo o de un grupo de individuos.⁷

Algunas de las categorías y distinciones enumeradas por Bourdieu conllevan sus propios problemas,⁸ pero la mayor fuerza epistemológica de este pasaje se deriva de su sugerencia de que las representaciones dominantes —por tanto “oficiales”— de los modelos “lógicos” de las relaciones entre parientes pasan por alto el *quid* de las prácticas de parentesco en los ámbitos cotidianos. Esto no difiere de la manera en que trazadas en el espacio geométrico de un mapa, las líneas nítidas que muestran las vías férreas, ponen en la misma categoría las complejas redes de las sendas trilladas, “sendas que cada vez son más operables gracias a su uso constante”.⁹

Se han emprendido diversos estudios con nuevos enfoques en el parentesco patrilineal en el norte y centro de la India, in-

⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ Los análisis de los escritos de Bourdieu se han convertido en una industria académica; pero para una crítica valiosa que se relaciona con algunos de los aspectos que desarrollo en este ensayo, especialmente las dificultades que rodean a la oposición analítica entre el Estado y la comunidad, véase Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, 1987.

⁹ Bourdieu, *Theory of Practice*, p. 38. Aquí he modificado y extendido la analogía de Bourdieu.

sistiendo en el tema del “parentesco práctico” y, de hecho, reforzando su significación epistemológica mediante consideraciones de género. Se han estudiado los tipos de canciones y hablas femeninas, así como los rituales y el peregrinaje de las mujeres, para centrarse en “las imágenes que de sí mismas tienen las mujeres, imágenes que son a la vez eróticas y maternas”.¹⁰ Se ha investigado la ambigüedad de los lazos de las mujeres con sus parientes natales —incluyendo sus propias reinterpretaciones, múltiples y cambiantes, de estos lazos como esposas y como hermanas simultáneamente— y la utilización de esta ambigüedad en la interpretación de temas relativos al género dentro del ámbito de sus vidas cotidianas y en las prácticas de peregrinaje.¹¹ Se ha analizado el “discurso poético” de las mujeres sobre su poder y su posibilidad de resistencia a la “autoridad patrilínea y a los pronunciamientos patrilíneos acerca de las identidades femeninas”.¹² Tales análisis relativos a la hegemonía y al poder, a ideologías y subjetividades, revelan que el parentesco constituye un dominio analítico contencioso, un ámbito muy debatido, compuesto de complejas intercalaciones de matices en los significados, de posibilidades de subversión y de expresiones de poder. Entre otras cosas se discute la necesidad de reconocer la naturaleza variada y que posee numerosos estratos de la relación entre el patrilineaje y el género.

Emprendo esta tarea valiéndome de diversos medios: parto de la etnografía, pero también utilizo el “trabajo de campo histórico”; esto es, establezco un intercambio entre el archivo y el informante.¹³ Mi propósito va más allá de una reflexión exclu-

¹⁰ Raheja y Gold, *Listen to the Heron's Words*, *op. cit.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, pp. 73-120 y *passim*; Leela Dube, “On the Construction of Gender...”, *op. cit.*, Sax, *Mountain Goddess...*, *op. cit.*

¹² Raheja, “Crying when She Is Born...”, *op. cit.*, p. 26; Flueckiger, *Gender and Genre...*, *op. cit.*, pp. 77-103.

¹³ Tomé la categoría “trabajo de campo histórico” de Shahid Amin modificándola para mis propósitos. Durante el trabajo de campo con los satnamis, a fines de 1980 y en la década de 1990, en mis charlas con los informantes consideraba aspectos sugeridos por los archivos; pero incluso cuando me centraba en cuestiones antropológicas más convencionales, éstas se presentaban en el diálogo impregnadas de la “imaginación histórica”. En forma similar, mis lecturas de los registros oficiales y no oficiales estaban imbuidas de sensibilidad etnográfica. Esta manera de leer, investigar y escribir fundamenta todo mi trabajo, incluyendo mis análisis de género entre los satnamis. Gloria Raheja y Ann Gold han argüido que al situar los intereses de los estudiosos de

siva sobre las relaciones de parentesco; más bien mi intención es la de analizar aspectos más amplios de género en una comunidad subalterna, los satnamis. Tales aspectos se encuentran insertados en redes más amplias de poder y significado que incluyen la explotación sexual y la dominación discursiva que los hombres de casta alta ejercen sobre las mujeres satnamis; procesos que constituyen parte de expresiones más vastas, como son los mitos y las actitudes sexuales en el ámbito de la comunidad e incluso de la nación.¹⁴

En este ensayo se tomará en consideración la interacción entre el género y la historia en cinco etapas diferentes: primero presentaré brevemente a los protagonistas del relato; segundo, me centraré en las implicaciones de un ritual específico, en los modelos de explotación sexual y en concepciones más amplias del parentesco dentro de la comunidad; tercero, examinaré los mitos satnamis relacionados con el matrimonio y la sexualidad; cuarto, analizaré un programa autoritario destinado a reformar a las mujeres satnamis y a sus familias, y quinto y último, una conclusión analítica unirá los diferentes hilos de esta exposición.

lo subalterno dentro de una investigación etnográfica concerniente al género, al parentesco y al poder, se hace posible “formular preguntas relativas a los cambios contextuales de significado y valor, en ocasiones solamente marcados por un tono irónico, un ademán, un patrón del ritmo de una canción de boda. La sociabilidad a menudo adquiere significado en este tipo de sutilezas evanescentes, los ornamentos y las improvisaciones que proporcionan el terreno para la creatividad y la resistencia y que sólo rara vez pueden recuperarse de los archivos históricos”. Es verdad que las investigaciones etnográficas de Raheja y Gold, caracterizadas por su sensibilidad, les permitieron “captar la relación entre los discursos hegemónicos sobre el parentesco y el género, por un lado, y la subjetividad y el poder de las mujeres, por el otro”, dentro del contexto vidas que llegaron a compartir de una manera que supera con mucho las limitaciones de los archivos históricos. Sin embargo, una historia etnográfica que establece un diálogo entre el trabajo de archivos y el de campo, y que analiza los documentos históricos a través de filtros etnográficos, permite otro enfoque, aunque menos detallado, sobre las discontinuidades de las voces subalternas y sobre la compenetración en lo hegemónico y subversivo de los puntos de vista subalternos, incluyendo las formas en que tales discontinuidades y compenetraciones se representan en los dominios —a la vez “estructurales” y “existenciales”— del género y el parentesco. Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri chaura 1922-1992*, Berkeley, 1996; Raheja y Gold, *Listen to the Heron's Words...*, *op. cit.*, pp. 14-17.

¹⁴ Las secciones siguientes abordan aspectos de género y parentesco en los contextos del campo analítico de los mitos y los programas relativos a la comunidad y a la nación.

Al mismo tiempo, a lo largo de todo el ensayo se observan ciertas disposiciones tanto hacia el hecho como hacia la crítica, hacia la evidencia al igual que hacia la interpretación y hacia la narración de la misma manera que hacia el análisis. Mi intención es prestar atención a los hechos históricos y utilizar evidencias etnográficas, pero mi propósito está encaminado tanto a examinar las evidencias mediante filtros críticos como a dar seguimiento a hechos inesperados. Tales medidas requieren que la escritura y la lectura sean cautelosas, evitando y al mismo tiempo cuestionando aseveraciones analíticas jactanciosas. Esto permite entretener el proceso de la interpretación con la tarea de la narración; procedimiento que no admite la simple dualidad de lo empírico y lo analítico, pero hace posible la ubicación del género dentro de otras intrincadas relaciones de significado y poder, cuestionando de manera implícita la homogenización de las proyecciones del poder y la autonomía de las mujeres y, de hecho, las percepciones exclusivas sobre la mujer como una categoría y una entidad.

Los protagonistas

Antes de seguir adelante es necesario presentar brevemente a los protagonistas del relato. La comunidad subalterna que examinamos es la de los intocables *satnamis*. A principios del siglo XIX, hacia 1820, para ser más precisos, un mozo de labranza llamado Ghasidas inició una nueva secta, principalmente entre los *chamar* (tradicionalmente *talabarteros*) de Chhattisgarh, una extensa región cultural y lingüística de India central. Ghasidas nació en el seno de una familia de mozos de labranza *chamar* a fines del siglo XVIII; posiblemente en la década de 1770, en Girod, en el noreste del distrito de Raipur. Los *chamar* constituían un porcentaje significativo —un poco menos que la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo intocable trabajaban su propia tierra o eran aparceros y mozos de labranza; pero la asociación ritual de la comunidad con pieles, cueros y carroña significaba que colectivamente tenían el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada. Las estrechas relaciones entre las jerarquías divinas, so-

ciales y rituales colocaban a los chamar en los márgenes del orden de casta y los excluían de los templos hindúes. Se cree que Ghasidas arrojó los ídolos de dioses y diosas del panteón hindú a una pila de basura. El rechazo a estas deidades, a la autoridad de los brahmanes especialistas en lo sagrado, a los templos y al *puja* (culto) hindú que se practicaba en ellos estuvo acompañado del llamado a la creencia en un solo dios amorfo, Satnam (el nombre verdadero). A la nueva secta se le denominó *satnampanth* (el camino, la senda de Satnam), y a sus miembros, satnamis.

Entre los chamar y algunos cientos de miembros de otras castas dentro del *satnampanth* no tenía que haber distinciones de casta. Los satnamis debían abstenerse de la carne, del licor, del tabaco y de ciertas verduras —tomates, chiles, berenjenas— y de legumbres rojas. Se les prohibía usar vacas, en contraposición a los bueyes, en cualquiera de sus actividades agrícolas, así como arar la tierra después de la comida de mediodía. Con Ghasidas se inició una *parampar* (tradición) de gurús hereditarios. Para mediados del siglo XIX, los satnamis habían creado una jerarquía organizativa y desarrollado una serie de mitos, rituales y prácticas que en general estaban vinculados con los gurús y que desafiaban el sentido del poder del ritual, la dominación de las castas altas y la autoridad colonial en la región. Durante los siguientes cien años los satnamis enfrentaron transformaciones en la estructura social agraria y encararon las relaciones cambiantes de poder en la región: intentaron regular de diversas maneras a la comunidad, diferenciada internamente, y recurrieron a símbolos de autoridad a fin de cuestionar e impugnar la subordinación de dicha comunidad. Ésta, que ha combinado aspectos de casta y secta, continúa teniendo presencia significativa en Chhattisgarh.

Sobra decir que en estos diversos procesos está involucrada la presencia de género. No obstante, refractar tales procesos a través de las lentes de género es tarea difícil para un simple ensayo. De este modo, lo que ofrezco en este trabajo son reflexiones que examinan cuestiones relativas a la comunidad y al parentesco, al ritual y al mito, a la sexualidad y a la reforma a través de los filtros de género. Esto significa, como ya he mencionado, que en lugar de aislar el género, deseo utilizar este

concepto-entidad como un punto de vista destacado, con el objeto de estudiar nuevamente una comunidad subalterna y sus historias.

Ritual y fronteras sexuales

En los primeros años del siglo XX, el *tahsildar* (funcionario indio del gobierno británico) Durga Prasad Pandey describió lo que él pensaba que era el rito satnami de iniciación.

Una persona era iniciada como miembro pleno del *satnampanth* mediante una ceremonia denominada *satlock* [mundo de la verdad]. El *satlock* se celebraba dentro de los primeros tres años del matrimonio de un satnami o después del nacimiento de su primer hijo varón. Se consideraba que era el rito iniciático de un satnami, de modo que antes de su realización, ni él ni su mujer eran miembros propiamente dichos de la secta. Cuando se consideraba que la ocasión era adecuada, un comité de hombres de la aldea proponía la realización de la ceremonia al novio; los miembros más viejos de su familia también ejercían cierta influencia sobre él debido a la creencia de que si ellos morían antes de la celebración, sus espíritus incorpóreos continuarían llevando una existencia triste en las cercanías de la escena de su morada mortal; pero después de dicha ceremonia, ascenderían directamente al cielo. Cuando se iba a celebrar el rito, se ofrecía una fiesta, en la cual los habitantes de la aldea se sentaban en torno a una lámpara encendida colocada en una vasija con agua que se encontraba en el centro de un *chanka* sagrado, o cuadrado formado por líneas de harina de trigo. Desde el atardecer hasta la medianoche, los asistentes cantaban y danzaban. En el ínterin, la esposa recién casada yacía sola en una habitación de la casa. A la medianoche su esposo iba a ella y le preguntaba a quién veneraría como su Gurú o preceptor. Ella nombraba a un hombre, y el esposo salía y hacía una reverencia ante tal hombre, quien, a continuación, entraba en la habitación donde se encontraba la mujer y yacía con ella. El proceso se repetía y la mujer nombraba a diferentes hombres hasta que quedaba exhausta. Algunas veces, si el sacerdote principal de la secta se encontraba presente, éste era el que designaba a los hombres favorecidos, a quienes se les conocía como Gurúes. A la mañana siguiente, la pareja se sentaba unida en un patio y el sacerdote principal, o su representante, ataba un *kanthi*, o collar de cuentas de madera, alrededor de sus cuellos, al tiempo que repetía un texto iniciático:

Bhaji churrai bhanta churrai
Gonli karai chhaunka

Lal Bhaji ke churrawate
 Gaon la Marai chauka
 Sahib ke Satnam; Thauka.

