

MÁRTIRES INDIGENTES, HERMANAS VÍRGENES Y AMOS OPRESORES: UN CASO DE ENREDOS EVANGÉLICOS

SAURABH DUBE

El Colegio de México

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, las cuestiones referentes a la colonia y la interrogación acerca del imperio han sido centrales para una erudición crítica que se nutre de diversas disciplinas.¹ En este medio más general, los ensayos de antropología histórica han llevado a cabo sustentadas exploraciones de las culturas coloniales.² Los análisis del evangelismo euroamericano en los escenarios imperiales y las discusiones sobre un cristianismo vernáculo en los espacios coloniales han desempeñado aquí un papel importante.³ La presente historia del enfrentamiento evangélico en India central expande los énfasis de este cuerpo de escritos al elaborar consideraciones críticas afines con la intención de desentrañar aún más el entramado del imperio, escudriñando en el patrón de las contestaciones vernáculas —que incluyen moldes de género, motivos nacionalistas y di-

¹ Los temas discutidos en este ensayo forman parte de un proyecto más grande, “Temarios misioneros, categorías indígenas e iniciativas locales: el cristianismo en Chhattisgarh, India central, 1868-1955”. Agradezco a Ishita Banerjee la traducción de las fuentes en alemán aquí utilizadas. En el ensayo se utilizan las siguientes abreviaturas: ABE: Archivo y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri; AMB: Archivo del Malguzari de Bisrampur; CS: Carpeta sobre los Satnamis; DDM: *Der Deutsche Missionsfreund*; DMPD: Documentos M. P. Davis, Webster Groves; GPC: Gobierno de las Provincias Centrales; IAM: Informes Anuales de los Misioneros; ITM: Informes Trimestrales de los Misioneros; SASMP: Sala de Anales de la Secretaría de Madhya Pradesh, Bhopal.

² Véase una elaboración de estos temas en Saurabh Dube, “Introducción: Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, en Dube (coord.), *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (El Colegio de México, 1999), en particular pp. 25-43, 46-66.

³ Véase una discusión detallada en Saurabh Dube, “Introduction: Borders of history and fabrics of pasts”, en Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Pasts*, manuscrito del libro, s/f.

seños de gubernamentalidad— entretejidas en la urdimbre de un cristianismo colonial.

Primeros cuadros

Los misioneros evangélicos llegaron a la región de Chhattisgarh en India central durante la década de los sesenta del siglo XIX, portando la Cruz y señales de civilización. Bisrampur, una estación misionera clave, fue fundada por los misioneros de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana en la región. En Bisrampur, el misionero conjugaba la autoridad del pastor y la del *malguzar* como propietario y dueño de la tierra cultivable y el bosque en la estación misionera: aquí la distinción entre los dominios de lo espiritual y lo temporal se tornó borrosa y fue desvaneciéndose. A partir de la década que inicia en 1920, los misioneros tomaron medidas para evitar que los conversos siguiesen dependiendo de la economía de la estación misionera, con el propósito de fomentar una congregación autosuficiente imbuida de las ideas y los principios de la caridad y la hermandad cristianas. En 1929 separaron claramente las funciones del pastor y el *malguzar* en Bisrampur. Esto los condujo a un enfrentamiento con los conversos de la estación misionera.

Desde los inicios del proyecto misionero, los conversos de India central habían pasado los mensajes evangélicos por el rasero de su propio entendimiento, valiéndose de instituciones financiadas por los misioneros y de una economía colonial agraria. Esto fue trazando los contornos de un cristianismo vernáculo que incluía giros idiomáticos que cuestionaban la autoridad evangélica. Ante las medidas tomadas por los misioneros en la década de los veinte, los conversos defendieron los vínculos estrechos entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, lazos paternalistas que los habían unido a los evangelistas. Basándose en las amonestaciones hechas por los misioneros contra el adulterio y los principios de casta y secta, los conversos invocaron la amenaza que se cernía sobre la castidad de las “hermanas vírgenes cristianas”. Así, el honor de las mujeres fue convertido en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad, y un símbolo que constituía su frontera.

Pero los conversos hicieron aún más. Afirmando su autosuficiencia con un lenguaje nacionalista, instituyeron una iglesia independiente. En efecto, miembros de la iglesia de Bismampur se apropiaron de los símbolos de la civilización cristiana y de elementos de la retórica misionera, recreándolas en sus propias prácticas. Construido en un lenguaje evangélico y moldeado dentro de las coordenadas de una gubernamentalidad evangélica, el desafío de los conversos a los misioneros incluía visiones bien definidas de género y comunidad, paternalismo y libertad.

Hoy, no obstante la aparición de unos cuantos estudios más recientes, el enfrentamiento evangélico en el sur de Asia durante los siglos XIX y XX sigue siendo un área de investigación relativamente abandonada.⁴ Sin embargo, más allá del sur de Asia, recientes ensayos sobre el enfrentamiento evangélico han hecho surgir una gama de cuestiones significativas. Estas cuestiones —que ahora yacen en el centro de una erudición crítica más nueva, particularmente en la antropología histórica— van desde los vínculos entre el cristianismo evangélico y la construcción cultural del orden colonial, pasando por las percepciones indígenas de la nueva fe, la apropiación y la recreación de prácticas clave del proyecto misionero por parte de los conversos y la participación de los misioneros en la creación de un cristianismo vernáculo, hasta la interacción de la oralidad y la escritura en la creación de mitos, verdades e historias.⁵ Tales cuestiones han sido apenas incorporadas en el te-

⁴ Para una interesante contribución anterior, véase Richard Eaton, "Conversion to Christianity among the Nagas, 1876-1971", *Indian Economic and Social History Review*, 21 (1984), pp. 1-44. Entre los escritos significativos más recientes se incluyen, David Scott, "Conversion and demonism: colonial Christian discourse on religion in Sri Lanka", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1992), pp. 331-65; y Anthony Copley, *Religions in Conflict: Ideology, Cultural Contact and Conversion in Late Colonial India* (Oxford University Press, Delhi, 1997). Véase también Koji Kawashima, *Missionaries and a Hindu State: Travancore 1858-1936* (Oxford University Press, Delhi, 1998); y John C. Webster, *The Dalit Christians: A History* (Ispck, Delhi, 1994).

⁵ Para un tratamiento más detallado de estos desarrollos, véase Saurabh Dube, "Verdades que revelan verdades: inscripciones indígenas de un cristianismo colonial", *Estudios de Asia y África* 112, XXV, núm. 2, 2000. Véase, también, Saurabh Dube, "Traveling light: Missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties", en Raminder Kaur y John Hutnyk (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics* (Zed Books, Londres, 1999), pp. 29-50.

mario de la historia del sur de Asia de manera muy elemental y limitada.⁶

El presente artículo explora algunas de estas cuestiones. Rastrea los inicios de la actividad misionera, los procesos de la conversión, la construcción de una empresa paternalista y el trazado de las fronteras y contornos de la congregación cristiana en Bisrampur. Esto prepara el escenario para la siguiente etapa. Ensayo aquí el desarrollo del conflicto entre los misioneros y los conversos en Bisrampur para explorar tanto los esfuerzos de los misioneros por regular a la comunidad de los conversos como la reelaboración de los lenguajes evangélicos por parte de estos últimos, la retórica nacionalista y las fronteras sexuadas que encontramos en sus articulaciones de un cristianismo vernáculo. Una vez más, la singularidad del caso histórico y cultural revela las más amplias implicaciones del enfrentamiento evangélico.

Evangelistas y conversos

Oscar Lohr fue un pionero entre los misioneros de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana en India central. Hijo menor de un cirujano, Lohr nació en Laehn, Silesia, un 28 de marzo de 1824.⁷ Entrenó como cirujano durante tres años en una clínica privada, y más tarde completó un curso de farmacia en la Universidad de Dorpat en Rusia. Lohr decidió convertirse en misionero cuando aún cursaba sus estudios universitarios. Contactos cercanos con los Hermanos Moravios en Riga reafirmaron su decisión. Durante el otoño de 1849 se uniría a la Sociedad de la Misión Gossner en Berlín. En marzo de 1850, tras seis meses de entrenamiento, Lohr fue comisionado como misionero entre los *adivasis kol* de Chota Nagpur.

⁶ Espero tratar estas cuestiones con mayor detalle en mi proyecto sobre el ya citado enfrentamiento evangélico. Este proyecto, más amplio, se ocupa lo mismo de las historias culturales de Norteamérica que de los pasados etnográficos de la India central. Algunos de los puntos aquí esbozados se ilustran con mayor detalle en Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*. Manuscrito, s/f.

⁷ Mecanografiado, "Autobiografía de Oscar Lohr" (manuscrito en alemán en 1902 y traducido al inglés en 1971), ABE; Theodore C. Seybold, *God's Guiding Hand: A History of the Central India Mission 1868-1967* (Pennsylvania, 1971), p. 1.

La llegada a Ranchi del joven misionero en julio de 1850 coincidió con el bautizo de los primeros conversos *kol*. En los siete años que siguieron, mientras los trabajos de la misión iban en aumento, Lohr aprendió hindi y aplicó sus conocimientos médicos en sus labores evangélicas, además, contrajo matrimonio con la viuda de un misionero en Ranchi. El proceso de conversión iba viento en popa. Más tarde, Lohr recordaría que para 1857 “más de quinientos *kol* se habían convertido en cristianos, y el número de interesados aumentaba día con día”.⁸ Sin embargo, pronto estos planes tan bien trazados se verían interrumpidos por la furia de la rebelión de 1857 en las provincias del norte y centro de India.

Durante la rebelión, la posibilidad de un ataque a la estación misionera por parte de los *adivasis* de Chota Nagpur obligó a los misioneros de la Sociedad de la Misión Gossner a refugiarse en Calcuta. De ahí, Lohr y su esposa partieron por mar hacia Norteamérica, arribando a Boston en agosto de 1858. En enero de 1859, Lohr fue ordenado e instalado como pastor en Elizabeth, Nueva Jersey. Seis años más tarde daba el primer impulso” a la fundación de la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana.⁹ Fundada el 9 de marzo de 1865 en Nueva Jersey, la Sociedad se basaba en el principio de cooperación interseccional en lo referente a las labores misioneras y evangélicas en el extranjero, lo cual concordaba con el modelo de las organizaciones misioneras protestantes de Norteamérica en la época. Sus miembros representaban a seis iglesias o confesiones: la Alemana Reformada, la Holandesa Reformada, la Evangélica, la Luterana, la de los Hermanos Moravios y la Alemana Presbiteriana. El objetivo de la Sociedad era “llevar el evangelio a los paganos, preferentemente a los hindúes de la India oriental, para gloria de Dios”.¹⁰ También se acordó editar un periódico, *Der Deutsche Missionsfreund*. En octubre de 1867, la Sociedad extendía un llamado a Lohr para que comenzara a trabajar en India oriental con los sántalos o alguna otra tribu aliada...”.¹¹

⁸ “Autobiografía de Oscar Lohr”, p. 2.

⁹ DDM, 2, 12 (diciembre de 1867), p. 86, ABE.

