

# EL KABĪR PANTH Y LA PROTESTA SOCIAL

DAVID LORENZEN  
*El Colegio de México*

NO SE PUEDE ENTENDER ADECUADAMENTE ninguna religión sin ubicarla en el contexto histórico e institucional específica que determine su carácter. Aunque esta afirmación pueda ser obvia, las discusiones académicas sobre las religiones de la India frecuentemente parecen pasar por alto sus implicaciones y consecuencias. No basta simplemente con describir las ideas y prácticas religiosas, como si existieran en un reino independiente del tiempo y el espacio.

Una frecuente víctima de este tipo de análisis descontextualizado es el concepto de la *bhakti*, o "la devoción" en el hinduismo. Alguna forma de devoción es probablemente central o por lo menos, presente en todas las religiones. La semejanza estructural entre los sentimientos devocionales expresadas en las diferentes etapas de la tradición religiosa hindú—por ejemplo en las etapas védicas y puránicas—tiende a disfrazar serias diferencias contextuales y funcionales. Sin embargo, desde la época del *Bhagavad-gīta* podemos identificar un conjunto o campo de características asociadas que hacen que el hinduismo de *bhakti* sea una legítima categoría de análisis. Incluidas entre estas características sin que todas estén necesariamente presentes en un caso determinado se encuentran las siguientes: 1) la doctrina de las avatares o encarnaciones de los dioses principales, sobre todo el dios Visnu; 2) un contraste entre varios caminos que llegan a la salvación, entre los cuales la devoción se considera el mejor (en el *Bhagavad-gīta* los otros caminos son la sabiduría [*jñāna*] y la acción moral o ritual [*karman*]); 3) una aceptación que el camino de la *bhakti* es accesible a una gama amplia de gente, incluso a las personas de las clases bajas y a las mujeres; 4) un concepto de salvación que cambia la idea de un escape del ciclo de renacimiento

(*samsara*); que está gobernado por las acciones anteriores (*karman*), con la idea de algún tipo de unión o asociación (*saynjya*), etc., con el dios, lograda por medio de la gracia de dios; 5) la definición de diferentes actitudes psicológicas de devoción divina, basadas en una analogía con relaciones humanas de tipo hijo-padre, amada-amante, esclavo-amoroso, amigo-amigo, etc.

La simple existencia de este conjunto de características, sin embargo, no nos explica cómo se interpretaba y cómo funcionaba en los casos históricos específicos. Para entender adecuadamente cualquier manifestación concreta de la religión de *bhakti* tenemos que interrogar no sólo acerca de su contenido, sino también acerca de su contexto. Primero, ¿cuál es su mensaje?, es decir, ¿cómo se define la *bhakti* en este caso, y cuáles aspectos reciben un énfasis especial y cuales se pasan por alto? Segundo, ¿quién trasmite el mensaje?, ¿qué posición socioeconómica posee y cuál es su historia personal?, ¿por qué actúa como actúa?, ¿es sincero o tiene motivaciones escondidas? Tercero, ¿a quién se dirige el mensaje?, ¿cuál es su carácter social y de clase del auditorio? Cuarto, ¿cuándo, dónde y cómo se transmite el mensaje?, en otras palabras, ¿cuál es el contexto histórico del mensaje, de sus enunciadores y de sus receptores? Finalmente, ¿cómo recibe e interpreta al mensaje el público?, ¿qué tan popular es y cómo se entiende y se utiliza?

Milton Singer ha caracterizado acertadamente a este tipo de análisis como "la articulación de los estudios textuales y contextuales" y ha lamentado su ausencia en muchos estudios del hinduismo contemporáneo, por no hablar de los estudios del hinduismo premoderno, donde es mucho más difícil de llevar a cabo. Generalmente, los historiadores de la religión, los lingüistas, los filósofos, los sociólogos y los antropólogos se han negado a cruzar las supuestas fronteras de sus disciplinas respectivas para incorporar los resultados de las investigaciones con otras disciplinas. Esto ha llevado a sacrificar la amplitud en aras de la profundidad, y la creación de perspectivas

distorsionadas de los objetos de estudio. Como observa Singer, "cualquiera sea su origen, hay que rebasar esta brecha si queremos mejorar nuestro entendimiento de la religión".<sup>1</sup>