(Hemos renunciado a comer verduras con hojas, no comemos berenjenas. Comemos cebollas con deleite. Después de renunciar al *lal bhaji* (una clase de verdura con hojas), se ha colocado el *chauka* en la aldea. El nombre verdadero es el de Satnam; así está bien.)¹⁵

Al parecer el relato de Durga Prasad Pandey unió y combinó dos rituales distintos de los satnamis: el rito satnami de iniciación y el *jhanjeri chauka* o *satlok* (mundo de la verdad-*sat[nam]*). El rito satnami de iniciación hacía hincapié en la cercanía, la naturaleza unida, de la comunidad. Se llevaba a cabo en el momento del matrimonio o un tiempo después; el cual, de hecho, lo determinaban los ancianos y los miembros del *panchayat* (consejo deliberatorio) satnami de la aldea. Toda la población satnami tomaba parte en el rito. El acto final de incorporación del rito lo ejecutaba el gurú *kanphunkia* (el que se dirige al oído), quien ataba el *kanthis* alrededor de los cuellos de la pareja casada y susurraba un *mantra* (encantamiento) en sus oídos. Es evidente que el rito satnami de iniciación no comprendía la cohabitación de una mujer recién casada con varios hombres de la comunidad.

El *jhanjeri chauka* —al parecer también conocido como *satlok*— era muy diferente al rito satnami de iniciación.

El *jhanjeri chauka* se celebraba cuando una mujer no había procreado hijos después de varios años de matrimonio. No se ha practicado al menos durante sesenta años. Los satnamis no fueron los primeros en realizarlo. Inicialmente el rajá Dashrath lo ejecutó en el tiempo del *Ramayana* cuando no había tenido hijo varón. Ram, Lakshman y Bharat fueron el resultado del *jhanjeri chauka*, engendrados por el sabio Vashisht. Posteriormente se celebró antes de los tiempos del *Mahabharata*. ¿Qué otra cosa explicaría la existencia de cien hermanos Kauravas? Kunti [la madre de los cinco hermanos Pandavas también] mandó que se le hiciera un *jhanjeri chauka*. [Por tanto] este rito es de larga data. Entre los satnamis lo realizaba un *jhanjeri potne wala guru* [gurú que realiza el *jhanjeri chauka*]. Dicho gurú era diferente al *kan phunkene wala guru* [el que se dirige al oído]. No tenía relación alguna con el gurú de Bhandar. Se le invitaba cuando una persona no tenía hijos.

¹⁵ C. P. *Ethnographic Survey*, Nagpur, 1936, pp. 52-53.

Los hombres se reunían. Los afines y los hombres de la aldea. El gurú realizaba un *puja*. Las mujeres se sentaban desnudas con el pelo suelto y con el aspecto de una *devi* [diosa]. El *chauka* infundía temor. Después del *puja*, el gurú era el primero que se dirigía a la mujer. Tenía relaciones sexuales con ella. El gurú decidía qué otros hombres deberían participar. Únicamente los hombres de suficiente valor podían acercarse a continuación a la mujer y, uno tras otro, tener relaciones sexuales con ella. [Respecto a una pregunta que formulé acerca de si solamente los miembros de la familia se acercaban a la mujer.] Podía ser cualquiera elegido por el gurú. La mujer había sido estéril hasta ahora, por lo que no había razón para que únicamente fueran miembros de la familia. Siete u ocho hombres montaban a la mujer, algunas veces sólo dos o tres tenían éxito. Se requería gran valor para hacer frente a una mujer desnuda con el pelo suelto, semejante a una *devi*, que infundía temor. Si un hombre fracasaba en su intento, la *devi* lo hechizaba. Muchos hombres iban con los ojos cerrados, “desfallecientes” por dentro, y retrocedían en lugar de montar a la mujer. Solamente los hombres que eran especiales podían realizar la tarea.¹⁶

Todo esto plantea importantes preguntas acerca del ordenamiento del género dentro del satnampanth.¹⁷ Mis investigaciones —por necesidad medidas y cautelosas— revelaron que los satnamis de hecho tenían otro ritual, la *sukh dekhna* (representación de la felicidad), en el cual los agnados cercanos a un hombre tenían relaciones sexuales con su mujer. No sabemos si la *sukh dekhna* constituía un paso intermedio realizado antes de que tuviera lugar el *jhanjeri chauka*, aunque la afirmación de que “la mujer había sido estéril hasta ahora, por lo que no había razón para que únicamente fueran miembros de la familia” refuerza tal conjetura. Resulta significativo que la “siembra de la semilla” en una mujer “estéril” requería de la energía y de la participación de los hombres satnamis más allá de los parientes agnados inmediatos. El ritual invertía el énfasis patrilineal dominante, que consideraba a la mujer estéril como la causa de la ausencia de hijos, al destacar implícitamente la responsabili-

¹⁶ Testimonio oral de Bhagwan, Vishapur, 11 de enero de 1990.

¹⁷ Con un poco de imaginación, podemos apreciar posibles vínculos entre el *jhanjeri chauka* y las prácticas tántricas y poliándricas. Sin embargo, por la escasez de evidencias, es muy difícil establecer los orígenes y el desarrollo del ritual. En vez de elaborar una historia especulativa, basándome en los documentos disponibles, me centro en las cuestiones de significado y poder relacionadas con el género dentro del *jhanjeri chauka*.

dad del hombre en la infertilidad de la mujer.¹⁸ En el *jhanjeri chauka*, el hecho de que los hombres satnamis “compartieran” a una mujer ofrecía un remedio para la infertilidad; al mismo tiempo el cuerpo de la mujer posiblemente se convertía en un lugar para el reforzamiento de la solidaridad y la hermandad de los hombres que integraban el *satnampanth*.

No obstante, vale la pena preguntarse si realmente la mujer era solamente el instrumento pasivo del deseo masculino; un sujeto desventurado de una violación colectiva. El relato de Durga Prasad Pandey afirma que las mujeres escogían a los hombres durante la ceremonia. En forma similar, cuando planteé la pregunta relativa al papel de la mujer al elegir a los hombres que tendrían relaciones sexuales con ella, recibí una respuesta defensiva: “Una *devi* podía pedir cualquier cosa”. Esto tal vez implicaba el reconocimiento del poder de las mujeres para mantener la unidad del grupo. Quedan por contestar una serie de preguntas. ¿El ritual constituía una celebración momentánea (pero no por ello menos significativa) de sexualidad femenina? ¿El significado de la capacidad de acción de las mujeres desde el punto de vista de su sexualidad era de doble filo? ¿La realización del ritual —con su concomitante liminalidad— era un proyecto masculino para negociar la sexualidad y el poder de las mujeres? ¿La maternidad —y no simplemente el estado de mujer casada— despojaba a una mujer de su amenazante sexualidad?

Posiblemente, aparte de plantear estas preguntas, podamos avanzar muy poco en su resolución. Es importante recordar que las castas altas de Chhattisgarh —entre ellas, tal vez el brahmán *tabsildar* Durga Prasad Pandey— han utilizado al *jhanjeri chauka*, al *satlok* y la *sukh dekhna* como ejemplos del libertinaje sexual de la gente “impura” y “nefasta” con el fin de desacreditar y marginalizar a los satnamis. Dichas maniobras han servido para alimentar las fantasías voyeuristas y los deseos de los hombres de las castas superiores. De hecho, el tema surgió con gran frecuencia en los testimonios de los hombres de casta alta

¹⁸ Sobre la esterilidad y las metáforas del “campo” y la “semilla”, véase Leela Dube, “Seed and Earth: The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relations of Production”, en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (comp.), *Visibility and Power on Women in Society in Development*, Delhi, 1986, pp. xi-xliv, 22-53.

durante mis visitas a la zona. En las palabras de un doctor brahmán: “Las mujeres satnamis tienen un olor ‘natural’, muy ‘impuro’ pero excitante, que lo obliga a uno a mirar sus firmes cuerpos”.

Como consecuencia de estos conceptos, los satnamis defienten el *jhanjeri chauka* y contrarrestan las aseveraciones de las castas altas mediante una recreación innovadora del *Ramayana* y el *Mahabharata*. En el *Ramayana* el rajá Dashrath tenía dificultades para engendrar hijos. El sabio Vashishta aconsejó a Dashrath que llevara a cabo un sacrificio destinado al nacimiento de hijos varones. Del fuego del sacrificio surgió una figura oscura que portaba una vasija con *payasam* (dulce elaborado hirviendo arroz en leche). El rajá dividió el *payasam* entre sus tres esposas, dando dos mitades a Kaushalya y a Kaikeyi, quienes a su vez compartieron sus porciones con Sumitra. (En algunos relatos populares de esta historia se sustituye el *payasam* por una fruta que también se divide en el mismo orden y proporciones entre las tres esposas de Dashrath.) Esta beneficiosa sustancia obró maravillas: Kaushalya engendró a Rama; Kaikeyi, a Bharata, y Sumitra, a Lakshmana y a Shatrughana. El relato satnami se apropió de la eficacia del agente externo en el nacimiento de los hijos varones de Dashrath: el *payasam* o la fruta se convirtió en “semilla” o semen (incidentalmente, en su textura, consistencia y apariencia, el *payasam* se asemeja al semen, y la fruta, desde luego, nace de la semilla), y Vashishta se convirtió en el principal protagonista que procreó a los cuatro hijos varones del rajá.

¿Que hay respecto al *Mahabharata*? En la épica, diferentes personajes divinos engendraron a los cinco hermanos Pandavas mediante la unión con Kunti y Madri, las dos esposas del desventurado rey Pandu que no podía copular: la paternidad de Yudhishtira, Bhima y Arjun, los hijos varones de Kunti, se le atribuye a Yama (el dios de la muerte), a Vayu (el dios del viento) y a Indra (el rey de los dioses), respectivamente; Nakul y Sahdeva, los hermanos menores, fueron engendrados por Madri y Ashwini Kumar. Los cien hermanos Kauravas fueron la progenie del rey ciego Dhritarashtra. En este caso, el testimonio oral satnami reelaboró los encuentros de Kunti con los seres cósmicos y cuestionó implícitamente la posibilidad de

que un solo hombre ciego hubiera tenido cien hijos al convertir el nacimiento de los Pandavas y los Kauravas en casos del *jhanjeri chauka*.¹⁹

Al mismo tiempo, estas maniobras retóricas que sitúan el ritual en el centro de los textos y las tradiciones sagradas del hinduismo solamente constituyen parte de una imagen más amplia. La ofensiva de las castas altas también implica que existen límites bien definidos dentro de los cuales el grupo está dispuesto a discutir el *jhanjeri chauka*. Una cosa es explicar los hechos tal como son y aclarar las dudas legítimas, y otra totalmente diferente condescender ante la curiosidad, al parecer inevitablemente lasciva, de las personas ajenas al grupo. Los recuerdos están vivos —aunque se afirmaba que el ritual no se había practicado durante sesenta años, se aseveraba que un *jhanjeri potne wala guru* aún vivía en algún lugar cerca de Mungeli— y abundan los abusos de las castas altas. No estoy seguro de qué respuesta podría haber dado a un satnami que me preguntó: “¿Por qué le interesa tanto [el *jhanjeri chauka*]? ¿Usted [un brahmán] también quiere bilipendiarnos?”

Explotación sexual

En casi todos los ámbitos a las mujeres satnamis les fue difícil enfrentarse a los hombres de casta alta. El rango bajo y la supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis se convirtieron en instrumentos para su explotación sexual. Para los hombres de casta alta, los límites de la *chhua* (contaminación por contacto) fueron establecidos por sus relaciones con las mujeres satnamis. La explotación sexual comenzaba con la llegada de la adolescencia. Los hombres ricos de la casta superior no dejaban escapar

¹⁹ Posiblemente también ayuda el hecho de que el *Mahabharata* “nos ofrece, en tres generaciones, imágenes positivas de mujeres que han tenido varios esposos; la primera generación (Ambika, Ambalika y Vyasa) mediante *niyoga* (práctica que permite que una viuda tenga relaciones con el hermano de su esposo fallecido a fin de tener hijos); la segunda (Kunti, Madri y los cinco dioses), mediante una *seudoniyoga*, y la tercera (Draupadi y los cinco Pandavas), simplemente mediante la poliandria”. Wendy Doniger, “Begetting on Margin: Adultery and Surrogate Pseudomariage in Hinduism”, en Lindsey Harlan y Paul Courtright (comp.), *From the Margins of Hindu Marriage...*, op. cit., p. 176.

ninguna oportunidad. La ira brota cuando una mujer satnami expone la hipocresía y la doble moral de los “buitres” de casta alta. A continuación reproduzco la voz irónica y elocuente de Mogra, una mujer satnami vieja que creció durante la *Gaonthia Zamana* (la Edad de los Terratenientes).

Se les prestaba especial atención a las jóvenes. A menudo los muchachos se exhibían. Algunos *lo* mostraban; otros querían que lo tocáramos y lo tomáramos en las manos. Esto sucedía en casas que estaban solas, en los campos y en las zonas de matorrales. Las jóvenes núbiles de quince o dieciséis años eran muy buscadas. A menudo teníamos que salir a juntar excremento de vaca y leña. Salíamos en grupos de tres o cuatro. Pero nos teníamos que separar en diferentes direcciones para buscar excremento y leña. Los jóvenes de nuestra comunidad también se interesaban [en las muchachas]; pero los que pertenecían a familias ricas de casta alta eran agresivos y desvergonzados. No tenía caso gritar para pedir ayuda. A menudo nadie venía. Nuestros mayores también estaban indefensos. Algunas veces había disputas. Todo el mundo aconsejaba quedarse callado.

Después de todo, no tenía ningún caso gritar por la pérdida de nuestra *laj* [modestia]. Sucesos como éstos no eran raros. Si vives en el agua, no te puedes enemistar con el cocodrilo.