¹⁰ Seybold, *God's Guiding Hand*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

Lohr arribó al puerto occidental de Bombay a finales de abril de 1868. Trayendo consigo esperanzas milenaristas y un celo evangélico, y equipado con sus conocimientos de medicina e hindí —todo ello formado y afinado durante sus experiencias previas en Chota Nagpur—, el misionero retornaba a India con su esposa y tres niños pequeños. Semanas más tarde, Lohr asistía a una reunión de misioneros en Bombay, donde oyó hablar de los *satnamis* de Chhattisgarh. El reverendo J. G. Cooper de la Iglesia Libre de Escocia en Nagpur solicitaba los servicios de un misionero dispuesto a trabajar con “una secta de personas peculiares” en Chhattisgarh. La solicitud contaba con el apoyo del coronel Balmain, el comisario de la División de Chhattisgarh. Lohr tuvo conocimiento de que los *satnamis* hablaban hindí y que hasta la fecha ningún misionero había trabajado con ellos. Tales, justamente, habían sido las dos condiciones que la Sociedad de la Misión Evangélica Alemana había puesto para que Lohr pudiese trabajar como misionero en India. Los *satnamis* cumplían los requisitos.¹² Lohr viajó hasta Nagpur y se reunió con el reverendo Cooper, quien le informó que los *satnamis* habían abandonado la idolatría por la “influencia de un hombre aparentemente iluminado de su casta”. La Misión Escocesa no había podido comenzar a trabajar con esa gente por falta de recursos financieros. “Al reconocer la voluntad del Señor”, Lohr decidió iniciar sus trabajos en Chhattisgarh. Dos semanas más tarde, el misionero y su familia se encontraban en Raipur, la capital de la división de Chhattisgarh.¹³

En Raipur, el coronel Balmain se convirtió en el patrón y aliado de Lohr. Como consecuencia de la rebelión de 1857, mien-

¹² El Satnampanth fue fundado en la primera mitad del siglo XIX por Ghasidas, un peón de granja, entre los *chamars* de Chhattisgarh. Los chamars que se unieron al Satnampanth se convirtieron en satnamis. El Satnampanth rechazaba a las deidades y los ídolos del panteón hindú y no tenía templos. Se pedía a los miembros que creyesen únicamente en un dios sin forma, *satnam* (nombre verdadero). No debía haber distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas se inició una *parampara* (tradición) gurú de carácter hereditario. El Satnampanth desarrolló un repertorio de mitos, rituales y prácticas asociadas con los gurúes. Para mayores detalles sobre los satnamis y el Satnampanth, véase Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community* (State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1998).

¹³ “Autobiografía de Oscar Lohr”, p. 2.

tras el Estado colonial procuraba tomar distancia de las religiones de sus súbditos, podía suceder que los oficiales tomaran un fuerte interés individual en “civilizar” a los paganos valiéndose de los misioneros y el cristianismo. Poco tiempo después, el comisario en jefe aconsejaba al misionero que encontrara un lugar donde asentar la estación misionera, informándole de un gran lote de tierra baldía de 1 544 acres que estaba a punto de ser subastado públicamente por el gobierno. Esto encajaba de maravilla con los planes de Lohr de comenzar a “trabajar en el distrito justo en medio de estas personas”. Con ayuda financiera proporcionada por el coronel Balmain y otros británicos en Raipur, Lohr compró el terreno. El misionero nombró al lugar Bisrampur, la residencia del reposo.¹⁴

Algunos meses más tarde, la familia de Lohr se mudaba a un *bungalow* con pabellones externos. El lote comprendía una aldea desierta llamada Ganeshpur. Como parte de la colonia *malguzari* (de propietarios de aldea) iniciada por el régimen colonial en la década de 1860, el misionero fue registrado como el *malguzar* (propietario y dueño) de Bisrampur y Ganeshpur. Desde el principio, el poder temporal del misionero residió en sus derechos de propiedad, que se extendían hasta los bosques de Bisrampur y Ganeshpur. El misionero también era el líder de la estación misionera. Antes de su llegada a Bisrampur, ya se habían hecho algunas gestiones al respecto. Con la ayuda del coronel Balmain, Lohr fundó una escuela en Raipur para instruir a los *satnamis* en materias elementales y verdades cristianas, al tiempo que adquiría más conocimientos sobre su secta. Este contacto había conducido al misionero a su primer encuentro con el gurú *satnami*. En otra parte he demostrado que esta reunión marcó el patrón de las percepciones antagónicas que yacían en el corazón del enfrentamiento entre los pueblos de Chhattisgarh y los misioneros evangélicos.¹⁵

Poco después de mudarse a Bisrampur, Lohr bautizó a sus tres primeros conversos. Mil *satnamis* habían asistido a la misa navideña de 1868. Al domingo siguiente, una congregación más numerosa se reunía para presenciar el bautizo de los tres

¹⁴ *Ibid.*, pp. 3-4.

¹⁵ Saurabh Dube, “Intersección de culturas: cristianismo y colonialismo en la India central”, *Estudios de Asia y África* 105, XXXIII, 1, 1998, pp. 15-16.

satnamis que habían asistido a la escuela de Lohr en Raipur y habían decidido mudarse a Bistrampur junto con el misionero. Lohr entonces pidió a los *satnamis* que se despojases de su *janeu* (el cordón sagrado).¹⁶ Sus instrucciones causaron furor. Los conversos que habían accedido a hacer una “confesión pública de su fe” se retractaron más adelante. Los *satnamis* lanzaron una ofensiva. Inmediatamente, los treinta y cinco *satnamis* que habían estudiado en la escuela de Bistrampur hicieron frente a Lohr y le dijeron que no deseaban convertirse, amenazando también con dejar la escuela si no se les permitía llevar el cordón sagrado. Lohr no cedió. Veintidós de los treinta y cinco estudiantes volvieron con el misionero esa misma tarde, pero sólo después de que Lohr les asegurara que no se les obligaría a convertirse en cristianos.¹⁷ Por un lado, hasta el momento crítico del bautizo, el principio básico de las enseñanzas de Lohr —que un verdadero *satnamis* debía creer en el “Verdadero Nombre” de Jesucristo— probablemente les había parecido una *elaboración* (variación sobre el tema) del *Satnam* dentro de la estructura de creencias de la comunidad. Por otro lado, al dar el misionero a los conversos *satnamis* la orden de quitarse el *janeu* antes del bautizo lo que estaba haciendo era desafiar un principio de fe del *Satnampanth*. Las iniciales esperanzas milenaristas de Lohr se derrumbaron por completo.¹⁸ Los *satnamis* empezaban a recelar de la empresa misionera.

¹⁶ Es bien sabido que el *janeu* o cordón sagrado es un distintivo de las castas de los nacidos dos veces, en el orden social de los hindúes. Los *satnamis*, vistos como una comunidad de intocables, tenían prohibido usarlo. Balakdas, segundo gurú del *Satnampanth*, repartió el cordón sagrado entre los *satnamis* en la década de 1850. Los mitos de los *satnamis* cuentan la historia de cómo Balakdas se ciñó y luego repartió el *janeu*, para así cuestionar y desafiar simultáneamente a la autoridad de las castas superiores y al poder colonial dentro de la región. Saurabh Dube, “Myths, Symbols and Community: *Satnampanth of Chhattisgarh*”, en Partha Chatterjee y Gyan Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society* (Delhi, 1992), pp. 151-4.

¹⁷ Seybold, *God's Guiding Hand*, pp. 21-2; *Der Friedensbote*, 79, 21 (1928), pp. 325-31, ABE.

¹⁸ En diciembre de 1869, un Lohr precavido pero modestamente satisfecho informaba al Consejo Doméstico: “No he bautizado a nadie y sin embargo me siento más feliz que hace un año. Algunos de los aspirantes son *satnamis*. Pero en realidad son más los conversos este año; he sido yo quien no los ha bautizado. Me he vuelto más cuidadoso y no quiero engañarme congregando a un grupo de cristianos nominales. Además, se requiere de un entendimiento más profundo de la verdad cristiana y

Un año después, el misionero bautizaba a cuatro conversos: dos *satnamis*, un *rawat* (casta de ganaderos de aldea) y un brahmán. Los dos *satnamis* habían estudiado en la escuela de Raipur y luego habían sido transferidos a Bistrampur; el *rawat* llevaba dos años de servicio en la misión y el brahmán había llegado en “condiciones famélicas” en la época de hambruna de 1868, y su aprendizaje en la escuela avanzaba a grandes pasos.¹⁹ Tanto el *rawat* como el brahmán habían decidido convertirse en cristianos tras haber sufrido enfermedades prolongadas que los habían llevado al borde de la muerte. Para algunos, los poderes curativos de la medicina misionera y el Cristo Salvador realmente encarnaban una mayor eficacia que los especialistas locales y las deidades indígenas. Aquí, los milagrosos poderes de curación del Señor siguieron figurando de manera prominente en los relatos de los misioneros como una fuerza motriz que forzaba a la gente —“iguales en el Reino de Dios que hacían uso de su autodeterminación y libertad religiosa— a acogerse al cristianismo. Al mismo tiempo, el misionero se apoyó en los lazos “naturales” de parentesco como una pieza fundamental para llevar a cabo las conversiones: “Ambos *satnamis*... [siendo] miembros de familias numerosas... serán los instrumentos para convertir a muchos de sus parientes”.²⁰

Las esperanzas del misionero estaban bien fundadas. Los lazos familiares resultaron ser críticos para el crecimiento de la congregación cristiana en Bistrampur. El 31 de diciembre de 1871, Lohr escribía: “Hoy nuevamente he conducido doce almas a Jesús mediante el bautizo: todas son *satnamis*... Entre las personas bautizadas se encuentran el padre y la madre de Paulus [el primer *satnami* bautizado que no se retractó], una de sus hermanas y su bebé de ocho días de nacido, así como

un fundamento más completo en el mismo del que estos hijos de la naturaleza (*wilderness*) podrían captar en tres o cuatro meses. Finalmente, los paganos deberán ser firmes en cuanto a sus sentimientos y no ceder terreno frente a la persecución y el antagonismo. Cabe esperar que esto suceda una vez que el valor de la religión cristiana haya sido comprendido, lo cual es demasiado pedir de esta gente en unos cuantos meses, dado su limitado entendimiento y sus instintos materialistas”. DDM, 6, 4 (abril de 1870), p. 1, ABE.

¹⁹ Informe de la Misión de Chuttesgurh, junio de 1870 - julio de 1871, pp. 5-6,

IAM, ABE.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

sus abuelos, su hija y su tío”.²¹ Para julio de 1872, cuarenta y cuatro personas (veintisiete adultos y diecisiete menores) habían sido bautizadas y “la misma cantidad” estaban bajo instrucción religiosa, “listas para acogerse al cristianismo”.²² Casi una tercera parte de estos conversos pertenecían a una misma familia numerosa. El misionero no escondía su entusiasmo: “Estas relaciones de parentesco entre los *chamars*, numerosas y ampliamente extendidas, nos permiten concluir que más adelante la tribu entera adoptará el cristianismo”.²³ La tribu entera” resultó ser más bien evasiva. No obstante, Anjori Paulus y sus parientes no estaban solos. Por lo general, los primeros pobladores de Bistrampur eran seguidos por sus parientes. Con el tiempo, una importante proporción de la familia fue bautizada. Los misioneros describieron este proceso como crecimiento del cristianismo desde adentro. Sentían que, dentro de los límites de lo humano, el carácter natural de los lazos familiares contrarrestaba los instintos materialistas de los conversos.²⁴

Los conversos formaban parte de una economía paternalista desarrollada en torno al misionero y la estación misionera.²⁵ La misión empleaba a los conversos como culíes y sirvientes.

²¹ DDM, 8, 4 (abril de 1872), p. 25, ABE.

²² Informe de la Misión de Chuttesgurh, junio de 1871 - julio de 1872, pp. 8-9, IAM, ABE.

²³ *Ibid.*, p. 9. Los misioneros comprendían mejor que los oficiales coloniales la diferencia entre los *satnamis* y los *chamars*. Sin embargo, esto no impidió que en algunos momentos en sus informes se refirieran a los *satnamis* como *chamars*.

²⁴ DDM, 8, 4 (abril de 1872), pp. 25-6; DDM, 9, 2 (febrero de 1873), p. 10; DDM, 9, 11 (noviembre de 1873), p. 83, ABE. Para 1883, el número de conversos en Bistrampur había aumentado a 175, y otros parientes de las mismas familias esperaban a ser bautizados. El registro bautismal de Bistrampur revela que este proceso de lento crecimiento continuó hasta 1890, cuando el número de conversos llegó a 258. Los años de hambruna de alrededor de fines de siglo presenciaron un aumento dramático en las conversiones. Pero muy pronto siguió lo que los misioneros describieron como una “retractación del cristianismo”. Informe de la Misión de Chuttesgurh, 1883, p. 17, IAM, ABE; Registro Bautismal de Bistrampur, 1870-90, ABE. Las conversiones durante los años de hambruna y sus consecuencias se discuten en los informes de los misioneros en DDM, 1898-1907.

²⁵ Hay que contrastar la situación de los conversos en Bistrampur (y otras estaciones misioneras) con la que se dio en otras poblaciones de Chhattisgarh. En la década de 1860, los derechos de propiedad concedidos por el gobierno colonial endurecieron la mano a los nuevos *malguzares* y dejaron a la inmensa mayoría de los labriegos, ocupantes y aparceros casi sin defensas. Los *malguzares* brahmanes y *marvari* extorsiona-

Cuando una familia había ahorrado lo suficiente para comprarse una yunta de bueyes, se le otorgaba cuatro acres de tierra. Los conversos que completaban el curso en la escuela de instrucción eran contratados como catequistas y maestros en las escuelas de los poblados y como recitadores de las escrituras sagradas. Los misioneros también instruían a los conversos para que fuesen albañiles, herreros y carpinteros. La mayoría eran empleados por la estación misionera. Las conversas eran contratadas como criadas o se las empleaba para leer la Biblia. La situación de los conversos en Bistrampur contrastaba con la que habían padecido como labriegos en sus antiguas aldeas. Recibían préstamos con bajos intereses. A diferencia de otros *malguzars*, el misionero no exigía *begar* (trabajos forzados), sino que pagaba a los miembros de la comunidad de Bistrampur por trabajar en obras públicas, como la construcción y reparación de caminos y tanques de irrigación.²⁶ Como propietario y dueño de Bistrampur y Ganeshpur, el misionero era el sostén del sistema económico de la estación misionera.

Como ya he demostrado en otra parte, la autoridad del misionero estaba en estrecha relación con las artes y las prácticas clave iniciadas por el proyecto misionero.²⁷ Quiero decir que el misionero era el amo de la estación misionera. Combinaba los poderes de *malguzar* y de pastor. A los ojos de los conversos, esta conjunción podía convertirlo en una especie de rajá local, como se verá más adelante. En cualquier caso, el misionero combinaba la provisión de empleo y asistencia para los conversos, con intentos por controlar y disciplinar la vida de su congregación. Esto no tenía mucho que ver con la ideolo-

ron a los arrendatarios mediante una variedad de recursos e incrementaron sus propias tenencias. En general, los labriegos y *malguzars* de casta baja salieron perdiendo. A finales de siglo, los efectos combinados de la hambruna reunieron estas circunstancias. Los conversos al cristianismo quedaron resguardados en las estaciones misioneras de estos procesos económicos adversos y de mayor extensión. Dube, *Untouchable Pastors*, pp. 48-57.

²⁶ Informes Anuales de la Misión de Chuttesgurh, 1870-71, pp. 5-6; 1871-72, pp. 4-8; 1874-75, pp. 8-13; 1876-77, pp. 8-10; 1878-80, pp. 6-11, 15-16; 1880-81, p. 6, 13; 1881-82, pp. 11-12; 1882-83, pp. 5-7, 8-10, p. 15, IAM, ABE. Este cuadro también ha sido confirmado por los informes de los misioneros de Bistrampur publicados en DDM, 1870-90, ABE.

²⁷ Dube, "Intersección de culturas", pp. 24-26.

gía protestante, donde el matrimonio es visto como un contrato sagrado entre individuos, y la familia monógama como la unidad básica para llevar una vida cristiana. Para que la civilización floreciese en la colonia, la Sagrada Familia del cosmos cristiano debía triunfar sobre la lobreteza, pereza y caos moral del mundo pagano. Los primeros evangelistas debían dirigirse contra las costumbres y prácticas cotidianas, los lazos y trampas de Satanás, en el mundo “primitivo” de Chhattisgarh.

Junto con los catequistas y los maestros de escuela — líderes nativos” de los conversos de Bisrampur—, Oscar Lohr redactó una serie de reglamentos para ordenar la vida de la congregación, plasmada en *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* (Reglas Especiales de la Congregación en Bisrampur).²⁸ Impresas en papel pero grabadas en piedra, estas reglas e instituciones que regían la comunidad presentaban una marcada continuidad con las reglas de casta y secta, particularmente si se las observaba a la luz de los lazos de parentesco en Chhattisgarh. Los conversos y las conversas sólo podían casarse con otros cristianos y cristianas. Unirse a la iglesia significaba convertirse en miembros de otro grupo endógamo. Un matrimonio con una persona que no era cristiana era válido únicamente si la persona se unía a la iglesia. De igual manera, para los numerosos parientes y los miembros de la comunidad, el banquete de bodas era importante entre los conversos para otorgar santidad al matrimonio. El banquete representaba la incorporación de un nuevo miembro en un grupo cerrado.²⁹ Desde luego que el interés de los evangelistas por la monogamia y su consternación ante el adulterio significaron la prohibición de los *churi* o matrimonios secundarios. Pero era justamente en este aspecto donde los miembros de la congregación de Bisrampur desplegaban una considerable iniciativa. Aquí, retomaban el modelo de prácticas anteriores, burlándose con frecuencia de la autoidad misionera.³⁰ La institución del matrimonio presentaba

²⁸ *Bisrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen* (Reglas Especiales de la Congregación en Bisrampur), Bisrampur, 1890.

²⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

³⁰ Informe Anual de la Misión de Chhutesgurh, 1876-77, pp. 2-3. Existían vínculos estrechos entre los conversos y los parientes que los seguían a Bisrampur. Ya que las familias solían mantener sus relaciones como comensales, lo mismo los conversos como sus parientes eran excomulgados del Satnampanth. De hecho, las evidencias

continuidades significativas entre los principios de casta-secta y la comunidad de los conversos.

La preocupación por la pureza y la corrupción fue lo que dio forma a las prácticas de la iglesia. Los miembros de la congregación de Bistrampur debían abstenerse de comer carroña, pues de otra forma “los hindúes y los *satnamis* nos miran con desprecio”. Los conversos también tenían prohibido consumir licor, opio y mariguana.³¹ Si bien la redacción y la impresión de las *Reglas especiales de la congregación en Bistrampur* corrieron a cuenta del misionero, el reglamento encarnado en ellas no marcaba esa ruptura con el pasado que el misionero había deseado desde el principio. Más aún, en el propio texto se insinúan los contornos de una comunidad en la cual los reglamentos que solían regir sus vidas en el pasado habían sido retocados, refundidos y reorganizados. Sin duda, estas normas y reglamentos fueron subvertidas.³² Las transgresiones eran castigadas con la excomunión, que aquí adoptaba un sesgo muy particular: a saber, los ofensores eran *descastados*³³ de la iglesia.³⁴

Además de la pureza y la corrupción, los aspectos de la realeza ritual también eran importantísimos para la constitución de las congregaciones cristianas en India central.³⁵ Para los con-

que tenemos confirman la hostilidad de los líderes *satnamis* contra las conversiones al cristianismo. Al mismo tiempo, esta hostilidad y las admoniciones de los misioneros no impidieron la intimidad y las relaciones entre los conversos y otros *satnamis*. DDM, 11, 11 (noviembre de 1875), pp. 81-3; DDM, 11, 2 (febrero de 1877), pp. 18-19; DDM (n.s.) 4, 4 (abril de 1887), pp. 29-31.

³¹ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, p. 5.

³² DDM, 9, 8 (agosto de 1873), p. 57; DDM (n.s.), 4, 9 (septiembre de 1886), pp. 68-70.

³³ Juego de palabras en inglés. *Outcast* significa desterrado o desterrar, y *outcaste* significa descastar o descastado. (N. del T.)

³⁴ *Bistrampur Kalasiya ki Vishesh Agyayen*, p. 5.

³⁵ En el debate sobre la naturaleza de las castas, Louis Dumont y sus seguidores han subrayado la jerarquía ritual de la pureza y la corrupción como el principio organizativo dominante, mientras que estudios más recientes de Nicholas Dirks, Declan Quigley y Gloria Raheja, señalan a una realeza ritual y cultural como la parte central en la definición del orden de castas. Los primeros consideran al poder como algo epifenomenal; los segundos lo colocan, con mayor o menor exclusividad, en la centralidad ritual de la realeza. Habiendo leído y combinado estos énfasis divergentes filtrados por la historia etnográfica de un pueblo subalterno, mi argumento es que los principios de pureza/corrupción y realeza no se contraponen, sino que son dos esquemas de poder rituales gemelos. En los siglos XIX y XX, ambos esquemas trabajaron junto con las formas de poder derivadas de la gobernancia colonial para definir patrones de dominación y subordinación en el orden de castas. Estas cuestiones se discuten

versos de la estación misionera, que consideraban la naturaleza de la autoridad bajo una luz que enfatizaba los vínculos indisolubles entre ritual y poder, el misionero pastor y propietario de aldea podía aparecer como el *raja-log*, una especie de rey, figura dominante pero benévola.³⁶ En última instancia, la organización de la congregación de Bisrampur se fundaba en la premisa impuesta por las instituciones de la vida de aldea en la colonia de Chhattisgarh. Aquí, el concilio eclesiástico con sus *prachin* (decanos) era paralelo al *jat panchayat* (organismo que adjudicaba castas) con sus *sayan* (sabios). Resolvía disputas, regulaba la vida de los fieles y “descastaba” a los ofensores.³⁷ En el caso de que las normas, las expectativas, las instituciones y las prácticas familiares se viesen amenazadas, el concilio eclesiástico de Bisrampur también podía hacer frente a los misioneros.

Patrones de paternalismo

A principios de la década de 1930, la máquina bien engrasada del paternalismo en Bisrampur se detuvo repentinamente. El conflicto entre los misioneros y la congregación de Bisrampur empezó con un caso de adulterio. Los aldeanos afirmaban que Boas Purti había tenido relaciones ilícitas con Rebecca. Purti era el *lambardar* (encargado) del *malguzarari*, empleado por la misión. Era un “fuereño” que no pertenecía originalmente a Bisrampur. Rebecca era una “joven virgen cristiana” de la es-

más adelante en el capítulo 5, y se aclaran, con mayor detalle, en Dube, *Untouchable Pasts*, *passim*. Aquí quiero enfatizar que los esquemas rituales de pureza/corrupción y realeza también moldearon, en formas modificadas y reelaboradas, los patrones, las prácticas y las percepciones de las congregaciones cristianas en las colonias de la India central. Una vez más, esto cuestiona la suposición predominante —que ya examinamos— de que a los ojos de los evangelistas los conversos al cristianismo en el sur de Asia habían roto por completo con el pasado.

³⁶ Durante mi trabajo de campo en Chhattisgarh a mediados de los noventa, en repetidas ocasiones me topé con esta definición del misionero como *raja-log* cuando escuchaba a varios individuos y grupos de cristianos rurales hablar sobre las épocas pasadas.

³⁷ *Ibid.*, pp. 5-6; DDM, 9, 8 (agosto de 1873), pp. 57-8; Informe Anual de la Misión de Chuttsgurh, 1876-77, pp. 2-3. Además de los informes incluidos en las notas al pie de página, los argumentos de los tres últimos párrafos se basan en la información contenida en varios números de DDM entre 1870 y 1900.

tación misionera. Repleto de dinero y rebosando soberbia, Boas Purti la había atraído dolosamente a su “red de amor”. Rebecca tuvo un bebé. La criatura se parecía a Boas Purti. Los habitantes de Bisrampur estaban furiosos.

Tras una junta del concilio eclesiástico de Bisrampur en julio de 1933, Boas Purti fue declarado culpable. Sólo el misionero J. C. Koenig dudaba aún de la culpabilidad del *lambardar* Purti. Cuando la congregación volvió a reunirse, el misionero fue obligado a declarar que Boas Purti estaba “fuera de casta”.³⁸ Boas Purti apeló ante el Distrito Misional de la India (DMI).³⁹ En agosto de 1933, miembros del Distrito Misional de la India llegaron a una decisión: Boas no estaba fuera de casta. El concilio eclesiástico había sido parcial e injusto. Enojados, los miembros de la iglesia de Bisrampur se distanciaron de los misioneros.⁴⁰ Establecieron una congregación independiente, mandando cartas e informes al Consejo Doméstico de la misión en San Luis. Poco tiempo después nombraban a un pastor honorario para que condujese la misa dominical, bautizase a los nuevos adeptos y se encargase de los asuntos de la congregación.⁴¹ En respuesta, los misioneros echaron llave a la iglesia de Ganeshpur, confiscaron el tesoro, recurrieron a medidas punitivas contra las violaciones a la propiedad misionera y clausuraron las rutas de empleo dentro de la estación.⁴² Renunciaron a todos sus lazos paternalistas. A continuación, es necesario que desenredemos los distintos hilos de este drama de aldea.