Cuando nuestros padres-mayores se endeudaban, tenían que trabajar como labriegos. O bien, se les empleaba como *saonjias* [trabajadores agrícolas] con un contrato anual. Trabajaban en los campos o trillando granos. El resto de la familia tenía que ayudar en el hogar y en los campos. Las jóvenes tenían que llevar comida a los padres y a los parientes. Siendo intocables, no podíamos entrar en las casas de las castas limpias, pero siempre se abusaba de las mujeres y las jóvenes. El juego se practicaba de diversas maneras: palabras dulces y la fuerza. Pero no teníamos escapatoria. Teníamos que aceptar nuestro destino.

Las mujeres eran especialmente vulnerables cuando los hombres se iban a realizar *beggar* [trabajo forzado]. Cuando esto se sabía, provocaba cierta agitación. Pero eso era todo. Todo esto sucedía constantemente. Algunos funcionarios exigían mujeres, especialmente jóvenes. Si los padres o los mayores se encontraban ausentes, se llegaba a utilizar la fuerza. Para evitar problemas y golpizas algunas personas enviaban a sus hermanas, hijas y nueras sin protestar excesivamente. A algunas mujeres se les seducía con regalos y dinero, aunque la prostitución abierta era reducida. No todos los hombres eran buitres. Algunos eran cariñosos y considerados. Pero muchos satisfacían su lascivia y posteriormente ni siquiera mostraban agradecimiento.

Las cosas están cambiando ahora, aunque no mucho. Los lobos siempre serán lobos; los buitres siempre serán buitres. Podemos enojarnos, podemos oponernos; pero después de que el hecho está consumado no puede anularse. Tenemos que vivir con ellos. No podemos pro-

testar demasiado. Nuestros cuerpos están hechos de huesos y carne, no de plata y oro.²⁰

Pero no solamente los hombres de casta alta pretendían los cuerpos de las mujeres satnamis. A los miembros de la jerarquía organizativa del *satnampanth* también se les criticó duramente por la explotación sexual de las mujeres del grupo en un proyecto destinado a reformar la comunidad satnami.²¹ Este abuso por los miembros de rango alto del grupo tampoco era simplemente producto de la imaginación de los benefactores de los satnamis de casta alta. Mogra, durante una segunda reunión con el antropólogo S. C. Dube, había afirmado: “los funcionarios religiosos [como los] *mahants* (funcionarios satnamis de alto rango) y sus hombres siempre necesitaban mujeres. Por temor a sus maldiciones, había que cumplir sus demandas. Tenían licencia para hacer cualquier cosa que ellos mismos enseñaban a sus seguidores que no debían hacer”.²²

²⁰ Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985. Este testimonio fue grabado por S. C. Dube después de que Mogra lo comenzó a tratar como hermano dentro de las redes del parentesco ficticio. A mí, siendo un hombre más joven, era casi imposible que las mujeres y hombres satnamis me proporcionaran mucha información sobre el tema, e incluso después de que Leela Dube, una antropóloga mayor que había investigado sobre las mujeres gond en Chhattisgarh en la década de 1950 me acompañó al trabajo de campo durante tres semanas y trabajamos juntos, apenas pude obtener información sobre la explotación sexual de las mujeres satnamis.

²¹ Baba Ramchandra, “Meri daura Report”, 2A, SW, BRP, NMMI. Baba Ramchandra, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” (manuscrito en hindi), núm. 4, ff. 6-8, 2A, SW III, BRP, NMMI.

²² Testimonio oral de Mogra, Bhopal, junio de 1985. Uno de los dos lectores anónimos que revisaron este trabajo para la revista *Estudios de Asia y África* señaló que a pesar de que Mogra mencionaba el interés sexual de los jóvenes adolescentes hacia las adolescentes de su comunidad, yo me había concentrado en la explotación sexual de las jóvenes y las mujeres satnamis por los jóvenes y hombres de casta alta. Además, el lector consideró que este procedimiento traicionaba mi interés básico en cuestiones de clase social, lo que quería decir que no había análisis de género en mi lectura del testimonio de Mogra. Todo esto plantea cuestiones críticas. Por un lado, es esencial tener en cuenta el contraste que Mogra misma establece entre el “interés” mostrado por los jóvenes de la comunidad hacia las adolescentes satnamis y la conducta “agresiva y desvergonzada” de los jóvenes y hombres de clase alta hacia ellas. Si se ignoran los matices del testimonio de Mogra, se puede caer en una analítica interminable de eliminación y revelación que exterioriza los temas y los detalles que constituyen los mundos sociales; de hecho, el propósito de este ensayo es cuestionar tales percepciones que defienden unas ciencias sociales desinteresadas. Por otro lado, no se trata solamente de que el testimonio de Mogra y mi propia exposición analicen aspectos de la explotación sexual de las mujeres satnamis por las autoridades masculinas, especialmente por los que de-

Parentesco y matrimonio

En opinión de las castas altas de Chhattisgarh, los rituales de la *sukh dekhna* y el *jhanjeri chauka*, así como la institución del *churi* (matrimonio secundario) y la frecuencia con que los satnamis se vuelven a casar, confirman la promiscuidad de las mujeres del grupo.²³ Ahora bien, el *churi*, consistente en que una mujer casada se podía volver a casar con otro hombre si éste le daba *churis* (ajorcas), había sido una forma muy extendida de segundas nupcias, excepto entre las castas más altas (brahmanes, *rajputs* y *baniyas*) de Chhattisgarh. Mientras que el modelo general era similar, las costumbres específicas relativas al *churi* variaban en las diferentes castas. Entre los satnamis, si el *churi* tenía lugar con otro miembro del *satnampanth*, los ancianos de la casta y el *panchayat* deliberaban el asunto. Ellos fijaban cierta *behatri* (compensación por el precio de la novia), la cual tenía que pagar el nuevo esposo al esposo anterior y a la familia de este último. El nuevo esposo también tenía que ofrecer una fiesta a los satnamis (el número de participantes era decidido por los satnamis ancianos de la aldea), la cual simbolizaba la incorporación de la mujer al hogar del marido y la aceptación del matrimonio por la comunidad. El esposo anterior, a su vez, profería a los satnamis de la aldea una *marti jeeti bhat*: una declaración simbólica en la que se afirmaba que la mujer estaba muerta para él. Por último, al nuevo esposo se le podía pedir que pagara una *dand* (multa), parte de la cual se destinaba al gurú, y el resto la utilizaban los satnamis de la aldea.

En este caso no existe nada intrínsecamente ilícito acerca de la estructura de las segundas nupcias entre los satnamis si se compara con otras castas bajas o medias; sin embargo, el grupo en realidad tenía una alta incidencia de *churi* y se sabía que

tentan el poder ritual, dentro de la comunidad. También se trata de que al establecer la oposición entre las explicaciones de clase y los análisis de género, se expone la vinculación de atributos de las relaciones de género con las diversas expresiones de poder, tanto en las relaciones entre los grupos sociales como dentro de una comunidad específica. Estos modelos de vínculos se encuentran en toda la extensión del presente ensayo.

²³ Los siguientes párrafos de esta sección se basan en conversaciones con hombres y mujeres satnamis y con miembros de otras castas de Chhattisgarh en la década de 1990.

los hombres satnamis aceptaban a sus esposas con bastante facilidad si éstas regresaban después de haberse ido con otro hombre.²⁴ Una interpretación de tales prácticas como evidencia irrefutable de la moral laxa de los satnamis, reforzada por los rituales característicos centrados en la reproducción y la sexualidad en la comunidad, ha alentado las aseveraciones agresivas y las alusiones insidiosas de las castas superiores. Así, se ha difundido un estereotipo de las mujeres satnamis como ramerías descarriadas que una vez marchitas por la edad, se convierten en viejas gruñonas despreciables.

¿Cuáles eran las implicaciones de la estructura definida por el *churi* para las mujeres satnamis? El control de la sexualidad de las mujeres dentro del sistema de castas está relacionado estrechamente con el fenómeno de la conservación de las fronteras de una casta. El hecho de quebrantar la sexualidad representa simultáneamente la violación de los límites y una transgresión de las normas de casta.²⁵ Las preocupaciones sobre la casta y el mantenimiento de las fronteras no tenían el mismo efecto sobre las mujeres satnamis que sobre las mujeres de otras castas. El *satnampanth* admitía miembros de otras castas —excepto, hay que recordar, las castas que representaban impureza ritual— mediante un rito de iniciación. Si un hombre de una casta aceptable le entregaba *churis* a una mujer satnami, éste podía convertirse en miembro del *satnampanth*. El hombre tenía que aceptar la autoridad del gurú, lo cual se realizaba mediante la entrega de una ofrenda al gurú y bebiendo su *amrit* (agua en la que se habían lavado los pies del gurú). Asimismo, tenía que dar alimento a un número especificado de satnamis; se le ataba un *kanthi* alrededor del cuello y se le susurraba un

²⁴ La alta incidencia de matrimonios *churi* es reconocida por el grupo en sus propias representaciones y, asimismo, los administradores escribieron sobre esto. A principios del siglo xx, en el censo se informó que los satnamis se “distinguían por su despreocupación de la fidelidad de sus esposas, lo que justificaban diciendo: ‘Si mi vaca se va a pasear y luego regresa a casa, por qué no habría de dejarla entrar al establo de nuevo’”. *Census of India 1901*, XIII, I, p. 87. Veinte años antes, en el censo aparecía un comentario acerca de las “numerosas” mujeres satnamis que irían a prisión por bigamia si el código penal se aplicara estrictamente en Chhattisgarh. *Census of the Central Provinces 1881*, II, p. 39.

²⁵ Leela Dube, “Caste and Women”, en M. N. Srinivas (comp.), *Caste in its New Avatar* (Nueva Delhi, 1996); F. A. Marglin, *Wives of the God King. The Rituals of the Devadasis of Puri* (Delhi, 1985), pp. 46-64.

mantra al oído a fin de que fuera iniciado e incorporado en el *satnampath*. No obstante, no debemos dar demasiada importancia a esta práctica como si fuese un hecho generalizado: una alternativa más sencilla para los hombres de casta alta consistía en tener relaciones sexuales con las mujeres satnamis y posteriormente abandonarlas si existía conflicto de casta; además, el parentesco satnami formaba parte de un sistema patrilineal y patrivirilocal más amplio, con diversas características regionales; pertenecía a una matriz de restricciones y concesiones.

La ideología y la práctica del parentesco satnami, y el medio más extenso en el cual estaba arraigado, valoraban el trabajo de las mujeres. La institución del precio de la novia —y su compensación cuando tenían lugar matrimonios subsecuentes— constituía el reconocimiento de la futura contribución de las mujeres a la economía familiar. Además, en el caso del *churi*, una mujer tenía que declarar que venía “voluntariamente a vivir y a ganar dinero” en la nueva casa a fin de que fuera incorporada a la unidad doméstica (y al *satnampanth* si pertenecía a otra casta).

Maya Unnithan-Kumar ha argumentado que la ideología del precio de la novia no valora el trabajo de las esposas porque las considera dependientes de los hombres. Entre los girasia de Rajasthan, por ejemplo, el precio de la novia se considera como una compensación al dinero que un padre ha gastado en su hija, y no un pago por la pérdida del trabajo de ésta.²⁶ Ésta es toda la evidencia que Unnithan-Kumar aduce para su argumento, el cual es muy inadecuado, dado que no dice nada concreto acerca de la manera en que los hombres y las mujeres girasia (los que entregan a las mujeres y los que las toman) realmente interpretan la contribución del trabajo de las mujeres a sus hogares afines; de hecho, resulta curioso que Unnithan-Kumar presente la cuestión desde el punto de vista de las contribuciones continuas de trabajo —e implícitamente de por vida— dentro del hogar natal, mientras que el parentesco patrilineal, donde el acento normativo se encuentra en el deseo de

²⁶ Maya Unnithan-Kumar, “Gener and ‘Tribal’ Identity in Western India”, *Economic and Political Weekly*, (1991), p. (ws.) 37. Para un argumento que sostiene que el precio de la novia aumenta el poder de negociación de la esposa, véase Pauline Kolenda, *Regional Differences in Family Structure in India*, Jaipur, 1987, pp. 108-111.

que las hijas se casen a una tierna edad y se muden al hogar del esposo, lo aborda de acuerdo con principios más amplios de la residencia patrilocal. En segundo lugar, en los principios formales del parentesco patrilineal en términos generales se designa a las esposas como “dependientes de los hombres”; pero esto no invalida inherentemente la posibilidad de que se otorgue, de diversas maneras, valor e importancia a su trabajo. Para los satnamis, por ejemplo, es claro que la ideología y la práctica del precio de la novia estaban relacionadas con la importancia del trabajo de una mujer en el hogar del esposo.

También es significativo tener presente que en situaciones particulares, en los matrimonios secundarios se han establecido lazos y restricciones mayores sobre las mujeres, aspecto destacado por Unnithan-Kumar para el caso de los girasia de Rajasthan.²⁷ Sin embargo, la debilidad de este argumento, una vez más, se deriva del enfoque casi exclusivo en aspectos del “control” ejercido sobre las mujeres, de lo cual puede argüirse que sólo representa una faceta de un fenómeno más amplio. Además, al parecer existen algunas diferencias importantes entre los girasia y los satnamis en lo referente a los matrimonios secundarios: entre los girasia, los parientes natales de la mujer regresan el precio de la novia. Estos últimos, junto con el conjunto de *jaths*, parientes patrilineales exógamos, “varones”, ejercen el “control” en lo que se refiere a la elección de la mujer de un nuevo marido, y además del precio inicial de la novia, la nueva pareja tiene que erogar un pago suplementario y superior a éste. En mi exposición queda claro que todos estos aspectos están ausentes en la práctica del *churi* entre los satnamis. Así, aunque estoy de acuerdo con el argumento más general de Unnithan-Kumar de que las mujeres no se libran de las desigualdades estructurales del patrilineaje bajo los arreglos del precio de la novia y de los matrimonios secundarios, me parece que al limitarse a esto, se elude temerosamente la tarea necesaria de investigar las numerosas variaciones existentes en la relación entre el patrilineaje y el género.