³⁸ Carta de Immanuel Church, Bisrampur, dirigida a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE. La carta incluía 168 firmas. Algunas de las solicitudes, notas y cartas de los conversos estaban escritas en hindú. Las traducciones al inglés son del autor.

³⁹ El Distrito Misional de la India, perteneciente al Sínodo Evangélico de Norteamérica, fue creado en 1924 en la India como un órgano eclesiástico autónomo. Estaba conformado por misioneros de la Misión Evangélica Americana asignados a seis estaciones misioneras. Seybold, *God's Guiding Hand*, pp. 75-6.

⁴⁰ Carta de J. C. Koenig, Bisrampur, dirigida a F. A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁴¹ Carta de Premdas Jacob, Bisrampur, dirigida al Presidente del Sínodo Evangélico de Norteamérica, Detroit, 17 de abril de 1935, AMB, ABE; carta de J. C. Koenig, Bisrampur, dirigida a F. A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁴² Carta de Premdas Jacob, Bisrampur, dirigida al Presidente del Sínodo Evangélico de Norteamérica, Detroit, 17 de abril de 1935, AMB, ABE; carta de Noordass y Powel, adeptos cristianos, Ganeshpur (cerca de Bisrampur), dirigida al Presidente Saheb(?), 29 de marzo de 1934, AMB, ABE.

Ya hemos observado que Bisrampur se desarrolló como una institución paternalista. Mediante una encuesta llevada a cabo en Bisrampur en 1925, el misionero reverendo Miller de Dhamtari quería determinar cuál había sido el estado económico de los adeptos antes de convertirse al cristianismo.⁴³ Dividió a los habitantes de Bisrampur en tres grupos generales: casos de caridad total; aquellos que podían ganarse la vida; y aquellos que podían asegurarse un porvenir. Miller concluyó que antes de su conversión al cristianismo un 40% había sido casos de caridad total, 50% había sido parcialmente independiente y 10% se ganaba la vida por su propia cuenta.⁴⁴ Tres meses más tarde, el reverendo Goetsch informaba desde Bisrampur:

Hay que admitir que una gran parte de los que se convirtieron en cristianos [en el siglo XIX] lo hicieron por razones económicas. El influjo no solamente se debió a las condiciones de hambruna que imperaron durante varios años en esa época, sino que se dio por el deseo general de mejorar su situación económica. Aunque nuestros misioneros jamás utilizaron ese mejoramiento económico como carnada, la noticia de que los que se convertían en cristianos obtenían, en la medida de lo posible, oportunidades de empleo se extendió rápidamente y atrajo a los familiares y amigos de los nuevos conversos en grandes números.⁴⁵

Según Miller, para 1926 se había dado “un indudable mejoramiento” del estado económico de la comunidad cristiana en Bisrampur. Sólo unas cuantas viudas podían ser clasificadas como “casos de caridad”; 23% (42 de 183 familias) era “parcialmente independiente”; y 76%, que recibía un ingreso mayor a diez rupias por mes, fue clasificado como “independiente”.⁴⁶

⁴³ Miller, “Survey of Bisrampur”, 1925, p. 4, AMB, ABE. Otra encuesta realizada por los misioneros en 1943 reveló que un 96 por ciento de los cristianos de Bisrampur y Ganeshpur eran descendientes de familias “satnami-chamar”. Además, la congregación de Bisrampur representaba aproximadamente un 42.5 por ciento del total de los miembros nativos de la Misión Evangélica Americana. “A study of Christian descendants from Chamars and Satnamis” (nota manuscrita y mecanografiada), 1943, pp. 1-5, CS, DMPD, ABE.

⁴⁴ Miller, “Survey of Bisrampur”, p. 4.

⁴⁵ F. A. Goetsch, Segundo Informe Trimestral, Bisrampur, 27 de julio de 1926, ITM, ABE.

⁴⁶ La encuesta afirmaba que “de los 575 comulgantes afiliados [185 familias] —176 familias poseen casa propia, 112 poseen tierras, 85 poseen yuntas de vacas o búfalos, mientras que quizás 80 tienen [más] ahorros, de alguna u otra forma, que los anteriormente citados, o más equipo que el doméstico”. Miller, “Survey of Bisrampur”, 1925, p. 5.

La economía local de Bisrampur giraba en torno a la estación misionera. El misionero ocupaba el lugar central dentro de la economía normativa de los conversos. Los detalles se repiten. Miembros de la comunidad cristiana en Bisrampur se establecieron en tierras de la estación misionera, obtuvieron préstamos con bajos intereses, fueron entrenados como carpinteros y albañiles en la escuela de instrucción y obtuvieron empleo en la misión como maestros, lectoras de la Biblia, catequistas y sirvientes. Se les pagaba por su labor cuando la misión como *malguzar* emprendía obras públicas, tales como la reparación y la construcción de caminos. Por último, la misión se hacía cargo del mantenimiento de los edificios en la congregación de Bisrampur, incluyendo la iglesia.⁴⁷ La misión había creado, y asimismo dominaba, a la economía de Bisrampur.

Al mismo tiempo, los misioneros querían disciplinar la vida de los conversos. Sus intervenciones estaban dirigidas a controlar los asuntos cotidianos de la congregación. En la estación misionera pionera, los esfuerzos de los evangelistas adoptaron la forma de un proyecto educativo que se asemejaba a la conducta de los padres hacia sus hijos. Los misioneros se estaban proyectando a sí mismos sobre el modelo de las historias del Nuevo Testamento que relataban las dificultades de los apóstoles.⁴⁸ Aunque iguales en el Reino de Dios, los conversos eran pueriles, tenían que hacer esfuerzos para llegar a comprender el pensamiento racional objetivo. Debían ser criados, guiados y controlados dentro de la empresa evangélica.

Los conversos y los misioneros estaban unidos por complejos lazos de dependencia y control. En Bisrampur, el misionero ocupaba la figura del *ma-bap*, el amo paternalista. E. P. Thomson (entre otros) nos recuerda en sus obras que el paternalismo

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 4-5; P. M. Konrad, Informe Anual, Bisrampur, 1925, p. 2, IAM; Sra. T. Twente, "Report on Bible-women's work", Informe Anual, Bisrampur, 1927, pp. 1-2, IAM; "Note on Christian descendants from Satnami families", 1940, pp. 1-5, CS, DMPD, ABE; E. W. Menzel, Informe Anual, Bisrampur, 1951, pp. 2-7, IAM, ABE.

⁴⁸ Según Seybold, Pandit Gangaram, leal colaborador de Oscar Lohr, le había hecho al misionero su mejor cumplido al llamarlo "Apóstol de los Satnamis". Seybold, *God's Guiding Hand*, p. 57; E. W. Menzel, "Note on Sixtieth Anniversary Celebrations at Bisrampur", Informe Anual, Bisrampur, 1928, pp. 1-2, IAM, ABE; M. M. Paul, *Evangelical Kalasiya ka Sankshipt Itihas* (Allahabad, 1936), pp. 7-9, 22-3; Rev. Hagenstein, *Satmat ka Updesh* (Allahabad, 1934), p. 4.

tiene al menos dos caras. Los miembros de la congregación de Bistrampur tenían su propia visión de lo que debían ser los lazos paternalistas. Su deferencia hacia el misionero era en parte indispensable para su propia conservación, y en parte una manera de aprovecharse y arrebatarse lo que podían. Por otro lado, esta deferencia era destilada a través de ciertos filtros. Actuando sobre las inextricables conexiones entre el ritual y el poder en los espacios cotidianos, ante los ojos de los habitantes de la estación misionera el dominio que el misionero simultáneamente ejercía sobre la autoridad pastoral y el poder propietario habían hecho de él una figura que conjugaba en sí misma los atributos de *sabeb* y de reyezuelo, en este caso de Bistrampur. La iniciativa de los conversos fue lanzada justo cuando los misioneros intentaban dismantelar los patrones de paternalismo y los lazos de dependencia en la estación misionera, lo cual también contribuyó al ajuste de los trabajos de la sociología política de la congregación.

Desmantelando la dependencia

Es bien sabido que la estructura de las creencias y la teología protestantes están organizadas a partir de una clara separación entre los dominios de lo espiritual y lo temporal. Sin embargo, en Bistrampur, durante casi sesenta años, el misionero había fundido como pastor y *malguzar* —era el amo de la estación misionera. La diferencia entre ambos dominios se había perdido en la práctica de los evangelistas.⁴⁹ Además, como ya hemos observado, la atenuación de ambos dominios encajaba muy bien con la sociología política de los conversos, sustentada en la estrecha conexión entre el ritual y el poder. En 1929 hubo una tentativa por reconstituir las dos esferas por separado. El misionero pasaba a ocuparse de los asuntos temporales —el *malguzari*— en Bistrampur, mientras que un pastor nativo del país se hacía cargo de la vida espiritual de los fieles. El esfuerzo de los

⁴⁹ El misionero era “la autoridad cívica (por medio del malguzari), el patrono o el representante de la mayoría, el tutor legal de muchos o el tutor legal de los niños [de la aldea] u otros parientes, así como el símbolo con que se revestían la autoridad moral eclesiástica y las iniciativas de caridad, en mayor o menor medida”, E. W. Menzel, “Note on Bistrampur”, 1940, pp. 2-3, AMB, ABE.

evangelistas estaba ligado a su preocupación por hacer que la congregación fuese autosuficiente. Ahora los miembros de la congregación de Bistrampur debían pagarle al pastor, dar mantenimiento al edificio de la iglesia, contribuir para la construcción de caminos y hacer donaciones para causas cristianas.⁵⁰

Siguiendo el patrón común a casi todo Chhattisgarh, para la década de 1920 la agricultura había llegado a sus límites de cultivo en Bistrampur.⁵¹ En el seno de la estación misionera, la clausura de las rutas de empleo hizo que se acumularan los problemas debidos a la falta de tierras. Al encontrarse dentro de un sistema paternalista, la población de Bistrampur consideraba que el empleo, la tierra y el flujo regular de dinero constante se hallaban en el corazón del proyecto misionero. Lo mismo sucedía con otras “responsabilidades” que el proyecto de la misión había asumido: desde el suministro de alimentos durante las épocas de hambruna, la distribución de artículos extranjeros y la construcción de casas y caminos, hasta el puesto que el misionero ocupaba en calidad de *sabeb* que repartía benevolencia y controlaba a la congregación. Por ello, el desmantelamiento formal de los lazos paternalistas fue un golpe para la economía normativa de los conversos y *su* manera de ver las funciones y obligaciones propias de los diferentes miembros de la comunidad de Bistrampur, incluyendo el papel desempeñado por el misionero como el *raja-log*.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, J. Puri, “Annual Congregational Report” (Informe anual de la congregación), Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

⁵¹ Ya he demostrado en otra parte que durante el período entre guerras los límites al desarrollo de la producción agrícola en Chhattisgarh significaron para los agricultores que era preciso incrementar sus propiedades si querían asegurarse ganancias con la agricultura. El aumento en la ocupación de tierras y el sistema de las elevadas *nazranas* (dinero por acuerdo) hacían de esto una empresa muy arriesgada para los agricultores de casta baja, pues la mayoría de ellos no poseía capital suficiente, y casi un quinto eran poco más que jornaleros agrícolas. Estos agricultores siguieron endeudándose y perdiendo sus tierras. Sin duda, la situación de los conversos de Bistrampur era mejor, aunque no podían zafarse de las restricciones generales de la economía agraria en la región de Chhattisgarh. Es bajo esta luz que debemos considerar la amenaza que representaban para los agricultores de Bistrampur las nuevas medidas tomadas por los misioneros a partir de la década de 1920. Dube, *Untouchable Pastors*, pp. 80-83. Véase también Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh 1900-1950*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla, 1993.