Al mismo tiempo, si se mantiene el énfasis en estos aspectos, resulta igualmente importante reconocer que las estructu-

²⁷ Unnithan-Kumar, “Gender and ‘Tribal’ Identity...”, *op. cit.*, p. 38.

ras más amplias del parentesco patrilineal y patrilocal significaban también que a las hijas, a las hermanas y a las esposas satnamis se les negaba la seguridad del patrimonio, derechos claros dentro del hogar natal y derechos sólidos en el grupo de afines.²⁸ Por tanto, dentro de estos límites era donde el *churi* podía proporcionar a las mujeres satnamis cierto grado de autonomía y de margen para negociar los principios del parentesco que se habían establecido contra ellas. En este ámbito se daban las luchas de las mujeres satnamis —así como de la de mujeres de otras castas bajas y medias— por conducir sus matrimonios, su maternidad y a sus hombres.²⁹ Tales consideraciones nos traen a la mente la necesidad de prestar atención a las variaciones, a los matices y a las diferencias en las relaciones multifacéticas entre los dominios analíticos del patrilinaje y el género.³⁰

Debo confesar que tras esta exposición es difícil sacar conclusiones claras acerca del ordenamiento del género dentro del *satnampanth*. De hecho, algunas de las consideraciones planteadas hasta ahora resultarán más claras al final del ensayo, en las observaciones finales, que también se referirán a aspectos que se tratarán más adelante. Al mismo tiempo, es necesario exponer ahora algunos comentarios tentativos. El parentesco entre los satnamis valoraba el trabajo de las mujeres, pero excluía a éstas de los arreglos formales relativos a la devolución de la propiedad patrilineal y de derechos sólidos en el grupo de parientes afines. Las prácticas flexibles del matrimonio que se

²⁸ Los detalles de la transferencia de la propiedad entre los satnamis se exponen en K. C. Dubey, *Kosa: A Village Survey*, Bhopal, 1967, pp. 41-42.

²⁹ Esto no intenta sugerir que las mujeres de esas castas que no practican matrimonios secundarios, segundas nupcias de viudas y levirato sean víctimas pasivas e inertes del patrilinaje. Simplemente argumento que el *churi* entre los satnamis imparte un carácter específico y una cualidad distintiva a las formas de maniobrar y a la configuración de la autonomía relativa de las mujeres del grupo dentro de las estructuras patrilineales más amplias.

³⁰ Debido a la falta de espacio, he dejado fuera otros documentos que sustentan mis argumentos relativos a los matrimonios secundarios, a los modelos de parentesco y a los espacios de las mujeres entre los satnamis. Éstos pueden encontrarse, por ejemplo, en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1990*, Albany, Nueva York, 1998, especialmente en las pp. 110-113; y en Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, 2004, capítulos 1 a 3.

centraban en el *churi* conferían a las mujeres satnamis cierto margen para negociar —y en ocasiones subvertir— los principios del parentesco patrilineal y patrilocal. Los hombres de casta alta —poseedores de tierra y poder— convirtieron esta supuesta promiscuidad de las mujeres satnamis en instrumento de su explotación sexual. Tanto las evidencias históricas como los testimonios orales contemporáneos indican que los miembros de la jerarquía organizativa satnami también se valían de sus privilegios para acceder a las mujeres del grupo. El *jhanjeri chauka*, que provocó el gran desdén de las castas superiores, con su presunción de rectitud, indica que las mujeres no fueron simplemente víctimas inertes de los procesos destinados a reforzar los límites masculinos. Pero el ritual también plantea problemas de interpretación aparentemente insolubles. Dichas complejidades se ven acrecentadas por los mitos satnamis, en los cuales la sexualidad le otorgaba a las mujeres poder y la capacidad de utilizar ardides para su beneficio, y su deseo desencadenaba divisiones, disputas y desorden. En general, los mitos satnamis representaban una “historia heroica”, pero trastornos relacionados con el género pusieron fin a esto.³¹ A continuación me ocupo de tales mitos.

Asuntos del matrimonio

En sus mitos, se representa a los satnamis como un *vansh*, linaje.³² La metáfora impulsa y es impulsada por la naturaleza de las relaciones entre los gurúes y los satnamis ordinarios. En este caso, los miembros del *satnampanth* que estaban relacionados con la jerarquía organizativa de la comunidad, especialmente funcionarios como los *mabants* y los *bhandaris* (funcionarios religiosos de la aldea), que ocupaban un lugar determinante en los rituales del ciclo de vida satnami, también desempeñaban

³¹ Tomé el concepto de “historia heroica” de Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, 1985. Véase también Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981.

³² Para una exposición de la naturaleza de los mitos satnamis y su codificación en un texto manuscrito llamado *Guru ghasidas Ji Ki Vanshavali* (de ahora en adelante *Vanshavali*), véase S. C. Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*

un papel importante en las etapas críticas del ciclo de vida de la familia del gurú. A fin de comprender el cometido de esta metáfora referente al parentesco, me centraré en el matrimonio. Al mismo tiempo, es preciso mencionar algo sobre mis lecturas de los mitos satnamis. Siguiendo la misma línea que en el resto del ensayo, mi pretensión al exponer el parentesco en relación con el mito no sólo es la de situar tales consideraciones dentro de matrices más amplias que subrayan la importancia del género, sino la de entretrejer la interpretación y la narración. Esto significa que la elaboración de la teoría forma parte de la narración de relatos.

En lo referente al matrimonio, los miembros de la jerarquía organizativa del *satnampanth* desempeñaban el papel de casamenteros de la familia del gurú. Cuando Ghasidas consideró que ya era tiempo de que su segundo hijo, Balakdas, se casara y, a su vez, Balakdas deseaba una novia para su hermano Agardas y un novio para su hermana Agroti, los gurúes transmitieron estos deseos a los *mahants* y a los *bhandaris* del *satnampanth*. Los miembros de la jerarquía organizativa deliberaron, buscaron y ofrecieron los jóvenes adecuados. Un matrimonio en la familia del gurú consolidaba las alianzas. En los mitos, al igual que en la práctica, los matrimonios invariablemente se realizaban en la familia de los *malguzars* (personas a cargo de los *malguzaris*, o sistemas de tenencia de la tierra) satnamis, quienes también eran figuras importantes en el *satnampanth*. Además, la magnitud y la grandiosidad de las bodas constituían un espectáculo, lo cual mostraba la autoridad de los gurúes satnamis. Al mismo tiempo, el espectáculo se consideraba como una *jati rivvaz* (una costumbre de casta), en la cual, de acuerdo con los mitos, participaban todos los satnamis. Era propiedad común del *satnampanth*.³³

Los asuntos relativos al matrimonio de los gurúes de hecho estaban estrechamente vinculados a las normas y a los deseos de la comunidad. Balakdas, por consejo de los *mahants* y de otros satnamis, decidió construir un *mahal* (castillo). Chetari, miembro de la casta *chitrakar* (artista), realizó la decoración y la pintura. Este personaje tenía una hija llamada Radha, que

³³ *Vanshavali*, ff. 13-14, 21-2, SW, BRP, NMML.

era aficionada al arte del canto. Un día Balakdas fue a ver el trabajo que se le hacía a la construcción. Radha se encontraba en el lugar y se enamoró de Balakdas. Cuando éste se disponía a regresar, Radha lo tomó de la mano. Balakdas, que ya la había oído cantar, no rechazó esta invitación. Hicieron el amor y la joven quedó embarazada. Después de cinco meses, cuando los padres de Radha, que era soltera, se dieron cuenta de su preñez, le pidieron que les dijera la verdad sobre el padre de su hijo, a lo cual contestó que era Balakdas. Los integrantes de la casta se reunieron en Bhandar durante una *puranmasi* (noche de luna llena). Un *panchayat* determinó que el gurú, al haber preñado a una joven de otra casta, había cometido un grave pecado. El gurú, de acuerdo con el *panchayat*, ya no podría ofrecer *amrit*. Cuando Balakdas se enteró, llamó a las personas presentes y les pidió que dejaran de rumorar secretamente y que revelaran claramente lo que les molestaba. El *mahant* de Nawalpur tomó la iniciativa y dijo: “Se dice que la hija del *chitrakar* espera un hijo tuyo. El gurú debe engendrar un *nam* [nombre-hijo varón] mediante un acto con una joven de su propia *jati* [casta]. Tú has manchado a Satnam al cometer esta acción con [una persona de] otra casta. ¿Cómo podemos aceptar el *amrit* que proviene de ti?” Balakdas se rió y respondió que él resolvería el problema, tras lo cual expresó:

Quando asumí la encarnación de Ram, mi padre me envió al bosque con mi hermano y esposa. Allí me sentí atraído por un demonio femenino cuyo nombre era Surpanakha. Le dije que los dos no podíamos estar juntos en esta era. Yo fui Krishna en la era anterior y Surpanakha nació como Kubri. Me pidió un favor. Quería un hijo. Le respondí que en la siguiente era ella nacería como Radha, y entonces los dos estaríamos juntos. Por nuestra vida anterior, hemos estado juntos. Esto explica la encarnación en su vientre.

Los satnamis reunidos en Bhandar expresaron a Balakdas que no creían su relato sobre su vida anterior. Únicamente si Balakdas se casaba con la joven frente a todos los presentes, ellos sabrían la verdad y le creerían. Llamaron al *chitrakar* y se le pidió que se uniera al *vansh* (linaje), a la *jati* (casta) satnamí. Sin embargo, él no quería dañar su casta. Pero cuando se le preguntó a Radha sobre su deseo, ésta contestó: “Ya pertenez-

co a la casta de ustedes, cásenme rápidamente”. El padre de la joven quedó satisfecho con el pago de la novia, y Balakdas se casó con Radha. Se llevó al gurú a la casa en Bhandar, y después del culto del gurú, los satnamis tomaron *amrit* de Balakdas.³⁴

El *satnampanth*, el *vansh*, constituía un poderoso instrumento de sanción y censura en lo referente al matrimonio de los gurús. La ingeniosa explicación de Balakdas, una composición innovadora con elementos de las tradiciones míticas preexistentes (procedentes del *Ramayana*, del *Mahabharata* y de la leyenda de Krishna), no bastó. La decisión del *panchayat* de la casta, que se había reunido en una fecha sagrada (*puranmasi*), fue definitiva. Balakdas tuvo que acceder a los deseos de su *vansh*: casarse con Radha y entregarle *churis*. Radha fue incorporada al *satnampanth* y Balakdas mantuvo su categoría mítica.

Sexualidad y deseo

Agardas, el hijo menor de Ghasidas sucedió a Balakdas. El primer acto del nuevo gurú fue el ofrecimiento de una fiesta con el fin de realizar los ritos fúnebres de su hermano mayor y de acumular mérito.

Llegaron satnamis procedentes de todos los rumbos. Se practicó un gran sacrificio. Se preparó una fiesta ritual de siete *maunds*³⁵ de arroz y lentejas, junto con cien *maunds* de dulces. Se hicieron muchas clases de alimentos con grandes fanfarrias y con acompañamiento de una concha e instrumentos musicales. Se distribuyó la comida. Las *matas* (esposas de los gurús) rindieron culto al gurú.³⁶

Este complejo de rituales recalca la importancia de los atributos de la dignidad real en la constitución de la autoridad del gurú satnami. El gurú entregaba obsequios para acumular mérito y realizaba un sacrificio, que son funciones cruciales de

³⁴ *Ibid.*, ff. 23-24.

³⁵ Medida de peso variable localmente, que puede ir de 25 a 80 libras. (N. del traductor.)

³⁶ *Vansbavali*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

un rajá hindú. El *dan punya* (el ritual consistente en obsequiar regalos para acumular mérito) y el *yagya* (sacrificio) adquirirían la forma específica de una fiesta para los satnamis: miembros del grupo tomaban el lugar del brahmán, como los receptores de los beneficios y de las prestaciones hechas por Agardas, el gurú que se asemejaba a un rajá. El festín fue espectacular. Se cocinaron diversos platillos en proporciones colosales, con el acompañamiento de una concha e instrumentos musicales, para miles de satnamis que llegaban a Bhandar. Las dimensiones y la grandiosidad de los ritos funerarios de Balakdas confirmaban que su sucesor, Agardas, poseía los atributos de un rey.

Un aspecto regio y unos rituales característicos de la realeza constituían una concomitancia y una prerrogativa, un aspecto definitorio, de la figura y la posición del gurú satnami. El tema, establecido por Balakdas, fue representado por generaciones posteriores de gurús. En otra parte he mostrado que una fotografía tomada a fines del siglo XIX representaba a un gurú satnami como una mezcla de las características del rajá y el gurú. Los mitos relativos a los gurús posteriores los presentaban en forma similar, dando audiencias en casas palaciegas, viajando en elefantes, camellos y caballos seguidos de un suntuoso séquito y distribuyendo *amrit* a los miembros del *satnampanth*. Al mismo tiempo, es posible sostener que esto constituía el principal elemento de continuidad entre Balakdas y los gurús posteriores. Ghasidas y Balakdas, los protagonistas de una “historia heroica”, habían ideado el significado del *satnampanth*. Los gurús posteriores no poseyeron los atributos esenciales de estos dos grandes personajes míticos.