⁵² Incluso en otras regiones como el Punjab, donde los misioneros supuestamente “intentaron desarrollar congregaciones aldeanas que se sustentasen, gobernasen y propagasen por sí mismas sin depender de las misiones”, desde los primeros indicios

Ciertas medidas tomadas por los misioneros contribuyeron a este proceso. Frente a una situación de escasez de tierras y falta de empleo, los miembros de la iglesia de Bisrampur sentían que los evangelistas ignoraban cada vez más a la gente local en la designación de los puestos en la estación misionera.⁵³ Gente que no pertenecía a la Misión Evangélica Americana (*outsiders*) estaba siendo designada por los misioneros como sirvientes de la misión. Aquí es importante señalar que Boas Purti era el *mukhtiyar* de la aldea de Bisrampur. Boas Purti había llegado a Chhattisgarh proveniente de la región de Ranchi en Bihar.⁵⁴ Como *mukhtiyar*, su deber consistía en la recolección de los pagos de los arrendatarios y el cotejo de las cuentas de las tierras de Bisrampur y Ganeshpur. Ejercía un poder considerable, codificado dentro del sistema del *malguzari*, sobre los arrendatarios de la estación misionera.⁵⁵ Al escoger a Boas Purti como el *mukhtiyar*, el misionero había designado a un fuereño para un puesto de gran importancia. Pero eso no era todo. Incluso después de que la relación adúltera entre Boas Purti y Rebecca fue conocida por todos, el misionero Koenig había escogido defenderlo.

En segundo lugar, a los ojos de los conversos los misioneros se volvían cada vez menos flexibles con respecto a la utilización del bosque en la estación misionera. Por un lado, en los informes anuales de los misioneros el bosque aparece como “una constante fuente de irritación” que podía acarrearle a un misionero sus “experiencias más desagradables” en India.⁵⁶ Du-

de conversiones entre las castas inferiores los evangelistas desarrollaron un extenso “sistema de ayuda” que los llevó a ser vistos como los *mai-bap* (madre-padre) por las “almas honestas e ignorantes” que fueron sus protegidos cristianos. John C. Webster, “Leadership in a rural dalit conversion movement”, en Joseph O’Connell (ed.), *Organizational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*, Indian Institute of Advanced Studies y Manohar Publications, Shimla, 1999, pp. 100-103. Me parece que en este artículo (por demás interesante), Webster acepta sin mucha crítica la retórica que los misioneros usaban para referir sus propias prácticas, mientras que el material empírico que él mismo reproduce la pone en tela de juicio.

⁵³ A principios de la década de 1920, la difícil situación económica de los habitantes de Bisrampur se había hecho evidente, lo cual fue observado por los misioneros. F. A. Goetsch, Informe Anual, Bisrampur, 1922, pp. 2-4, IAM, ABE.

⁵⁴ Entrevista con el Sr. Daulat, Bisrampur, marzo de 1996.

⁵⁵ E. W. Menzel, Informe Anual, Bisrampur, 1938, p. 6, IAM, ABE.

⁵⁶ T. Twente, Informe Anual, Bisrampur, 1929, p. 3, IAM, ABE; Carta de J. C. Koenig, Baitalpur, dirigida a T. Twente, Bisrampur, 21 de junio de 1929, AMB, ABE.

rante la época de lluvias y la época de frío, los habitantes apacientan al ganado y se roban el pasto; durante la época de calor, se roban la leña”.⁵⁷ Por otro lado, los habitantes de Bisrampur y Ganeshpur argumentaban que al pacer a su ganado y recolectar la madera y el pasto del bosque para su uso cotidiano lo que hacían era ejercer sus derechos consuetudinarios. A lo largo de los años, los misioneros habían tomado diversas medidas preventivas, pero sin éxito. En la década que inicia en 1920, aparte de separar los dominios de lo espiritual y lo temporal, los misioneros reforzaron sus controles sobre el bosque.⁵⁸ Los misioneros recurrieron a la demanda judicial. Los conversos trajeron a colación su uso y prácticas “consuetudinarias” para criticar la arbitrariedad del misionero: “Las mujeres están habituadas a tomar la leña para el fuego del Bosque Machionery (*missionary*, misional). El *machionery saheb* (misionero) llamó a la policía para que en sus averiguaciones tomase las objeciones”.⁵⁹

Por último, en el pasado había sido la misión como *malguzar* la que había financiado las obras públicas en la estación misionera. Éstas habían dado empleo a los aldeanos de Bisrampur y Ganeshpur. Ya he observado en otra parte que, en las aldeas de Chhattisgarh, cada vez que el *malguzar* emprendía “obras públicas” se valía del trabajo forzado o *begar*.⁶⁰ En este contexto más general, la insistencia de los misioneros en que la congregación de Bisrampur contribuyese en las obras públicas como una verdadera comunidad cristiana iba en contra de la economía normativa de los conversos, pues les parecía que tales contribuciones eran como una forma modificada del *bhet-begar*, trabajo libre realizado obligatoriamente por razones de “costumbre” —codificada por la administración británica— para el *malguzar*. Para empeorar las cosas, los habitantes de Bisrampur tenían la percepción de que el misionero estaba reteniendo “obsequios mandados del extranjero para

⁵⁷ T. Twente, Informe Anual, Bisrampur, 1929, p. 3, IAM, ABE.

⁵⁸ J. C. Koenig, “Note regarding the Bisrampur jungle”, Bisrampur, 5 de mayo de 1929, p. 1, AMB, ABE.

⁵⁹ Carta de Noordass y Powel, miembros cristianos, Bisrampur, dirigida al Presidente Saheb(?), 29 de marzo de 1934, AMB, ABE.

⁶⁰ Dube, *Untouchable Pastors*.

ellos”.⁶¹ En sus esfuerzos por fomentar una congregación auto-suficiente y separar los asuntos temporales de los de la congregación, el proyecto de la misión logró atraer sobre sí misma “el oprobio con que se considera al sistema *malguzari*”. Los empleados en Bisrampur fueron clasificados de intrusos ilegítimos, y los misioneros vistos como amos opresores.⁶²

Libertad y género

Los problemas ya habían estado cocinándose durante algún tiempo. A principios de 1932, “se encontró pegada al *Imlí* [árbol del tamarindo] cercano al *bungalow* [del misionero] una nota que hablaba de *balwa* y *swatantrata*, revolución y libertad, con el propósito de trabajar para destituir a todos los empleados venidos de fuera”.⁶³ Poco tiempo después, los aldeanos se enteraron de la relación “adúltera” entre Kenschwar Babu, un empleado de otra estación misionera, y Naomi, la hija de Buth Burwha de Bisrampur. El concilio eclesiástico declaró que Kenschwar era culpable. Fue excomulgado y relevado de sus funciones en la misión.⁶⁴ Menos de un año más tarde, se creía que Boas Purti había seguido los pasos de Kenschwar al tener relaciones amorosas con una joven de Bisrampur.

El incidente que involucraba a Boas Purti fue visto como parte de un patrón general: “En la Estación de la Misión Americana en Bisrampur hay personas sirviendo como doctores, maestros y dependientes, que han sido llamadas de otras partes de la India (fuera de la misión) por sus misioneros. Muchas de estas personas han corrompido el carácter de nuestras jóvenes cristianas”.⁶⁵ Boas Purti había hecho uso de su riqueza acumulada en Bisrampur y “echado una red de amor para atrapar a una joven y virgen cristiana, Rebecca. Gozó con ella durante varios

⁶¹ E. W. Menzel, “Note on Bisrampur”, 1940, p. 3, AMB, ABE.

⁶² *Ibid.*, p. 3.

⁶³ M. P. Davis, “Report of the Bisrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 1, AMB, ABE.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Petición de Immanuel Church, Bisrampur, a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, p. 1, AMB, ABE.

días. Y cuando la muchacha mostró tener panza [*sic*], se descubrió el secreto. Por fin la muchacha tuvo una criatura [*sic*].⁶⁶ Boas era uno entre tantos fueñños que habían “violado el honor de hermanas cristianas”.⁶⁷ El misionero había sido el responsable de designar a esos fueñños como sirvientes empleados por la misión; y a consecuencia de sus “salarios elevados y el favor de estos misioneros se habían ensoberbecido”. Los misioneros “hicieron la vista gorda” ante los excesos de estos fueñños. Incluso intentaron esconder sus pecados. Como “agente del [misionero] reverendo J. Gass”, Boas Purti había confirmado la complicidad existente entre los misioneros y los fueñños.⁶⁸

Desde finales de esa década de 1920, el crecimiento de una iglesia independiente formó una parte importante de la retórica de los misioneros en India central. Esto estaba implícito en los esfuerzos evangélicos por separar los dominios de lo espiritual y lo temporal y fomentar una congregación autosuficiente.⁶⁹ Los conversos de Birsampur se apropiaron de la idea, recreándola dentro de sus propias prácticas. Su empresa involucraba manejar los términos de *balwa* (revolución) y *swatantrata* (libertad). Estos signos gemelos fueron elementos importantes del discurso político-cultural de la época, particularmente durante los movimientos de desobediencia civil entre 1929 y 1932. Justamente por la polisemia y la polifonía de los términos *balwa* y *swatantrata*, ambas formas eran susceptibles de ser apropiadas y manipuladas de distintas maneras por diversos grupos sociales.⁷⁰ Los miembros de la congregación de Birsampur elaboraban su propia visión de la independencia, al acudir al llamado de revolución y libertad para expulsar de la estación misionera a los empleados foráneos.

Es muy frecuente en la crítica académica contemporánea que Estado-nación y comunidad-localidad aparezcan como dos

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Carta de la congregación de Birsampur dirigida al Consejo Doméstico en los Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE.

⁶⁸ Petición de Immanuel Church, Birsampur, a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁶⁹ E. W. Menzel, “Note on Birsampur”, 1940, p. 4, AMB, ABE.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Shahid Amin, “Gandhi as Mahatma: Gorakhpur district, eastern UP”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies III. Writings on South Asian History and Society* (Delhi, 1984), pp. 1-55; Dube, *Stitches on Time*.

grupos separados entre sí.⁷¹ Frente a esta persistente tendencia, Michael Herzfeld ha señalado

[...] la homología esencial entre diversos niveles de identidad colectiva —aldea, grupo étnico, distrito, nación. Lo que vale para el hogar familiar vale también, al menos por extensión metafórica, para el territorio nacional [...] Por ejemplo, en la pequeña ciudad de Rodas que he llamado “Pefko” [...] se decía, de un hombre que había violado a una joven, que había “entrado a la casa de su padre”—una metáfora que ilustra claramente su importancia en la definición de las relaciones sociales. En Pefko, nuevamente, la invasión de Chipre fue comparada con la entrada forzosa en la “casa” propia [...] La desconfianza convencional de los griegos hacia los *kseni* (fuereños) de otras poblaciones puede fácilmente traducirse en una actitud comparable hacia los *kseni* como “forasteros” [...] así, la frontera moral entre la gente de adentro y la gente de afuera parece ser formalmente similar en niveles muy diferentes de identidad social [...]⁷²

Las acciones de los miembros de la iglesia de Bisrampur seguían esta lógica más general, llevando a la práctica la homología discutida por Herzfeld, pero lo hacían por otros medios y de otras formas que van mucho más allá del formalismo inicial de esta importante formulación.

Los conversos de Bisrampur apelaban a la amenaza que se cernía sobre el honor y la castidad de las mujeres de la comunidad para cuestionar la presencia y las prácticas de los fuereños.⁷³

⁷¹ Una mayor elaboración sobre estos temas puede encontrarse en Dube, *Untouchable Pasts*. Véase también Saurabh Dube, “Introducción: Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales”, pp. 80-87.

⁷² Michael Herzfeld, “As in your own house’: hospitality, ethnography, and the stereotype of the Mediterranean society”, en David Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Sociological Association, Washington, D.C., 1987, p. 76.

⁷³ En contextos más bien distintos, tanto Lata Mani como Rosalind O’Hanlon han examinado cómo las mujeres llegaron a ser el “signo” clave en los debates del siglo XIX sobre el estatus de la tradición hindú y la legitimidad del poder colonial. Al mismo tiempo, estos debates no ofrecían a las mujeres una “voz” como “sujetos”, y además se les negaba cualquier “mediación” (*agency*) de su parte. Lata Mani, “Contentious traditions: the debate on *sati* in colonial India”, en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Delhi, 1989, pp. 86-126; y Rosalind O’Hanlon, “Issues of widowhood: gender and resistance in colonial western India”, en Douglas Haynes y Gyan Prakash (eds.), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Delhi, 1991, pp. 62-108. Véase también, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, 1993, capítulos 6 y 7.

Como ya he observado, la congregación cristiana de Bisrampur se había inspirado en los principios de casta y secta y en las instituciones de la vida de aldea para constituirse como comunidad. Además, los conversos tenían prohibido sostener relaciones amorosas fuera del dominio del matrimonio cristiano. Se habían enfrentado a la ira de los misioneros y a la excomunión por parte del concilio eclesiástico por haber formado alianzas mediante *churi* o matrimonios secundarios.⁷⁴ Ahora, los miembros de la congregación de Bisrampur combinaban dos énfasis que a pesar de ser distintos se traslapaban, para esbozar su propia manera de entender las fronteras de género y de comunidad.

Por un lado, los conversos subrayaron la necesidad de mantener la frontera de la comunidad, implícita en las reglas de casta y secta. Por el otro, lo que más destacaron fue el énfasis que habían puesto los evangelistas en el adulterio como pecado, para así protestar, a su vez, por la intrusión de los *fuereños*. De esta manera, convirtieron el honor de las mujeres en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad, y un símbolo que construía su frontera. Las mujeres cristianas de la estación misionera debían ser protegidas de los actos de transgresión sexual. La violación de su sexualidad era la violación del honor de la comunidad. Las transgresiones de los *fuereños* habían abierto una brecha en la frontera y trastornado el orden de la comunidad. La ofensa de Boas Purti para con Rebecca encapsulaba la amenaza de los *fuereños* y evocaba los trastornos y el desorden en el seno de Bisrampur.

Junto a su crítica de los *fuereños*, la congregación de Bisrampur también cuestionaba a los misioneros. Los conversos subrayaron la duplicidad de éstos. En la junta convocada por el concilio eclesiástico para discutir el caso de Boas Purti y Rebecca, “El reverendo Koenig conocía los hechos reales pero quiso esconder su culpa [la de Boas]”.⁷⁵ También en la sexta reunión mensual del concilio eclesiástico, sólo “la compulsión de la

⁷⁴ Los informes anuales y trimestrales de los misioneros se referían a este problema con frecuencia. El misionero Goetsch escribió un detallado comentario al respecto. F. A. Goetsch, Informe Anual, Bisrampur, 1925, pp. 2-3, IAM, ABE.

⁷⁵ Petición de Immanuel Church, Bisrampur, a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

asamblea [*sic*]” había obligado al misionero a anunciar que Boas estaba descastado”.⁷⁶ Pero el reverendo Koenig también engañó a la congregación. Antes de anunciar la excomunión de Boas, preguntó a los miembros del concilio eclesiástico si se atenderían a la decisión del Distrito Misional de la India. El concilio eclesiástico respondió afirmativamente. El misionero entonces se apresuró a convocar una reunión del DMI, menos de un mes más tarde, a principios de agosto de 1933.

No fue tan sólo el hecho de que el reverendo Koenig no hubiese esperado hasta noviembre, fecha en que el Distrito Misional de la India que resolvía este tipo de casos normalmente se reunía. Aparte de esto, en la reunión del DMI celebrada en agosto los misioneros “resolvieron el caso y declararon que Boas no era culpable” sin molestarse siquiera en consultar con el concilio eclesiástico. Mientras los miembros del concilio eclesiástico esperaban en la “veranda” exterior del *bungalow* de los misioneros, la reunión ya había terminado en el interior, y la decisión había sido tomada en secreto. Conscientes de su culpa y su complicidad, los misioneros del DMI intentaron escapar en un coche estacionado atrás del *bungalow*.⁷⁷ Cuando la congregación de Bisrampur les exigió una explicación, el misionero M. P. Davis, presidente del Distrito Misional de la India, confirmó inadvertidamente la mala treta que les había jugado el misionero Koenig. Según los conversos, M. P. Davis, mediante su “discurso nos dijo que el reverendo J. C. Koenig los había obligado [a los miembros del DMI] a escribir los tres párrafos ya mencionados”. Constante en su traición y su engaño, “el reverendo J. C. Koenig nos recordó nuestra promesa y nos exhortó a obedecer y aceptar la justicia del Comité del DMI”.⁷⁸

Los conversos trazaron una distinción doble: proyectaban la imagen de una iglesia inmaculada y la contraponían a los fue-reños y los misioneros falsos. En este conflicto, inherentemente modulado por el poder, lo que estaba en disputa era nada menos que *la verdad*. Aquí, la “Iglesia, siendo débil, no podía

⁷⁶ Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Doméstico en los Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

luchar contra ellos [los misioneros] en favor de la verdad .⁷⁹ Por un lado, los conversos ofrecieron al Consejo Doméstico de la Misión Evangélica Americana evidencia por escrito de los excesos de los fuereños y de la complicidad de los misioneros: “Si lo desean, pueden revisar nuestro libro de actas”. Esto establecía tanto la legalidad como la sinceridad de su posición. Por otro lado, los misioneros habían transgredido su autoridad, lo cual les restaba legitimidad. Los rebeldes de Bisrampur argumentaban que el fallo del DMI “nos habla de que no hay forma de proscribir a Boas para siempre. Ahora estos miembros le han abierto una ruta divina para entrar en el cielo”. Causa sorpresa que la decisión haya estado “llena de insulto [contra] el Concilio Eclesiástico. Ninguna persona civilizada escribiría o hablaría así [...]”⁸⁰ Los conversos habían cuestionado a los misioneros usando un lenguaje evangélico, moldeado por la legalidad y la razón de una gubernamentalidad evangélica.

Los evangelistas fueron constituidos como amos tiránicos. Primero, los misioneros parecían “inocentes y sencillos y llenos de fe, pero nosotros los pobres estamos siendo aplastados por ellos. Vinieron a guiarnos en nuestro viaje por la vida y ayudar a los pobres de espíritu y de cuerpo. Pero piensan de otro modo. A juzgar por lo que han hecho, parece que hubiesen venido a dominarnos”.⁸¹ Segundo, la sencillez del pueblo de Bisrampur hizo que los misioneros se mostrasen condescendientes para con ellos: “Piensan: este pueblo de Chhattisgarh es ignorante y anda mal de la cabeza. ¿Qué pueden hacer? Toman opio y no saben nada. Lo que estos misioneros quieren es estar separados de nosotros”.⁸² Por último, había sido la mala conducta y el carácter poco cristiano de los misioneros lo que había manchado al cristianismo, impidiendo que la fe se esparciera. “Estos misioneros vienen a nosotros en nombre de Dios y la fe y nos dominan. Son opresores e irreligiosos, y por ello

⁷⁹ Misiva de Immanuel Church, Bisrampur, dirigida a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Doméstico en los Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE; “Note on missionaries”, de Premdas Munshi, sin fecha, AMB, ABE.

⁸² Misiva de Immanuel Church, Bisrampur, dirigida a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

los hindúes a nuestro alrededor nos desprecian. Esto impide que la fe se esparza, mientras nosotros adquirimos una mala reputación y nos critican.”⁸³ Los rasgos gemelos de duplicidad y dominación hicieron que los misioneros se distanciaron del pueblo, apartándolos de la iglesia, que era pobre y se preocupaba por su bienestar espiritual y por difundir el cristianismo.

Este presente opresivo y avasallador era contrastado con un pasado benévolo y benigno. Los conversos de Bisrampur recordaban a los misioneros bondadosos y los lazos paternalistas de antaño. En el pasado los conversos eran ignorantes, vivían en la “oscuridad”. Pero los primeros evangelistas nos mostraron la luz de la salvación y nos salvaron de la destrucción”. Por ello, los conversos recordaban con afecto a sus antiguos amos (misioneros) que vivieron aquí hace quince años.⁸⁴ Ahora todo esto había cambiado. Al estudiar la situación de la estación misionera de Bisrampur a principios de la década de los treinta, un misionero observó que según los conversos ya no queda amor en los misioneros de hoy”.⁸⁵ El momento para volver al pasado había sido atravesado.

Iniciativas independientes

Ciertos miembros de la congregación de Bisrampur habían disparado sus primeras salvas en nombre de la revolución y la libertad. Trabajaron por su independencia separándose de los misioneros y el Distrito Misional de la India. Después de que los conversos hubieran rechazado la decisión del comité del DMI, la primera reunión del concilio eclesiástico tuvo lugar en la iglesia de Ganeshpur el 10 de agosto de 1933.⁸⁶ El nuevo *mandli* (congregación) designó a un nuevo comité con Premdas Master como presidente, Premprakash Tailor como secretario y

⁸³ Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Doméstico en los Estados Unidos, 14 de diciembre de 1933, AMB, ABE; “Note on reasons for a split in the Bisrampur congregation”, sin fecha, AMB, ABE.

⁸⁴ Carta de la congregación de Bisrampur dirigida al Consejo Doméstico en los Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸⁵ J. C. Koenig, Informe Anual, Bisrampur, 1934, p. 3, IAM, ABE.

⁸⁶ M. P. Davis, “Report of the Bisrampur Church trouble”, p. 1; “Minutes of the first meeting of the Immanuel Mandli”, 10 de agosto de 1933, AMB, ABE.

diez miembros más. El comité dio a conocer ocho resoluciones que fueron aceptadas por la congregación.

Primero, el *mandli* Immanuel se separaba del Distrito Misionero de la India. *Segundo*, objetando las reglas y los reglamentos del DMI, la congregación se volvía autosuficiente. *Tercero*, el pastor mandado por el DMI debía ser removido en el plazo de un mes. *Cuarto*, una persona perteneciente a otra congregación no podía ser elegida como pastor del *mandli* Immanuel. *Quinto*, las mujeres de la congregación no debían trabajar en casa de una persona perteneciente a otro *mandli*. *Sexto*, las mujeres que incurriesen en lo anterior debían ser excomulgadas, y se les obligaría a pagar una multa de diez rupias. *Séptimo*, los cristianos de Bistrampur que habían sido expulsados de la iglesia por dedicarse a la “ocupación de los huesos y la piel” serían aceptados en la nueva congregación. Sin embargo, en caso de que volvieresen a incurrir en el tráfico de pieles de animales o comiesen carroña serían castigados severamente bajo el nuevo reglamento. *Octavo*, los doce *prachin* (decanos) o miembros de la congregación Immanuel debían realizar “todos los trabajos de este *Mandli* exceptuando los relativos al matrimonio”.⁸⁷ Las anteriores resoluciones acordadas durante la reunión en la iglesia de Ganeshpur constituían un esbozo de las principales características de la independencia de la congregación Immanuel autosuficiente.

Las cartas mandadas por la nueva congregación Immanuel al Consejo Doméstico en San Luis manifestaban claramente su deseo de independencia. “Les pedimos que retiren nuestro nombre de su misión E. A. [Evangélica Americana] y que nos den un acta de transferencia para que podamos unirnos a cualquier otra Misión. Si lo desean, pueden poner a otros habitantes en nuestro sitio”.⁸⁸ Aunque con esto abrían la vía para una reconciliación, los líderes de la congregación no estaban esgrimiendo una amenaza vacía ante el Consejo Doméstico.⁸⁹ La idea de una congregación autosuficiente y una iglesia indepen-

⁸⁷ “Minutes of the first meeting of the Immanuel Mandli”, 10 de agosto de 1933, AMB, ABE.

⁸⁸ Misiva de Immanuel Church, Bistrampur, dirigida a P. A. Menzel, Secretario, Misión Evangélica Americana, Estados Unidos, 25 de octubre de 1933, AMB, ABE.

⁸⁹ Carta de J. Gass, Gaipur, dirigida a F. A. Goetsch, Raipur, 22 de marzo de 1934, AMB, ABE.

diente de la autoridad de los misioneros se había convertido en una parte importante de la empresa. En enero de 1934, el pastor “oficial” de Bistrampur designado por el DMI convocó a una junta de todos los miembros de la estación misionera. La reunión fue sabotada por el “grupo de oposición”, es decir, por los miembros de la congregación rebelde Immanuel. El misionero les advirtió que el DMI se haría cargo de la dirección de la iglesia si no se cumplía con las reglas de la constitución. Su declaración fue recibida con júbilo: “Los líderes de la oposición parecían festejar el hecho de que la reunión no pudiese continuar”. Algunos de los miembros dijeron en voz alta: Ahora no tenemos ni congregación, ni constitución, ni pastor”.⁹⁰

Los conversos rebeldes de Bistrampur buscaron contactos fuera de la Misión Evangélica Americana. Sus opciones eran pocas. La existencia de estrechas conexiones entre las distintas organizaciones de misioneros en la región de Chhattisgarh significaba que los miembros de la congregación independiente no podían unirse a otra misión mediante el simple expediente de salirse por sus propios pies del Distrito Misional de la India.⁹¹ De una manera optimista, si bien confusa, demostraron comprender la situación cuando pidieron al Consejo Doméstico de la Misión Evangélica Americana en San Luis que les mandase un acta de transferencia. Era un intento por permitir a la congregación independiente unirse a otra organización de misioneros en la región.⁹² Evidentemente, el acta de transferencia no iba en camino.