La muerte de Balakdas marcó un cambio en la relación entre el gurú y las mujeres dentro de la familia. En los mitos satnamis, la sexualidad de la mujer constituye la preocupación dominante, el tropo esencial, en la interpretación de la *mata*, la esposa del gurú. Las esposas, que desde la perspectiva masculina, en el parentesco patrilineal siempre eran las advenedizas, más que representar madres y hermanas, desempeñaban los papeles principales. La sexualidad otorgaba a las mujeres poder. Para un gurú, tener el control significaba someter la sexualidad de su mujer y despojarla de su poder. En donde los primeros gurús tuvieron éxito, los posteriores fracasaron.

¿Qué podemos deducir de esta descripción? En el relato las imágenes son vividas e inquietantes. Lo que nos sorprende inmediatamente, incluso cuando sólo echamos una mirada rápida a estos mitos, es la manera singular en que los bosquejos de la maternidad y la calidad de esposa, así como la cohabitación y el matrimonio, en sus inicios se encuentran sobrepuestos, están difuminados, y posteriormente se unen en forma perenne en otro lienzo.³⁷ Sobre este lienzo, las líneas que inicialmente aparecen borrosas y los tonos indistintos de estas imágenes se mezclan con la perspectiva de un cuadro completamente terminado. Nos encontramos frente a una imagen muy colorida de la sexualidad subversiva (cuando no está domeñada) de las esposas de los gurúes. En este lienzo, que contiene mitos de género y perspectivas masculinas, no hay cabida para otras pinturas, para otras historias, para otros imaginarios. Por ejemplo, ¿cuál era la relación entre el sexo y el matrimonio como formas que se sobreponían para la adquisición de poder de las *matas* de los gurúes, entre otros aspectos? Si es posible hacer tal distinción, ¿las *matas* de los gurúes buscaban sexualmente a los gurúes o deseaban la autoridad que éstos detentaban? ¿Cómo intervenían simultáneamente la calidad de esposa, la sexualidad y la maternidad y cómo se transformaban mutuamente entre sí estos aspectos? ¿Y qué puede deducirse del misterio de la hermana desaparecida en la teoría del parentesco y de los mitos satnamis, tanto en sus contextos agnáticos como afines?³⁸ Las respuestas a estas preguntas presuponen matices, detalles y texturas que se encontraban delineados sutilmente en los lienzos sobre los mitos satnamis, pero que se han borrado, quedando ahora únicamente un solo cuadro. Sin embargo, debemos plantearnos estas preguntas, ya que esto puede servir para destacar las posibilidades de otros imaginarios referentes al deseo y a la sexualidad, al papel de las *matas* y de la maternidad, de la masculinidad y de la feminidad dentro de la familia del gurú. Además, las preguntas nutren y generan imágenes, de modo que un escrutinio de las estrategias de control de los hombres hecho a través de sus propias descripciones más amplias sobre

³⁷ Véase Raheja y Gold, *Listen to the Heron's Words...*, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*

la sexualidad subversiva de las mujeres puede incluso conducirnos a algo similar a un montaje.³⁹

Para resumir: estos relatos satnamis nos presentan una serie de imágenes e ideas con extraordinarias características de género que al mismo tiempo que delinean los rasgos sobresalientes de los atributos heroicos de Ghasidas y Balakdas, definen los límites de resistencia de los mitos de la comunidad. De igual manera, estas imágenes e ideas presentan un aire de naturalidad acerca de tales mitos, ya que éstos están elaborados con un lenguaje que les imprime un cierto carácter de que no podrían haber sido de otra manera; lo que, a su vez, mitiga el alcance de la censura moral. En los intersticios de estas tendencias simultáneas es donde precisamente necesitamos localizar los significados de la sexualidad subversiva de las *matas* y su utilización como un recurso estratégico. En forma *sui generis* (subrayando, en esta expresión latina, la acepción de género utilizada en este ensayo), los primeros gurúes mantuvieron dominadas a sus mujeres, pero con Agardas la situación se trastocó y los gurúes fueron subyugados por la sexualidad de las *matas* del *satnampanth*.

Demos una mirada a la vida de altibajos de la *mata* Partappurin (quien, a lo largo del tiempo, se casó con los tres hijos de Ghasidas), vida que ilustra este modelo.

Después de su encuentro con la *devi* Danteshwari, Ghasidas regresó a Bhandar y arregló el matrimonio de su hijo mayor, Amardas, con la hija del *malguzar* de Partappur en el distrito de Bilaspur. La boda tuvo lugar en Partappur. Los novios regresaron a Bhandar. La primera noche, cuando la *mata* Partappurin fue a dormir con Amardas, lo encontró meditando en posición yóguica de loto. Partappurin se marchó diciendo que regresaría pronto. El deseo sexual de Partappurin no fue satisfecho. Una tarde, cuando Amardas yacía en la cama, Partappurin lo cogió desprevenido y en forma lasciva comenzó a sobarle los pies. Amardas resistió y mediante una iluminación yóguica, lograda gracias

³⁹ Estoy agradecido con Ann Gold por señalar que los mitos satnamis referentes a las *matas* de los gurúes pueden tener otras lecturas que revelan cuestiones de sexualidad y maternidad, de feminidad y divinidad. En realidad, este tipo de lecturas es el que pretendo, especialmente al reconocer que en las tradiciones orales satnamis la sexualidad subversiva de las esposas de los gurúes puede implicar diferentes percepciones y narraciones. Al mismo tiempo, deseo captar el tono y la textura de las descripciones del *Vanshawali* concernientes a estos mitos.

a su fuerza interna, hizo huir a su esposa. Partappurin huyó lanzando fuertes gritos. Amardas partió tras ella llevando una lanza en su mano. El gurú siguió a la *mata* aldea tras aldea. Antes de que pudiera alcanzarla, Amardas llegó a la aldea de Chattua. Allí se celebraba el *janmashtami* [el día del nacimiento del dios Krishna]. Los aldeanos rindieron culto a Amardas y lo invitaron a tomar parte en la *panthi naach* [danza del *satnampanth*]. Amardas murió en Chattua absorto en la *panthi*.

Resulta significativo que la *mata* Partappurin fuera la hija del *malguzar* de Partappur. Ya hemos mencionado que los matrimonios en la familia del gurú cimentaban “alianzas” de parentesco con familias de importantes terratenientes satnamis y con miembros clave de la jerarquía organizativa del *satnampanth*, en donde dichas alianzas generaban “capital cultural” en redes más amplias de la “economía de las prácticas” del parentesco satnami.⁴⁰ No obstante, en Chhattisgarh, al igual que en algunos otros contextos, los lazos de parentesco, particularmente con afines, son de doble filo. Los vínculos que unen constituyen, por un lado, la base de apoyo mutuo y, particularmente en el caso de las familias de los gurúes satnamis, una fuente de capital de diversos tipos y, por otro lado, dichos lazos conllevan muchos riesgos, siempre cargados de amenazas de que existan envidias, rompimientos y traiciones; esto es, son un peligro constante para las familias, los grupos y las comunidades.⁴¹ Además, si situamos estos lazos en las relaciones dominadas por la tensión de los agnados de una mujer con los parientes natales de ésta —tensión que se traduce en una ambigüedad persistente desde el punto de vista de la mujer—, en donde está en juego el control del cuerpo y de las posesiones de la novia, encontramos el escenario adecuado para una representación multicolor de enfoque masculino sobre los atributos de las *matas* de los gurúes. Con estas esposas que representaban una amenazante sexualidad subversiva, intrínsecamente relacionada con su categoría de personas peligrosas por ser ajenas a la comunidad, las dos imágenes (positiva y negativa) actúan en paralelo, reforzándose recíprocamente y definiendo

⁴⁰ Véase Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, *op. cit.*

⁴¹ En Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*, especialmente en los capítulos 2 y 3, hay una exposición de estos temas en el contexto de las disputas entre parientes en la vida de la aldea.

mutuamente un cuadro singular. Para el mantenimiento de dicho cuadro, intervienen los sistemas de exogamia de las aldeas, las tensiones que se crean con los encargados de entregar a las esposas y las percepciones (masculinas) de la sexualidad (femenina) dentro del parentesco patrilineal. Así, el nombre mismo de la *mata* Partappurin invocaba su hogar natal, ajeno. Su padre, siendo el *malguzar* de Partappur, era una especie de figura rival de los gurús dentro de las configuraciones del parentesco local. El no someter su sexualidad representaba no ponerle límites. Todo esto significaba que probablemente podía subyugar a sus esposos, los gurús satnamis.

Amardas había refrenado sus instintos sexuales y se había opuesto al deseo de Partappurin mediante el celibato y la meditación. Al mismo tiempo, el deseo sexual insatisfecho de Partappurin fue el que truncó la meditación de Amardas y lo condujo hacia su muerte en Chattua. Si la muerte de Amardas durante el *janmashtami*, mientras bailaba el *panthi naach* (ambos hechos son signos de distinción dentro del *satnampanth*), unía el acontecimiento crítico del fin de un gurú con signos que definían los linderos de la comunidad, la sexualidad de Partappurin era la que había determinado esta historia.

Balakdas, el héroe masculino, no podía ser destruido en forma similar por motivos de celibato. El controlaba por completo sus vínculos con Partappurin, con la que se casó después de la muerte de Neerabai, su primera esposa. La obediencia de Partappurin hacia Balakdas era total. Ella fue el primer miembro de la familia del gurú en hacer *janeu* (cintas sagradas) cuando Balakdas inició la distribución de éstas entre los satnamis. La *mata* estaba feliz con la decisión de Balakdas de casarse con Radha, la joven que había seducido a Balakdas, pero que después había quedado bajo su control.⁴² Pero Balakdas murió joven.

Partappurin se transformó después de la muerte de Balakdas. Ahora la afirmación de una sexualidad dominante reemplazó a la obediencia implícita, y la *mata* adquirió el aspecto de *devi* a causa del deseo.

⁴² *Vanshawali*, ff. 11,23,5, II, SW, BRP, NMML.

En el convite ofrecido en ocasión de los ritos funerarios de Balakdas, las *matas* realizaron un culto religioso. Esta actividad se prolongó hasta la medianoche. Agardas se durmió en este lugar. La *mata* [Partappurin] se engalanó y se dirigió hacia Agardas para hacer el amor. La mujer dijo a Agardas: “Ve la forma que he adquirido y en lo que me he convertido. Mírame con cuidado”. En ese momento el ser de la mujer tenía ocho brazos y parecía reunir [los atributos de] muy diferentes clases de personajes. Al ver esta forma que no pertenecía a este mundo, Agardas se preocupó. Se preguntó adónde podría escapar. Agardas empezó a suplicar a la mujer con las manos unidas. A continuación ella dijo a Agardas: “Haz *keli* [el amor], o si no te convertiré en cenizas”. A lo cual Agardas contestó: “Estoy dispuesto a hacer cualquier cosa que ordenes, pero no me mates”. La *mata* Partappurin le respondió: “Escúchame y conviérteme en tu *patrani* [la esposa más prominente; literalmente, la reina que se sienta en el regazo]”.⁴³

El tiempo y el lugar constituían el escenario adecuado para el encuentro entre la *mata* Partappurin y Agardas. Se habían llevado a cabo los ritos funerarios de Balakdas, y las *matas* habían presentado sus respetos y rendido culto al gurú fallecido. Era pasada la medianoche. Agardas se había ido a dormir al lugar de la celebración. La *mata* Partappurin atacó velozmente, a la primera oportunidad, después de que Agardas se había convertido en el nuevo poseedor del *gaddi* (puesto del gurú). Agardas fue atrapado ignorante y desprevenido. De todas formas, no tenía posibilidad alguna de eludir la situación. Partappurin, vestida para la ocasión e impulsada por su deseo por Agardas, se había transformado en una figura de otro *lok* (mundo). El gurú reconoció que no tenía escapatoria. Partappurin tenía ocho brazos y reunía características de “muy diferentes clases de personajes”. El relato hace hincapié en la sumisión total de Agardas hacia la *mata* Partappurin: suplicó ante ella con las manos unidas, aceptó satisfacer su deseo para que ella le perdonara la vida y, tan pronto como ella expresó la orden, se casó con ella, de modo que Partappurin se convirtió en su *patrani* (reina).

Desde luego, los actos legendarios de Ghasidas y Balakdas, representados en una escala grandiosa y épica, no tuvieron una secuela entre los gurúes posteriores del *satnampanth*. La transformación de la figura del gurú fue moldeada a través de la

⁴³ *Ibid.*, f. 1, 2B, III, SW, BRP, NMML.

fuerza motriz de la sexualidad de las mujeres que se habían incorporado al linaje de Ghasidas mediante el matrimonio. La sexualidad le otorgaba a Partappurin poder y, de hecho, le infundía el aspecto de una *devi*. Esta *mata* controló con facilidad a Agardas. A continuación, Partappurin logró obtener rápidamente una posición dominante dentro del *satnampanth*. De este modo, la mañana que siguió al encuentro de Agardas con la *mata* se colocó un *kalash* (pináculo) de oro sobre el “palacio” de Bhandar. Aunque el pináculo, que medía siete brazos de longitud, simbolizaba el carácter real del gurú del *satnampanth*, Partappurin fue la que desempeñó el papel principal en la ceremonia celebrada para instalar el *kalash*. Ella fue la primera de las *matas* en celebrar *puja*, y, bajo su dirección, las *matas* establecieron un nuevo rito de precedencia en la ejecución de la ceremonia, relegando a los *mahants* del *satnampanth* a una posición secundaria.

Poco después de la instalación del pináculo, Radha Chetari, la tercera esposa de Balakdas, ardía en deseos por Agardas. El asunto quedó en manos de la *mata* Partappurin. Radha dijo a Partappurin: “Un día yo también quiero hacer el amor con Agardas”. Con la autorización de Partappurin se efectuó este acto. Partappurin no sólo se hizo cargo de los asuntos de Agardas, también asumió la responsabilidad de preparar la boda del heredero al puesto del gurú. Cuando Sahebadas, el hijo de Balakdas y de Radha Chetari, iba a casarse, tanto la *mata* Partappurin como el gurú Agardas llamaron a los *satnamis* píos y les pidieron que buscaran una joven. Se les informó sobre una muchacha llamada Bahi, y Sahebas se casó con ella. A diferencia de lo que sucedía en el pasado, cuando solamente el gurú, en consulta con los *mahants* y los *sants* (santos), decidía las bodas de la familia, ahora tanto Partappurin como Agardas dirigieron la búsqueda de la novia y decidieron quién era la persona adecuada para Sahebadas.⁴⁴ Partappurin le había arrebatado la iniciativa a Agardas. Las relaciones entre el gurú y la *mata* dentro del *satnampanth* se reordenaron y se transformaron. El cambio servía de fundamento a una metamorfosis del significado de la figura del gurú. Con la muerte de Balakdas, la “historia heroica”

⁴⁴ *Ibid.*

del *satnampanth* fue sustituida por una narrativa más fragmentaria, caracterizada por tensiones y divisiones entre los gurús.

Sahebudas deseaba el *guru gaddi* y luchó por la posición de Agardas como gurú en cuanto alcanzó la mayoría de edad.

Sahebudas se fue a Bhisodi a causa de que había enfermedades en Bhandar. Allí realizó un *puja*. Se fue a dormir y tuvo un sueño. Una mujer vieja surgió de una canasta sosteniendo algo en la mano. Dijo a Sahebudas: "He venido a encontrarte, pero ahora tú tendrás que encontrarme". Él contestó: "Todavía no se ha hecho un trabajo mío". La aparición le dijo que en un tiempo de seis años su trabajo estaría realizado.⁴⁵

El sueño de Sahebudas formaba parte de un modelo recurrente de los mitos del *satnampanth*. Por ejemplo, *Satnampurush* (la encarnación de Satnam) se había aparecido en una visión a todos los *chamar*, quienes se encontraban inmersos en profundo sueño, y les había ordenado que aceptaran a Ghasidas como su gurú. En forma similar, Balakdas había usado y distribuido *janeu*, tal como se lo había indicado Ghasidas en una compleja secuencia de un sueño. Pero en el caso de Sahebudas, la naturaleza del sueño había experimentado una transformación. Ya no se trataba de *Satnampurush*, de Ghasidas o de Balakdas guiando el destino del *satnampanth* a través de un sueño. En este caso, una mujer vieja había sustituido a los personajes míticos del *satnampanth*. Sahebudas no actuaba por el bien del *satnampanth*. Su única mira era la adquisición de la posición del gurú. Como consecuencia de esto, los miembros del *satnampanth* expresaron su sorpresa ante el relato del sueño de Sahebudas y dudaron de su veracidad.

En estas circunstancias, la prosecución del *gaddi* por Sahebudas recibió la ayuda de la *mata* Partappurin. Después del episodio del sueño,

Sahebudas fue a Bhandar y preguntó a Partappurin si Agardas tenía el *gaddi*. Partappurin contestó: "Tú eres el *malik* [dueño] del *gaddi*". Al recibir esta respuesta, Sahebudas actuó con sigilo y astucia. Acompañado de un ministro, se marchó en secreto a Raipur. Allí presentó una solicitud y consiguió que el *gaddi* se registrara a su nombre. Sólo cuando Sahebudas regresó a Bhandar, la gente se enteró de que se había con-

⁴⁵ *Ibid.*, f. 2.

vertido en el gurú. El pabellón real se colocó en Bhandar y se instaló a Sahebudas en el trono. Comprensiblemente, Agardas se disgustó y Sahebudas no pudo ser investido con un *tilak* [signo devocional pintado en la frente] a fin de completar su ascenso a la posición de gurú. El conflicto entre Agardas y Sahebudas llegó a su climax a causa del pago de una deuda a Golukdas [el comerciante y prestamista] de Jabalpur. La deuda databa de mucho tiempo atrás y se había calculado en treinta y cuatro mil rupias. Con anterioridad, Sahebudas había dicho a Agardas que deberían reunirse y pagarla. Agardas había respondido que él no tenía suficiente dinero. El asunto había quedado sin resolver. La enemistad entre Agardas y Sahebudas a causa del *gaddi* se convirtió en un pleito por el pago de la deuda. El *gaddi* se dividió en dos partes. Bhandar y Telashi fueron los lugares principales. La jerarquía organizativa también se dividió en dos grupos. Después de las gestiones, Sahebudas permaneció en Bhandar. Agardas, la *mata* Partappurin, Dulhapuri y la *mata* Mukti de Ratanpur se marcharon a Telashi.⁴⁶

El relato del conflicto entre los gurúes trajo consigo una noción de desorden. Las mujeres —tanto la vieja hechicera en el sueño de Sahebudas como la *mata* Partappurin— fueron las que desempeñaron un papel clave en el curso de los acontecimientos, mientras que Sahebudas, impulsado por su implacable búsqueda del *gaddi*, con sigilo y astucia logró engañar a su tío y a los miembros del *satnampanth*. Los acontecimientos siguientes fueron síntoma y consecuencia del desorden. La ceremonia de investidura de Sahebudas se canceló. Los gurúes no pudieron pagar su deuda. El *gaddi* del gurú se dividió.

La situación se complicó aún más cuando Agardas y Sahebudas murieron poco después de la división del puesto del gurú.

Agarmandas y Ajabdas de Telashi habían asistido a los ritos funerarios de Sahebudas. Había un *panchayat*. La *mata* Karri [la viuda de Sahebudas, su segunda esposa] dijo a Ajabdas: “¿Qué voy a hacer? Aún soy joven. Acéptame y quédate conmigo en Bhandar”. Ajabdas contestó: “Mi esposa está embarazada. No puedo hacer esto”. Después de decirlo, Ajabdas partió. Karri llamó una vez más a Ajabdas de Telashi. Ajabdas le dijo: “Tú me llamaste. Ahora bien, ¿quién pagará la deuda de Gokuldas?” Karri le aseguró que ella la pagaría. Ajabdas le creyó. Fue hacia Karri en Bhandar. La *mata* Karri retuvo a Ajabdas como su *mukhtiyar*, el hombre a cargo del *malguzari*.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, f. 4.

Karri, al igual que Partappurin, era una peligrosa intrusa en el patrilineaje de los gurúes y, también como Partappurin, a causa de su juventud y sexualidad, se sintió atraída hacia el hermano menor de su marido. Los escrúpulos de Ajabdas, debido al embarazo de su esposa, no impidieron que cayera en los ardides de Karri. Ésta lo tentó con el ofrecimiento del pago de la deuda de Gokuldas. Inicialmente, la *mata* había sugerido a Ajabdas que le diera cobijo. Pero en realidad Ajabdas fue quien tuvo que dejar su posición en Telashi y marcharse a Bhandar, donde Karri lo “retuvo”. Un gurú había llegado a servir a una mujer. La deuda no se pagó. La astucia femenina había triunfado sobre un gurú débil, con lo que se gestó la raíz del desorden.

A partir de la década de 1920, las tensiones y los conflictos entre los gurúes tuvieron lugar en el ámbito de la política institucionalizada, la cual estaba definida por los lincamientos políticos coloniales, por las asociaciones de castas y por el movimiento nacionalista de India. Agardas, el tercer hijo de Agarmandas, surgió como el gurú principal del *satnampanth* y como el jefe de la recién fundada Satnami Mahasabha (la Gran Sociedad Satnami). Pero es tiempo de que pasemos al siguiente capítulo de esta historia.

Reforma doméstica

En otra parte he expuesto que la Satnami Mahasabha se creó en la década de 1920 como resultado de los esfuerzos conjuntos de algunos líderes del *satnampanth*, especialmente de los *mahants* Naindas y Anjordas, así como de personas ajenas a la comunidad, como es el caso de G. A. Gavai, de la Depressed Classes Association, y de Baba Ramchandra, ex dirigente del movimiento campesino radical denominado Kisan Sabha, de Awadh, en el norte de India. Baba Ramchandra desempeñó un papel decisivo en la iniciación de programas brahmánicos legales para reformar el *satnampanth*.⁴⁸ Lo importante de esto

⁴⁸ Saurabh Dube, “Lenguajes de autoridad y proyectos generados de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados posco-*

es que las expresiones esenciales de mando que regían la Mahasabha coincidían con los intentos por regular los ámbitos estrechamente vinculados del matrimonio, la sexualidad y la crianza en la familia satnami.

Baba Ramchandra intentó reordenar las relaciones conyugales y de género dentro del *satnampanth*, especialmente mediante el texto, sin publicar, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” (La vida de las cinco jóvenes satnamis puras).⁴⁹ La intención del autor era que lo leyera la *hade log* (gente importante) dentro de la jerarquía satnami a fin de que tomara la iniciativa de enmendar el *satnampanth* mediante la reforma de la familia.

Salí a recorrer las aldeas. Mi trabajo consiste en organizar. Es imposible mejorar el resto de la sociedad sin antes haber reformado la familia. Ésta es la causa por la que los sabios han encomiado esta institución afirmando: ¡Grande es la Madre de la Familia! Debido a esto, en la India se respeta a las mujeres de otras castas. ¿Pero por qué a esta casta satnami, que ha sido reformada en todos sentidos, no se le ve con respeto? Meditando sobre esto, en nombre de las cinco jóvenes puras, he ofrecido las respuestas que han venido a mi limitado entendimiento.⁵⁰

El pasaje nos introduce a los aspectos esenciales del texto “Panchkanya Dehati”: la maternidad; la mejor manera de mantener la moralidad y regular la economía en la familia satnami; un contraste entre las mujeres satnamis y las mujeres de otras castas, y la oposición entre el hogar y el exterior. Estos aspectos enlazan las seis partes básicas que constituyen el texto principal: un largo poema denominado la canción del alba; una narración, que incluye una carta de peticiones, escrita —como el resto del texto— por Baba Ramchandra, pero atribuida a

loniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India (México, 1999), pp. 513-550.

⁴⁹ Baba Ramchandra, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni”, núm. 4, f. 3, 2A, SW III, BRP, NMMML.

⁵⁰ Baba Ramchandra prosigue: “Vosotros, personas importantes, no dudéis en reformar vuestra casta haciendo llegar, de oído en oído, los ecos de esta voz de las Panchkanyas. Gurú, mahatma, bhandari, *sathidars* y *sants*, todos vosotros tomad este libro para vuestros hijos y aplicad las disposiciones establecidas en él para mejorar vuestra familia. De lo contrario, cuando la oportunidad haya pasado, os arrepentiréis. ¡Levantaos, levantaos!”, *ibid.*

una mujer satnami ficticia llamada Vidyavati; extractos del *Ramcharitamanas* de Tulsidas; un pequeño fragmento contra la práctica satnami de vender cereales en el mercado; otro que ataca duramente a los satnamis que comen carne y elogia a Naindas (*mahant* del *satnampanth*) y, por último, un detallado “Modelo para engendrar niños”. Cada una de estas secciones explicaba detalladamente un nuevo código de moralidad de la familia elaborado por Baba Ramchandra. Ahora bien, cuando este código abordaba ciertos problemas de las mujeres satnamis, como los relativos a la explotación sexual, únicamente lo hacía dentro de una matriz de restricciones que dejaba el poder de los asuntos domésticos e íntimos en las manos de los hombres satnamis y mediante medidas destinadas a refrenar un modelo más fluido de relaciones de género en las redes de parentesco satnami. Esto significó que el código de Baba Ramchandra concerniente a la moralidad y a la economía de la familia imponía mecanismos de control jerárquico y ritual en las mujeres satnamis, lo que lo distanciaba aún más de las preocupaciones y los deseos de éstas.

La “Satnami Panchkanya” se inicia acertadamente con una *pad prabhati*, o canción del alba, una exhortación a despertar a la verdad. En el poema está intercalada una llamada a las mujeres satnamis a despertar del sueño; esto es, de la indiferencia e ignorancia. El *prabhat*, el alba, es la luz que ilumina la oscuridad que cubre a las mujeres satnamis. Además, el culto de Satnam es el que anuncia el alba. Esto se subraya mediante las repeticiones. Al mismo tiempo, se establece que los aspectos definitorios de la nueva luz del alba son el conocimiento y la virtud, aspectos que deben servir para que las mujeres sean buenas madres que críen a sus hijos adecuadamente. Se otorga un valor especial al hijo varón. Por último, la exhortación a despertar se elabora en función de un contraste: las mujeres de todas las otras castas han despertado, pero las mujeres satnamis siguen durmiendo desvergonzadamente, y el mundo se burla de estas criaturas ignorantes. A fin de alcanzar su humanidad, las mujeres satnamis deben reformarse y mejorar.⁵¹

⁵¹ *Ibid.*, f. 1.