¿Y la opción de volver al rebaño del Satnampanth? La gran mayoría (97%) de los habitantes de Bistrampur habían pertenecido a la casta-secta *satnami* antes de convertirse al cristianis-

⁹⁰ M. P. Davis, “Report of the Bistrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 2, AMB, ABE.

⁹¹ Todas las organizaciones de misioneros que operaban en Chhattisgarh eran protestantes: los Discípulos de Cristo, las Bandas Misioneras del Mundo, los Metodistas, la Misión Menonita Americana y los Menonitas de la Conferencia General. Estos grupos diversos —todos mucho más pequeños que la Misión Evangélica Americana— cooperaban entre sí y trabajaban en conjunto como parte de una organización llamada la Asociación de Misioneros de Chhattisgarh. Seybold, *God's Guiding Hand*, pp. 59-60; J. A. Lapp, *The Menonite Church in India*, Scottsdale, 1972, pp. 168-70.

⁹² Para una discusión sobre cuestiones relacionadas, en el contexto de los cristianos *chura* de casta inferior en el Punjab, véase John C. Webster, “Leadership in a rural dalit conversion movement”, particularmente pp. 101-102.

mo. Pero la relación de estos conversos con los *satnamis* estaba cargada de tensiones. Por un lado, los habitantes de Bisrampur se consideraban superiores a los *satnamis*. Tras una asociación de sesenta años con los *sabebis* y la misión, regresar al *Satnampanth* habría significado regresar a la oscuridad del pasado, una condición de la cual la congregación Immanuel creía firmemente haberse desembarazado. Por otro lado, durante las décadas de los veinte y treinta, los miembros del Satnampanth llevaron a cabo sus propias iniciativas de reforma auspiciados por una organización llamada el Satnami Mahasabha. Se estaban trazando las nuevas fronteras de la comunidad *satnami* mediante la reelaboración de la retórica nacionalista hindú y los modismos de la gobernabilidad colonial.⁹³ Los líderes del *Satnampanth* preferían mantener a raya a los *satnamis* descastados convertidos en cristianos, doblemente mancillados por el estigma de haberse dedicado al “negocio de las pieles y los huesos”, traficando con pieles de animales y comiendo carroña. Decididamente, regresar al *Satnampanth* no era el mejor camino para el *mandli* Immanuel.

Los conversos rebeldes prefirieron recurrir al capítulo local del Arya Samaj. Un agitado evangelista escribía desde la estación misionera: “Me he enterado de que los líderes del grupo escribieron al Arya Samaj [...] El hermano Gass recibió un mensaje de la policía que decía que un gran número de cristianos querían entrar al Arya Samaj, y preguntaba qué debía hacer la policía al respecto”.⁹⁴ Para la congregación independiente Immanuel, la empresa proselitista del Arya Samaj hindú ofrecía una ruta que les habría permitido cortar sus relaciones con el cristianismo. Así, sus miembros podrían reincorporarse en el orden social hindú. Pero existía una condición previa. Los miembros del *mandli* debían renunciar al “negocio de las pieles y los huesos”.⁹⁵

⁹³ Dube, *Untouchable Past*, capítulo 6. Véanse también los capítulos 5 y 6 más adelante.

⁹⁴ Carta de J. C. Koenig, Bisrampur, dirigida a F. A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

⁹⁵ *Ibid.* Es difícil decir quiénes pudieron haber sido estos líderes del Arya Samaj; la presencia formal del Arya Samaj en Chhattisgarh era casi imperceptible. “Memo of the Deputy Commissioner, Raipur”, 3 de noviembre de 1939, Departamento Político y Militar CPG, Confidencial, no. 298, 1939, SASMP.

El “negocio de las pieles y los huesos” era al mismo tiempo un recurso importante y una estrategia significativa dentro de la economía familiar de varios hogares de Bistrampur y Ganeshpur. El pueblo de Bistrampur aún llevaba el estigma de la corrupción mortal de la vaca sagrada debido a sus orígenes parias. Además estaban excluidos del orden social hindú por causa de su conversión al cristianismo. En este contexto general, la cercanía de la aldea de Bistrampur a un *buchadkebana* (matedero) facilitaba a muchas de las familias de la estación misionera el tráfico de los huesos y los cueros de las reses. De esto se derivaba que las mismas familias también habían probado la carne de los animales muertos.

En 1929, la congregación de Bistrampur había propuesto una constitución al Distrito Misional de la India. Consistía en una serie de reglas que regulaban varios aspectos de la congregación. De acuerdo con la constitución, aquellos “miembros de la iglesia que se dedicasen al negocio de las pieles y los huesos” serían excomulgados.⁹⁶ Un misionero observó que si bien los *satnamis* descastaban a aquellos miembros de su comunidad que se dedicaban al negocio de los huesos y las pieles, varios de los conversos de Bistrampur persistían en la práctica.⁹⁷ Se necesitó un gran esfuerzo para poner en vigor la cláusula relevante. El pastor oficial de la congregación de Bistrampur aclaraba: “A pesar de serias dificultades, el Concilio Eclesiástico está intentando mantener la constitución. Además, se está apremiando a cada uno de los miembros a que se obligue a sí mismo(a) a mantener la constitución firmándola [...] pasará algún tiempo antes de que hayamos recolectado todas las firmas”.⁹⁸

Los misioneros y el pastor pedían demasiado. Al final del lapso no habían juntado todas las firmas. En cambio, varios de los miembros de la comunidad cristiana en Bistrampur y Ganeshpur habían sido excomulgados por persistir en el negocio de la piel y los huesos, y por comer carroña. Cabe recordar aquí que una de las ocho resoluciones acordadas durante la reunión en la que se creó la congregación independiente Immanuel era la de readmitir a aquellas personas de Bistrampur

⁹⁶ J. Perti, Informe Anual de la Congregación, Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

⁹⁷ J. C. Koenig, Informe Anual, Bistrampur, 1930, p. 3, IAM, ABE.

⁹⁸ J. Perti, Informe Anual de la Congregación, Bistrampur, 1929, IAM, ABE.

y Ganeshpur que habían sido descastadas y excomulgadas de la iglesia por ese motivo. El negocio de las pieles y los huesos era un elemento importante en la articulación de la independencia de los conversos de Bistrampur. Por supuesto, la resolución de la congregación rebelde Immanuel estipulaba que sus miembros debían poner fin a este negocio. Pero, al mismo tiempo, varios de los miembros del *mandli* continuaban practicándolo. Esto los alejó aún más de los misioneros, los distanció de los *satnamis* y les impidió el ingreso al Arya Samaj.

Una iglesia alternativa

Cuando la opción de ingresar al Arya Samaj desapareció, los conversos rebeldes establecieron una iglesia alternativa e independiente. Hasta noviembre de 1934, el grupo ocasionalmente celebraba sus propias misas, pero “sólo unos cuantos asistían, y muchos de ellos venían aquí [a la misa de la iglesia principal de Bistrampur], incluyendo ocasionalmente a algunos de sus líderes”.⁹⁹ Un mes más tarde el grupo iniciaba sus actividades. En diciembre de 1934, los rebeldes “celebraron su propia pascua de Navidad frente a la capilla de Ganeshpur y en la mañana Premdas Jakub bautizó a unos quince niños, la mayoría hijos de los que no habían sido bautizados por causa del tráfico de huesos y pieles, y al siguiente domingo dio comunión, según me he enterado, a unas 40 personas”.¹⁰⁰ Lo del *mandli* iba en serio. También abrieron su propia Escuela Dominical en Ganeshpur. El misionero se lamentaba: “Me apena decir que la mayoría de los niños van a su escuela dominical, y sólo unos treinta permanecen en la nuestra”.¹⁰¹

En una carta al Consejo Doméstico, los líderes de la congregación independiente Immanuel informaban: “Cuando los misioneros nos apartaron de su lado, designamos a uno entre nosotros como pastor honorario, y hemos proseguido con los trabajos de la fe. Bautizó a 17 niños el 25 de diciembre de 1934,

⁹⁹ M. P. Davis, “Report of the Bistrampur Church trouble”, 28 de febrero de 1934, p. 1, AMB, ABE.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ J. C. Koenig, Primer Informe Trimestral, Bistrampur, 1935, p. 2, ITM, ABE.

y a 4 niños el primero de enero de 1935, y se han celebrado las comuniones”.¹⁰² Como todas las organizaciones eclesiásticas oficiales de la Misión Evangélica Americana, el *mandli* remitía los informes de la congregación al Consejo Doméstico. Además, sus miembros se presentaban a sí mismos como mártires cristianos cuya fe no había sido sacudida por las circunstancias difíciles y penosas. “Somos unas setecientas personas y hemos permanecido sentadas bajo el sol, en el polvo y en el lodo [orando durante varios meses]”.¹⁰³ Habían llegado a esa situación forzados por los misioneros, que “echaron llave a nuestra iglesia Immanuel y confiscaron nuestro tesoro”.¹⁰⁴

Para poder mantener una iglesia paralela, los conversos rebeldes realizaron intensos esfuerzos por recuperar la capilla de Ganeshpur y los fondos de la congregación. Juntaron firmas y dinero. La iniciativa recibió un gran apoyo. Un misionero concedió: “Entiendo que han recibido las firmas de alrededor de tres cuartas partes de los habitantes de Ganeshpur y varios de Bisrampur”.¹⁰⁵ El *mandli* se hizo de un abogado cristiano, el señor Chobbs de Raipur, para defender sus intereses. Los misioneros en Bisrampur “recibieron un aviso del señor Chobbs como ‘defensor’ de los miembros de la Congregación Immanuel que rompieron su relación con la Misión Evangélica Americana. En el aviso advierte: que abran las puertas de la Capilla de Ganeshpur y entreguen los fondos de la congregación a sus clientes”.¹⁰⁶ En un último intento desesperado los rebeldes de Bisrampur habían apelado a la ley, amenazando con hacer uso de la maquinaria de la corte colonial. Pero su suerte estaba echada. Los asuntos de la congregación de Bisrampur habían sido llevados a cabo de acuerdo con la constitución presentada al Distrito Misional de la India. Premdas Jacob, el pastor honorario de la congregación independiente, fue el primero en firmar el documento. El *mandli* independiente Immanuel no proseguiría con la idea de ir a juicio. El grupo había

¹⁰² Carta de Premdas Jacob, Bisrampur, dirigida a la Junta de las Misiones Extranjeras, Sínodo Evangélico de Norteamérica, 17 de abril de 1935, AMB, ABE.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Carta de J. C. Koenig, Bisrampur, dirigida a F. A. Goetsch, San Luis, 22 de enero de 1935, AMB, ABE.

¹⁰⁶ *Ibid.*

hecho su último esfuerzo concertado por establecer una congregación y una iglesia independientes.

En enero de 1935, tras una reunión con el señor Hodge, secretario del Concilio Cristiano Nacional, el grupo rebelde decidió sentarse a la mesa de las negociaciones. El 12 de febrero de 1935, sus miembros se reunieron con el señor Hodge y los misioneros del comité del DMI. Ambas partes acordaron conciliar sus diferencias sin condiciones. El misionero J. C. Koenig no escondía su satisfacción: “Estoy feliz de informarles que los problemas en la gran congregación de Bistrampur han terminado. Se ha establecido el principio más importante: que el Distrito tiene el poder de anular las decisiones claramente injustas o dañinas de la congregación individual”.¹⁰⁷ Sin embargo, los problemas no habían terminado. En una carta al Consejo Doméstico escrita después de las negociaciones, Premdas Jacob se quejaba de que el caso de Boas Purti y Rebecca no había sido resuelto. Los misioneros “nos impusieron condiciones y nos obligan a cumplirlas, lo cual va en contra de nuestros deseos y nuestros pensamientos, y es algo en lo que no creemos”.¹⁰⁸ Insistía en las primeras críticas a los misioneros. La voz aislada pero confrontadora de Premdas Jacob quedó silenciada por el tono conciliador de los otros miembros de la congregación.