A la *pad prabhati* le sigue una narración corta de Baba Ramchandra que contiene una carta de peticiones hechas, a nombre de las mujeres satnamis, por su hermana imaginaria, la satnami Vidyavati. Descripciones breves pero evocativas sobre Baba Ramchandra y Vidyavati crean la escena. Se nos dice que Ramchandra, vestido con descuido y completamente desdeñoso de la comida que se le ofrece, es considerado en las tradiciones populares como un santo y un asceta. Por su parte, el personaje ficticio de Vidyavati se nos presenta como la suma de todas las cualidades esenciales de una mujer buena. Educada pero sin haber perdido su naturalidad, Vidyavati no sólo aplica su aprendizaje para servir mejor al *sasural* (el hogar afín), sino que gracias a tal aprendizaje, se convierte en tímida, reservada y obediente; atributos que de acuerdo con el texto constituyen los ideales de la feminidad satnami. Así, en armonía con su carácter —nos dice el texto—, Vidyavati escribía lo que había aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Una vez que en la “Panchkanya Dehati” se ha probado la legitimidad de Ramchandra y de Vidyavati, se ruega a los organizadores de la Mahasabha y a las personas importantes del *satnampanth* que pongan remedio a los problemas de las mujeres satnamis.

1. No nos entreguéis en matrimonio cuando aún somos pequeñas. 2. Enseñadnos lo suficiente para que seamos capaces de limpiar nuestro linaje de sus signos funestos y podamos proporcionar felicidad a nuestros hijos. 3. *Panch* o *sapanch*, gurú o *mahant*, *bhandari*, no nos convirtáis en prostitutas... mantenednos puras. 4. Preparadnos para servir a nuestros maridos. 5. Preparadnos para servir al gurú —lo cual mejora la situación doméstica y social—, de modo que adquiramos honor en el mundo. 6. No nos obliguéis a usar latón, cobre, plata falsa y oro falso. 7. Renunciad a la práctica de vender cereales producidos por el trabajo de la familia a precios bajos. 8. Obligadnos a usar trajes de *pachees-tees* [el tejido nacionalista], también dadnos otro brazo y medio de largo de tela para cubrir nuestros receptáculos de leche. 9. No nos enviéis a trabajar fuera del hogar. Cuando vamos a trabajar a la casa de alguien, el amo, sus hijos y sus sirvientes tienen relaciones con nosotras como si fueran nuestros maridos. Ponedle fin a esto o decidnos cómo podemos seguir creyendo en la fidelidad al marido. 10. Cuando el gurú, el *mahant* y los *divans* [funcionarios] vengán en el *ramat* [viaje del gurú] no nos enviéis a nosotras, las jóvenes, ame ellos. Los *sipahis* [guardias del gurú] y los *mahants* del gurú nos llaman con el pretexto de que les demos masajes con aceite, [les] sirvamos arroz, [les] demos agua o [les] hagamos

algún otro trabajo. Acudimos respetándolos como a nuestros dioses verdaderos, pero cuando llegamos allí, ellos degradan nuestro prestigio y destruyen nuestra fe. Si protestamos, los compañeros del gurú nos rodean por todas partes y nos dicen que al gurú se le debe dar cualquier cosa. No prestéis atención a los gurúes. Después de que el gurú ha terminado, los *mahants* y los *sipahis* nos montan. Debido a esto, rogamos a nuestras madres y padres, a nuestras suegras y yernos que nos protejan de esta crueldad. 11. Si contraéis una deuda, debéis pagarla rápidamente, de modo que no seáis injuriados, no tengáis que ir a la corte, no tengáis que vender a precios bajos bienes adquiridos con el dinero ganado por la familia y no tengáis que vender la plata, el oro, los ornamentos y los animales. Esto es lo que debéis hacer e indicar a los demás que hagan. 12. Si tiene lugar una calamidad, buscad la manera de que las jóvenes casadas no nos quedemos solas en la casa. Nuestros maridos parten a ganarse [la vida] a Calcuta y a Kalamati [minas de carbón]. Sus padres nos convierten en un medio de hacer dinero. Incluso cuando nuestros esposos nos llevan a otras tierras, allí los guardias, los empleados de oficinas, los barrenderos y los *sahibs* [extranjeros], blancos y negros, de las fábricas contratan a nuestros esposos en trabajos ocasionales en diferentes partes y a nosotras nos convierten en prostitutas. 13. Evitad que tengamos que casarnos en una familia que coma carne o consuma tabaco o alcohol. 14. Damos las gracias a Naindasji, *mahant* de nuestro linaje que vive en Saloni. Él apoyará estos trece puntos y obtendrá honor para nosotras, de modo que nosotras y nuestros hijos podamos ser fieles a Dios y al país y podamos eliminar nuestros signos vergonzosos.⁵²

Estas demandas eran reflejo de una percepción particular sobre la posición y los deberes de las mujeres dentro de una concepción autoritaria de la “tradición hindú”; representaban un mundo de domesticidad idealizada, fabricado por Baba Ramchandra. De acuerdo con él, las mujeres de todas las castas gozaban de un estatus elevado en el orden de la familia y el matrimonio hindúes; pero las mujeres satnamis eran anatemizadas y relegadas a una posición baja. Baba Ramchandra en este caso posiblemente se refería a la percepción de los miembros de casta alta sobre las supuestas desviaciones sexuales de las mujeres satnamis. El modo de librarse de esto consistía en dar importancia a la maternidad, a la *pativrata dharma* (la creencia en la completa fidelidad y firme devoción hacia el esposo) y a la modestia, constituyendo estos dos últimos un dogma para las mujeres satnamis y un código moral adecuado para la familia.

⁵² *Ibid.*, ff. 5-8.

Esto implicaba, por un lado, la protección de las mujeres satnamis de las diferentes formas de explotación sexual con el fin de ayudar a mantener su *pativrata dharma* y, por el otro, una medida para conservar los signos de estatus y la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. Los temas estaban vinculados y estructurados por una oposición entre el hogar y el exterior, oposición que lo abarcaba todo.

La carta pedía el fin de los matrimonios a corta edad de las jóvenes satnamis y abogaba por su educación. Además, el aprendizaje y el conocimiento deberían adaptarse a las virtudes de la domesticidad y a la práctica de la maternidad, a servir a los esposos y al gurú (“lo cual mejora la situación doméstica y social, de modo que adquiramos honor en el mundo”), además de enfocarse a eliminar los estigmas vergonzosos del linaje satnami. Por último, esta vergüenza omnipresente tenía que abordarse de otras formas. Se hacía un llamado a los líderes satnamis para que proporcionaran un poco más de tela a las mujeres satnamis para que se cubrieran los pechos. La referencia a los pechos como receptáculos de leche los despojaba de su significado erótico y retozón —el cual aparece frecuentemente, por ejemplo, en el género de poemas cortos denominados *dadaria* y que forman parte importante de las bromas románticas y sexuales entre mujeres y hombres en los ritmos cotidianos del trabajo y el descanso en Chhattisgarh— y les otorgaba únicamente la función de la alimentación. La modestia y la maternidad desmenuaban papeles paralelos para contrarrestar la vergüenza.

La noción de las *panchkanya* (las cinco jóvenes puras) que aparece en el título, de hecho se refiere a cinco diosas del panteón hindú que son madres, encarnan diferentes virtudes y se caracterizan por la pureza que acompaña a las jóvenes antes de la pubertad. La posición de una mujer casada —la de ser una *subhagan* (la que se pone bermellón en la partidura del cabello)— es privilegiada y se celebra dentro del complejo de los rituales y prácticas hindúes. El mensaje de la importancia de la condición de mujer casada a menudo se transmite en términos negativos. La figura de la mujer casada se presenta en oposición a la viuda y a la prostituta.⁵³ Así, encontramos que los re-

⁵³ Sobre la pureza del *kanya*, el buen agüero de la mujer casada y su oposición

clamos contra la explotación sexual de la “Panchkanya Dehati” evocaban la figura de la prostituta. A las mujeres satnamis se les debería conservar *pat* (puras) y no se les debería convertir en prostitutas. Deberían ser defendidas de las transgresiones de las normas sexuales debidas a diversas figuras de autoridad: *panch* y *sarpanch* (petición 3); del amo, de sus hijos e incluso de sus sirvientes (petición 9); cuando tenía lugar el *ramat* (el viaje del gurú), del gurú, de los *mahants*, de los *dirwans*, de los *sipabis* y, en la vida cotidiana, de los *bhandaris* y los *mahants* (peticiones 3 y 10); por último, en los lugares alejados del hogar, de los *sahabs* (blancos y negros) de las fábricas, de los guardias, de los empleados de oficina y de los barrenderos (petición 12). A las mujeres satnamis se les debía mantener en el hogar y no enviarlas a trabajar fuera de éste, ya que esto provocaba disoluciones en el modelo de los derechos conyugales del marido sobre el cuerpo de su esposa (petición 9). Las normas que se invocaban estaban vinculadas a las mujeres casadas y a las madres —la encarnación de la fidelidad— y, al igual que las mujeres mismas, se encontraban situadas dentro de un esquema relativo a la moralidad de la familia. Desde luego, se utilizaba la oposición entre el hogar y el exterior.

Las peticiones expuestas en la “Panchkanya Dehati” no se dirigen a ningún centro de autoridad específico, y a ningún hombre de rango superior se le absuelve completamente de culpa. Se pretende que los padres y los suegros impidan los excesos de los gurúes y de los superiores dentro del *satnampanth*, y cuando los padres y los suegros son cómplices de la utilización de las mujeres satnamis al vender sus cuerpos, el llamamiento se dirige a los gurúes. Todas las figuras de autoridad son culpables en algún sentido, y en diferentes momentos de la narra-

con la viuda o la prostituta, véase Leela Dube, “On the Constructions of Gender: Hindu Girls in Patrilineal India”, *Economic and Political Weekly*, 23 (1988), pp. (ws.) 11-19. Evidentemente la distinción entre lo que es de buen agüero y lo que es de mal agüero varía en los contextos: en el matrimonio, por ejemplo, las novias de casta alta solían tomar el *subag* (bermellón) de una prostituta, o en Chhattisgarh de una *dhobin* (lavandera). Tanto a la prostituta como a la *dhobin* —debido a que podían volver a casarse— se les consideraba *saada-suhagan* (novias eternas). Marglin también ha sostenido que la distinción entre lo que es de buen y de mal agüero, a diferencia de las preocupaciones por la pureza y la contaminación no es jerárquica. F. A. Marglin, *Wives of the God King*.

ción se hace una súplica a cada una de ellas. La responsabilidad de poner en práctica el nuevo código recaía en los hombres de mayor rango dentro del hogar y del gurú del *satnampanth*. En el nuevo código de moralidad de la familia, la modestia y la castidad de las mujeres simbolizaban el honor masculino.⁵⁴

En la creación de una economía moral de la familia también se incluía la oposición entre el hogar y el exterior. La familia, la unidad doméstica, se dedicaba a la producción de cereales. En este sentido, lo que se reclamaba era que se vendieran los cereales a precios bajos en el exterior, en el mercado (petición 7). Contraer una deuda también creaba problemas: la imposibilidad de pagarla daba lugar a abusos e insultos y a la venta de bienes, ornamentos y animales. Los bienes, como los cereales, eran producidos por el trabajo de la familia. Los adornos de oro y plata, al igual que el ganado, eran signos de estatus. A fin de que la familia conservara los bienes, los adornos y los animales, las deudas debían pagarse rápidamente. En forma similar, cuando alguna desgracia obligaba a los hombres satnamis a abandonar el hogar para ir a trabajar a fábricas o a minas de carbón, dejando a las mujeres en sus hogares, la consecuencia era la disolución del código de moralidad y de la economía familiar (petición 12). Finalmente, teniendo la familia una posición privilegiada en el nuevo código y estando situada en el centro de éste, era lógico que las jóvenes no debieran casarse con miembros de familias “inadecuadas”, en las que se comiera carne y se consumiera tabaco y alcohol (petición 13).

La castidad y la modestia como características definitorias de las mujeres satnamis también se incluían al final de la narración escrita por Ramchandra, pero atribuida a la imaginaria Vidyavati. Se hacía hincapié en la importancia del ideal de la *pativrata* mediante citas del *Ramcharitamanas* de Tulsidas: las mujeres satnamis tenían que seguir las instrucciones dadas por Anusua a Sita para ser una mujer, una esposa y una madre perfectas.⁵⁵ Se les exhortaba, una vez más, a despertar y a criar hijos varones valientes y devotos que encarnaran las caracte-

⁵⁴ Para un análisis de temas similares en otros contextos, véase John D. Kelly, *A Politics of Virtue. Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, 1991.

⁵⁵ “Satnami Panchkanya Dehati”, ff. 14-15.

rísticas de los legendarios guerreros kshatriyas.⁵⁶ Además, en un largo pasaje dirigido a todos los satnamis, se criticaba la práctica satnami de vender cereales en el mercado. En el pasaje se resaltaban las tremendas dificultades y penalidades que enfrentaban los satnamis al llevar los cereales a los mercados de las poblaciones y los insultos que recibían al venderlos. Las inclemencias del tiempo, la mala alimentación y los abusos sufridos durante un largo y penoso viaje, el cual generalmente se emprendía después de haber cargado las carretas en la casa, servía para definir la oposición entre el hogar y el exterior; y la absoluta falta de cuidado con que se trataba el grano y el bajo precio al que se vendía contrastaban con el amor, el cuidado y el trabajo de la familia que participaba en su producción.⁵⁷ Todo esto recalca la necesidad de una moralidad y una buena economía de la familia. Por último, en un largo pasaje en que se abordaban las prácticas inmorales dentro de la familia, se censuraba enérgicamente que los satnamis comieran carne.

¡Oh, hermanas!, nosotras somos las que malogramos a nuestros hijos varones. Los hijos están, ante todo, subordinados a nosotras. Un día iba de mi aldea a mi hogar natal. En el camino pasé frente a una aldea. ¿Qué vi allí? Un buey que yacía muerto. Había algunas mujeres y hombres en el lugar. Aquí y allá graznaban cuervos y buitres. En algunas partes los perros se unían al grupo. En otras, los muchachos iban de aquí para allá llevando carne. Por el camino pasó frente a mí un satnami con una *janeu*.⁵⁸

Este pasaje evoca una visión infernal de hombres y mujeres semejantes a cuervos y buitres, y de muchachos similares a perros; todos criaturas predatorias. El contraste se establece mediante la figura del satnami que lleva una *janeu*. El mensaje era claro: los satnamis tenían que renunciar a comer carroña a fin de reformar a la familia y de liberar al *stanampanth* de sus estigmas vergonzosos.⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, ff. 12-13.

⁵⁷ *Ibid.*, ff. 17-18.

⁵⁸ *Ibid.*, ff. 21-23.

⁵⁹ La iniciativa de reforma de la familia culminó en una serie de reglas detalladas en el "Modelo para Engendrar Niños" que aparece al final de la "Satnami Panchkanya Dehati". Esta notable compilación reunió características de diferentes clases de comi-

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” para las mujeres satnamis? Es evidente que el texto normativo y prescriptivo abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. Ya hemos visto que en el detallado testimonio oral de Mogra, una mujer satnami que creció en el periodo colonial tardío, la explotación sexual había figurado como un elemento crítico de la experiencia cotidiana. Otras narraciones orales satnamis acerca del pasado también tocaban el tema, aunque de forma algo más fragmentaria. De entre éstas, la voz más elocuente es la de Pitambar, un hombre satnami viejo.

Los miembros de las castas altas no nos tocaban. Nunca comían con nosotros. Pero siempre estaban dispuestos a fornicar. Para “esto” [el acto sexual], nuestras mujeres no eran intocables. ¡Grande es la casta! Incluso después de haber lamido las partes privadas de las mujeres satnamis, no perdían su pureza. El *zamindar* y los funcionarios del gobierno podían llegar a ser detestables. Todos querían arroz, leche y *ghee* [especie de mantequilla líquida] de buena calidad. Algunos querían *daaru* [licor]. Muchos —especialmente los policías, los recaudadores de impuestos y los funcionarios forestales— querían mujeres. Resultaba difícil rechazarlos. Los ricos proporcionaban la comida y la bebida. Nosotros teníamos que hacer diligencias y proporcionar mujeres.⁶⁰

Al mismo tiempo, Baba Ramchandra tenía el propósito de que su nuevo código constituyera un modo efectivo de intervención y control. Las reglas para la conducta, la moralidad y la economía adecuadas de la familia satnami debían ser aplicadas por los hombres de mayor rango dentro de la familia y del *satnampanth*. El hecho de privilegiar la maternidad y la modestia, así como la obediencia y la fidelidad absolutas hacia el marido, como los ideales dominantes para las mujeres satnamis, al mismo tiempo que se hacía hincapié en la exaltación de los hijos varones valientes y devotos en la familia satnami reformada, tenía la intención de reprimir un modelo más fluido de relaciones de género, que eran, sin lugar a duda, asimétricas, moldeadas por una ideología patrilineal y patrivirilocal. El

da e ideas sobre el coito, el embarazo y el parto, con diversos aspectos de sabiduría popular.

⁶⁰ Testimonio oral de Pitambar grabado por S. C. Dube, Bhopal, junio de 1985.

credo de la *pativrata dharma*, al menos implícitamente, intentaba controlar las prácticas del *churi* y de la sexualidad de las mujeres satnamis. La “Satnami Panchkanya Dehati” abordaba el tema de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y obligaciones. Todo esto estaba moldeado por una lógica más amplia. El nuevo código de Baba Ramchandra situaba al género dentro de un “conjunto jerárquico y coordinado de relaciones” dentro de la familia satnami y el *satnampanth*.⁶¹ El proyecto de “domesticación” que contenía la reforma, estaba basado en la premisa del reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería mecanismos de control político; ritual para poder ser introducido en los difusos dominios de la producción, el intercambio, la sexualidad y la crianza dentro de la familia satnami.

Los líderes de la Satnami Mahasabha solamente recogieron algunas de las preocupaciones del proyecto de reforma de Baba Ramchandra, el cual, como hemos visto, era sumamente intervencionista. Por ejemplo, se pretendió purificar a la familia satnami mediante la decisión de dar a los niños nombres respetables que estuvieran relacionados con el valor y la pureza. A principios de la década de 1920, Naindas dijo al misionero M. P. Davis que los satnamis, en una reunión masiva, habían decidido dejar de dar a sus hijos nombres tan despreciables como Khubra (encorvado), Mehtar (barrendero), Pachkaur (sin valor) y Thanwar (mozo de cuadra). Estos nombres “despreciables”, que en realidad tenían el propósito de evitar el mal de ojo por envidia, iban a ser reemplazados por nombres “respetables” como Singh (león) y Das (servidor de Dios).⁶² En forma similar, en una reunión a la que asistieron alrededor de dos mil satnamis presidida por el gurú Agamdas en febrero de 1927, se decidió que las mujeres satnamis deberían usar blusas. Si no seguían esta “regla”, sus familias serían multadas.⁶³ Por último, las medidas más perdurables para la reforma de la familia se

⁶¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Nueva York, 1980, p. 198.

⁶² M. P. Davis, “Tha Satnami Tragedy”, *The Evangelical Herald*, San Luis, Misuri, 8 de junio de 1933.

⁶³ *The Hitavada*, 17 de febrero de 1927.

tomaron a través de la jerarquía del *satnampanth*, la cual había aumentado y había sido reconstituida. La organización más importante era el *athgawana* (comité de ocho aldeas):

El *athgawana* se creó por primera vez alrededor de 1928, dos o tres años después de la visita a Kanpur [Sesión del Congreso Nacional Indio en 1925]. Todos los matrimonios tenían que celebrarse dentro del *athgawana* o, si no era así, con la autorización de los *bhandaris* y los *panchas*. ¿Para qué? Para que los pillos y la gente mala no vinieran a arruinar a nuestras jóvenes y a nuestras familias. Esto mantenía a los satnamis unidos; a nuestra religión viva.⁶⁴

Los líderes de la Satnami Mahasabha impusieron en forma estricta las reglas del matrimonio y la comensalía. “Bajo la Mahasabha un hombre que tomara otra esposa tenía que dar de comer a la casta. No había escapatoria.”⁶⁵ En 1933, el misionero M. P. Davis escribió: “El *mabant* [Naindas] había venido a las aldeas a fin de disciplinar a algunos seguidores cuyas esposas o hijas habían sido agraviadas por el pastor. En lugar de castigar a este último, que pertenece a otra casta, simplemente expulsó de la casta a un padre que debería haber sido más cuidadoso con su hija vagabunda”.⁶⁶ Algunos satnamis manifestaron que Naindas y Anjordas solían venir a ver si la gente obedecía la *kanun* (ley) de la *samaj* (sociedad) satnami. En caso contrario, éstos golpeaban con varas a los desobedientes y recalcitrantes. La legalidad, el idioma de mando y la reforma de la familia estaban estrechamente vinculados entre sí en las actividades de la Satnami Mahasabha.

Conclusiones: género y poder

¿Cuáles son las implicaciones que pueden deducirse de los argumentos y de los documentos expuestos? La ideología y la práctica del parentesco entre los satnamis valoraban el trabajo de las mujeres; a pesar de que se les negaran a éstas derechos de

⁶⁴ Testimonio oral del *mabant* Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

⁶⁵ Testimonio oral del *bhandari* Ledri, 19 de diciembre de 1989.

⁶⁶ M. P. Davis, “The Satnami Tragedy”, *loc. cit.*

herencia y derechos sólidos en sus hogares natales y afines, y otorgaban flexibilidad a las mujeres al formar relaciones de matrimonios secundarios. Esto significa que en los matrimonios *churi* las mujeres satnamis tenían margen para negociar, enfrentar y de vez en cuando subvertir los principios del parentesco patrilineal y patrilocal, de modo que podían llegar a acuerdos en tales ámbitos. Al mismo tiempo, la alta incidencia de los matrimonios secundarios en la comunidad, unida a la reputación negativa del ritual de estos acontecimientos, dio lugar a que los hombres de casta alta con tierra y autoridad utilizaran como poderosos instrumentos de explotación sexual sus percepciones acerca de la promiscuidad y la marginalidad de las mujeres satnamis. De hecho, para los hombres de casta alta, la “promiscuidad” de las mujeres satnamis constituía simplemente una estrategia para la explotación sexual. En forma similar, como miembros de una secta, las mujeres satnamis podían pasar por alto alguna de las restricciones destinadas a mantener las fronteras que regulaban las economías de la sexualidad en el orden de casta. Pero en este caso, los hombres de otras castas eran los que sacaban ventaja y, asimismo, los miembros de la jerarquía organizativa satnami utilizaban sus privilegios para acceder a las mujeres del grupo.

La interpretación que las castas altas daban al relajamiento sexual de las mujeres satnamis también tenía otras raíces. En realidad, las ambigüedades y tensiones de género abarcaban los rituales y los mitos del grupo. Esto es especialmente cierto en el caso del *jhanjeri chanka*, que se centraba en la fertilidad y la reproducción del grupo. El ordenamiento de género en este ritual hace pensar que las mujeres se constituían en los protagonistas y los actores clave, cuya participación y poder era esencial para el mantenimiento de las fronteras, tanto sexuales como simbólicas, de la comunidad. Tal como hemos visto, el ritual se llevaba a cabo después de que una mujer satnami no había podido engendrar hijos, incluso después de largos años de matrimonio y de la cohabitación con uno o varios hombres. En el ritual, representado durante la noche en circunstancias descritas constantemente como oscuras y peligrosas —en gran concordancia con la liminalidad—, las mujeres satnamis, con aspecto de diosas primigenias, escogían a los hombres de

la comunidad con quienes, uno tras otro, tendrían relaciones sexuales.

El ritual del *jhanjeri chauka* plantea problemas extremadamente difíciles sobre la interpretación de la naturaleza y las implicaciones del poder y la sexualidad, de la calidad de esposas y la maternidad de las mujeres. Estas cuestiones nos obligan a oponernos, por las exigencias del trabajo de campo sobre el género, a algunas tendencias etnográficas e históricas corrientes y a establecer límites a los relatos de los hombres de casta alta, basados, en parte, en la palabra de los hombres satnamis. No es sorprendente que en este caso haya aspectos de voyeurismo que muy posiblemente puedan ser inherentes a la labor etnográfica. Al mismo tiempo, existen al menos dos aspectos notables de este ritual; aspectos que en forma simultánea explican dos caras de las percepciones culturales más amplias de la sexualidad de doble filo de las mujeres. Por un lado, el ritual destacaba en forma implícita la responsabilidad de los hombres respecto a la “esterilidad” de las mujeres, dando un importante giro a la concepción dominante de los papeles respectivos de la mujer y el hombre en la reproducción biológica en la Asia del Sur patrilineal; por otro lado, también convertía el cuerpo de las mujeres satnamis en un lugar que servía para reforzar la solidaridad de los hombres dentro de la comunidad y para transformar la sexualidad femenina en un instrumento para la reproducción del grupo y de sus fronteras.

Volviendo a una parte del universo interpretativo del *satnampanth*, los mitos del grupo establecían una clara relación entre la sexualidad de las mujeres y el poder de éstas. No se trataba únicamente de que los principios de la sexualidad femenina dominaran el significado sobre las mujeres en los mitos satnamis, sino también de que los ardides femeninos —en la forma de representaciones del deseo indomado y desenfrenado de las esposas de los gurúes— provocaran divisiones, disputas y desorden dentro del *satnampanth*.

No resulta sorprendente que una iniciativa importante de los intentos de la Satnami Mahasabha para reformar la comunidad y redefinir su identidad se hubiera centrado en un reordenamiento de la familia, de las relaciones conyugales y de género dentro de la familia satnami. La manipulación de la

monogamia y de la creencia en la fidelidad de la mujer hacia el esposo formaba parte de una tentativa más amplia de “domesticar” la reforma: poner bajo control y dominar los difusos dominios de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio a fin de ejercer el poder político y ritual en forma efectiva. Así, Baba Ramchandra creó un nuevo código de moralidad y economía para la familia satnami en el cual se daba preferencia a la maternidad y a la *pativrata dharma* como ideales de las mujeres satnamis. Dicho código, en forma característica, iba a ser aplicado por los hombres del *satnampanth*. Los satnamis tenían sus propias formas para intervenir en estos aspectos. La actuación de los líderes satnamis de la Mahasabha contribuyó a la satanización de la familia satnami. Así, éstos se opusieron y desecharon los ambiciosos planes de su benefactor de la comunidad perteneciente a la casta alta. Si el desafío satnami a diversas formas de autoridad establecía como premisa las estructuras de dominio, el juego de poder en la comunidad también estaba acompañado de un cuestionamiento implícito de lenguajes ajenos de control. Sin duda, esto fue parte de un debate más amplio, arraigado en la práctica histórica, sobre las texturas intrincadas de las relaciones entre significado y poder, y entre el pasado y el presente. Los términos e implicaciones de género se entretejieron en estas relaciones y texturas. ❖

Traducción del inglés:

GABRIELA URANGA

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco núm. 20
C. P. 01000
México, D. F.