A principios de 1936, el reverendo Goetsch de San Luis visitó el campo de la misión en India como representante del Consejo Doméstico de la Misión Evangélica Americana. Durante su visita, los miembros de lo que había sido la congregación independiente Immanuel le hicieron entrega de una petición. Ésta reiteraba varias de sus primeras demandas, pero evitaba cualquier crítica a los misioneros. Nuevamente, invocaban la distinción antes/ahora para contrastar el estado floreciente de la congregación en el pasado con aquello en lo que hoy se había convertido; pero apenas si había una referencia oblicua a las políticas adoptadas por los actuales misioneros.¹⁰⁹ Al mismo tiempo, las demandas presentadas en la petición eran más directas.

¹⁰⁷ J. C. Koenig, Informe Anual, Bistrampur, 1935, p. 2, IAM, ABE.

¹⁰⁸ Carta de Premdas Jacob, Bistrampur, dirigida a F. A. Goetsch, campo Baitalpur, 15 de febrero de 1936, AMB, ABE.

¹⁰⁹ Antes, “la gente deseaba educar a sus hijos y se interesaba por la Iglesia, la Escuela Dominical y los asuntos de religión, realizaba sus obligaciones con fervor y

La petición consistía en dar una mejor atención educativa a los niños de Bisrampur, para que pudiesen llegar a ser pilares confiables de la iglesia. También demandaba ayuda financiera y medicina gratis para los enfermos de gravedad de la congregación. El problema se debía al desempleo y la pobreza. A continuación, enfatizaban reiteradamente que los misioneros, en vez de favorecer a gente “de fuera”, designasen a los habitantes de Bisrampur como catequistas, predicadores, lectores de Biblia, maestros, pastores y otros empleados de la misión. La medida acabaría con el desempleo en la numerosa congregación y “reforzaría el sentimiento religioso de la gente”.¹¹⁰ Este tema seguía estando vinculado a la cuestión de la autosuficiencia de la congregación. Había llegado el momento de que la congregación “andase sobre sus propios pies”. Así, era lógico que sus líderes ocupasen posiciones de responsabilidad.

Como en el pasado, la petición de estas demandas se hacía por medio de la invocación de la metáfora del hogar familiar. Pero esta vez el hogar había tomado un nuevo giro: “Ustedes saben que en su tiempo nuestro hogar era pequeño. Pero, lamentablemente, nuestra casa es hoy más grande que entonces y se nos ha despedido de nuestro empleo en la misión. Nos resulta muy difícil cuidar de nuestras personas y nuestras familias”.¹¹¹ En una petición semejante, Premdas Jacob adoptaba una estrategia similar: “Si realmente quieren que esta congregación progrese, entonces *a)* mándenlos a un pastor de Chhattisgarh que sea capaz, *b)* pues como ustedes saben, un hogar con dos mujeres se colapsa. De igual forma, la presencia de miembros de dos misiones distintas en nuestra congregación la está destruyendo”.¹¹² La metáfora del hogar familiar era una treta para establecer la equivalencia. Enfatizaba la so-

buscaba el mejoramiento de la congregación”. Sin embargo, “la condición de la actual congregación entre 1927 y 1935 está como para echarse a llorar, [y] cuando los trabajadores que ustedes han entrenado se mueran nuestra condición volverá a ser la misma que la de nuestros antepasados antes de convertirse en cristianos”. Petición de S. Tilis, Ganeshpur, a F. A. Goetsch, campo Bisrampur, 4 de febrero de 1936. La carta incluía otras 135 firmas.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Carta de Premdas Jacob, Bisrampur, dirigida a F. A. Goetsch, campo Baitalpur, 15 de febrero de 1936, AMB, ABE.

lidaridad de los conversos de Bisrampur como grupo y evocaba las súplicas de una familia afligida. La petición de los habitantes de Bisrampur tenía un final dramático: “Deberían librarnos de nuestra esclavitud”.¹¹³

La respuesta de los misioneros a los conflictos engendrados por el caso de Boas Puri y Rebecca fue enmendar aquellas políticas que ellos consideraban que estaban en el corazón del problema. Ahora, una “relación paternalista” quedaba definitivamente repudiada.¹¹⁴ Como un corolario a esto, los misioneros buscaron consolidar una clara separación entre las cuestiones temporales-misioneras y las espirituales de la congregación: el misionero y el pastor, respectivamente, se hacían completamente cargo de lo que había sido designado como dos dominios claramente definidos. De igual manera, se pensaba que la autosuficiencia de la congregación se basaba en su “participación inteligente y sincera en los asuntos de la comunidad” y en la liberación de la economía de Bisrampur de su dependencia de la Misión.¹¹⁵ Por ejemplo, durante el periodo de hambruna de 1940-1942, la misión repartió ayuda de manera moderada.

¿Cómo explicarse el punto de vista de los conversos?¹¹⁶ Su oposición al rompimiento de las conexiones entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, y sus propias maneras de ver los patrones de paternalismo, estaban detrás de sus esfuerzos para que el pastor de Bisrampur fuese nombrado el “submalguzar” de la estación misionera. La iniciativa fracasó ante la oposición de los misioneros.¹¹⁷ No debe sorprendernos mucho el hecho de que para los conversos el misionero siguiese ocupando la figura del *malguzar* opresor. Los habitantes de Bisrampur negociaron y desafiaron su autoridad arando las tierras de la Misión, exigiendo sus derechos consuetudinarios sobre la

¹¹³ Petición de S. Tilis, Ganeshpur, dirigida a F. A. Goetsch, campo Bisrampur, 4 de febrero de 1936, AMB, ABE.

¹¹⁴ E. W. Menzel, “Note on Bisrampur”, 1940, p. 7, AMB, ABE.

¹¹⁵ *Ibid.*, J. C. Koenig, Informe Anual, Bisrampur, 1937, p. 3, IAM, ABE; E. W. Menzel, Informe Anual, Bisrampur, 1938, p. 6, IAM, ABE.

¹¹⁶ Baur, Informe Anual, Bisrampur, 1940, p. 3; Baur, Segundo Informe Trimestral, Bisrampur, 1941, p. 2; Baur, Informe Anual, Bisrampur, 1942, pp. 3-4, IAM, ABE.

¹¹⁷ J. C. Koenig, Informe Anual, Bisrampur, 1937, pp. 3-5, IAM, ABE; E. W. Menzel, Informe Anual, Bisrampur, 1940, pp. 2-4, IAM, ABE.

madera y los árboles del bosque y recurriendo a medidas legales.¹¹⁸ El *malguzari* fue suprimido en 1951.¹¹⁹ Los conversos continuaron articulando su “independencia” usando modismos pastorales y basándose en las coordenadas de una gubernamentalidad evangélica, exigiendo educación gratuita para sus hijos en el colegio y la escuela de instrucción, y ayuda financiera y seguro de desempleo para los miembros de la congregación.¹²⁰ Los protagonistas y los actores del drama de Bisrampur habían actuado en el pasado compartido del enredo evangélico.

Conclusión

Sólo resta volver a anudar los distintos hilos de nuestro relato, sugiriendo algunas de las implicaciones generales de los enredos evangélicos en India central colonial. El enfrentamiento evangélico tuvo lugar en una intersección crítica de significado y de poder: la colocación contradictoria del proyecto misionero junto a culturas coloniales basadas en el dominio, y la conjunción de la teología protestante, las creencias evangélicas y las prácticas de los misioneros con los principios de casta y secta y las instituciones y dinámicas de la vida de aldea.¹²¹ En efecto, al elaborar las contradicciones que se encontraban en el corazón de los proyectos misioneros, los evangelistas pudieron construir un sentido de pertenencia a una comunidad occidental en Chhattisgarh, reforzar los signos y los símbolos familiares del orden cultural del mando colonial —envueltos en mitologías coloniales de supremacía racial— y establecer las estructuras de la autoridad paternalista. Los proyectos culturales y el temario discursivo del proyecto misionario nos revelan sus conexiones coloniales y sus implicaciones políticas.

¹¹⁸ Baur, Informe Anual, Bisrampur, 1945, pp. 2-6, IAM, ABE. Todos los informes anuales de los misioneros instalados en Bisrampur entre 1940 y 1950 mencionan estos mismos problemas.

¹¹⁹ E. W. Menzel, Informe Anual, Bisrampur, 1951, p. 2, IAM, ABE.

¹²⁰ (Circular en hindú) “Demandas de Immanuel Church a la Misión Evangélica Americana”, julio de 1955, AMB, ABE.

¹²¹ Las cuestiones que se mencionan en este párrafo han sido elaboradas en Dube, “Intersección de culturas”.

En cuanto a la naturaleza de las comunidades de conversos que se desarrollaron en India central, los lazos de parentesco y las economías paternalistas de las estaciones misioneras resultaron ser críticas para el crecimiento de las congregaciones cristianas. El misionero era el *malguzar*, el dueño y propietario, y el pastor de estas aldeas, lo cual oscurecía la división entre los poderes temporal y espiritual. Junto con los “líderes nativos” de los conversos, el misionero redactaba reglas para ordenar la vida de las congregaciones. Vistas en el plano de las coordenadas de las culturas vernáculos, estas reglas presentan continuidades con las reglas de casta y secta —mecanismos de incorporación y ostracismo y preocupación por la pureza y la realeza— y las instituciones de la vida aldeana, que fueron reorganizadas y adquirieron nuevos significados dentro de las comunidades que se desplazaron. Como agente activo y víctima, el misionero ayudó en la subversión de un principio de la teología protestante y en la creación de un cristianismo vernáculo.

La preocupación de los misioneros por la monogamia, y su miedo al adulterio, significaron que los conversos tenían prohibido los matrimonios secundarios. Los evangelistas veían al matrimonio secundario como un ejemplo del desorden moral del mundo “salvaje” y, en cambio, buscaban imponer el matrimonio como contrato sagrado entre individuos. Pero en este aspecto los conversos se burlaban de la autoridad misionera consistentemente, y seguían teniendo matrimonios secundarios que los misioneros veían como adulterio. En la década de 1930, los conversos de Bistrampur se basaron en las amonestaciones de los misioneros contra el adulterio y los principios del mantenimiento de las fronteras entre grupos, inherentes a las reglas de casta y secta, para invocar la amenaza que se cernía sobre la castidad de las “hermanas vírgenes cristianas”, convirtiendo el honor de las mujeres en una metáfora evocadora del orden dentro de la comunidad, y un símbolo que constituía su frontera. Los conversos estaban desafiando a los misioneros al elaborar su propia visión de lo que significaba la transgresión sexual.

Las críticas de los conversos a los misioneros en la década de los treinta ponen de relieve su utilización del cristianismo, filtrada por las recreaciones del lenguaje evangélico, la retórica

nacionalista y los encantos gubernamentales. Su iniciativa se centraba en una expansiva división entre nosotros/ellos, comunidad/extraños. La comunidad se formó alrededor de los conversos de Bisrampur; todos aquellos empleados que no pertenecían originalmente a la estación misionera eran “fuereños”. Había protestas por la creciente intrusión de dichos fuereños en los asuntos de la comunidad. Por otra parte, los esfuerzos de los misioneros por dismantelar los lazos de dependencia de los conversos y hacer que la congregación fuese autosuficiente se enredaron con su defensa de los fuereños. La economía normativa —el patrón de expectativas y obligaciones— de la comunidad cristiana de Bisrampur se colapsó. Mediante un plano de coordenadas explicativas que enfatizaba los vínculos inextricables entre la autoridad pastoral y el poder terrateniente, la figura del misionero pasó de ser el *ma-bap* bondadoso del pasado a convertirse en un *malguzar* tiránico. Por último, la aserción de independencia por parte de la comunidad cristiana de Bisrampur implicaba una defensa de los lazos “paternalistas” que los habían unido a los misioneros por medio de complejos lazos de dependencia y control. Aquí, la deferencia hacia los misioneros era en parte cuestión de supervivencia, y en parte una obtención calculada de tierras, empleo y caridad. Los conversos, en sus prácticas, retocaron la retórica de los misioneros y la retórica nacionalista. Su desafío a la autoridad misionera fue construido mediante los modismos de una gubernamentalidad evangélica, y con la reelaboración de la sintaxis del poder pastoral. ❖

Traducción del inglés:

ARI BARTRA