El propósito de este ensayo es examinar el papel que la disidencia social y religiosa desempeña en el movimiento *bhakti*, asociado al nombre de Kabir. Por razones prácticas, que tienen que ver principalmente con la naturaleza de las fuentes, será necesario discutir a Kabir y sus canciones de una manera un poco diferente a la de la secta o *panth*. La discusión se basa, en parte, en el trabajo de campo llevado a cabo en los monasterios (*maṭh*) del *Panth* de Varanasi, durante la primavera de 1976, y en Varanasi, Bihar y Madhya Pradesh, durante el otoño de 1979; y en parte, en las investigaciones de otros estudiosos tales como G.H. Westcott, R.V. Russell y Hira Lal, F.E. Keay, Paraśurām Chaturvedī, y Kedāranāth Dvivedī. La hipótesis básica que propongo es que, por lo menos durante el último siglo, los principales adherentes del *panth* —que vienen básicamente de grupos marginados tales como los *sudras*, intocables tribales— han utilizado el *panth* para facilitar una integración en la sociedad de castas sin tener que aceptar todo el aprobrio y falta absoluta de status que les asigna el hinduismo más ortodoxo. Su membresía en el *panth* indica una aceptación de la sociedad de castas, pero una aceptación condicionada por otra visión de la naturaleza de esa sociedad y de su propio lugar en ella. Es una sociedad de castas en la cuál el valor absoluto del intocable es, en algún sentido, no inferior al valor del brahmán. Es difícil cambiar las costumbres sociales (generalmente hay que respetarlas), pero la verdadera realidad es otra: que todo ser humano es juzgado por sus propios méritos y no por los de su nacimiento en tal o cual familia. Como complemento de esta hipótesis (aspecto que he discutido con más detalle

<sup>1</sup>Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes*, New York Praeger Publishers, 1972, pp. 39-40.

en otro ensayo) se encuentra la idea de que las intenciones originales de Kabir probablemente eran algo diferentes y más radicales.<sup>2</sup>

Por lo general Kabir ha sido descrito como un reformador religioso y social que buscó una reconciliación (y, purificación) entre el islam y el hinduismo, además de constituirse en el propulsor de una exaltada religión mística del corazón, que pretendió eliminar los ritos externos y las nefastas prácticas y prejuicios sociales. J.E. Carpenter, por ejemplo, ha dicho que "la época estaba madurando hacia un gran movimiento espiritual, por medio del acercamiento de los pensamientos y prácticas superiores del hinduismo y el Islam... El primer esfuerzo serio hacia el entendimiento y la simpatía mutuos lo hizo el más grande de los místicos indios, Kabir".<sup>3</sup> Tara Chand ha alabado a Kabir de una manera igualmente entusiasta: "El ha mirado dentro del misterio de la vida y ha tenido la visión de la luz inefable. Trae del mundo de más allá un nuevo mensaje para el individuo y la sociedad... Es un poderoso amonestador, un intrépido explorador, el gran pionero de la unidad de las comunidades hindú y musulmana de la India, y el apóstol de la fe de la humanidad".<sup>4</sup>

Otros estudiosos, como P.D. Barthwal y H.P. Dvivedi, que examinaron los textos atribuidos a Kabir con un poco más de cautela y atención, observaron que estos textos muestran más influencia de la tradición hindú que de la tradición musulmana, y que también ha recibido mucha influencia de las doctrinas tántricas de la secta no ortodoxa de los Nāth. Barthwal—y posteriormente H.P. Dvi-

<sup>2</sup>"The Kabir Panth: Heretics to Hindus," en un volumen compilado por mí: *Religious Change and Cultural Domination*, México, El Colegio de México, 1982.

<sup>3</sup>J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, London, Williams and Norgate, 1921, pp. 456.

<sup>4</sup>Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, Indian Press, 1954, pp. 145-46.

vedi, C. Vandeville y W.H. McLeod—han sugerido que es posible que la familia de Kabir hubiera dejado la tradición Nāth, o quizá el budismo tántrico, y aceptado el Islam solo nominalmente.<sup>5</sup> De todos modos, es evidente que Kābir no fue un yogi de los Nāth, aunque recibió mucha influencia de esta tradición. Más bien, como dice McLeod, Kabir es en muchos sentidos la culminación de la tradición *ninguna* de los *sant*, una tradición que era “una síntesis de los tres principales movimientos disidentes, un compuesto de elementos derivados principalmente de la *bhakti* de los Vaisnavas y del *hatha-yoga* de los yoguis de las tradiciones Nāth, con una aportación marginal del sufismo.”<sup>6</sup>

Aunque pueda ser cierto que el sufismo ejerció menos influencia sobre Kabir que las tradiciones de los Nāth y los Vaiṣṇavas, se puede dudar que Kabir fuera básicamente un hindú. También hemos sostenido que los versos satíricos de Kabir, por su abierta ferocidad tanto hacia el hinduismo como hacia el Islam, rebasan los límites de un simple ataque en la hipocresía de sus ritos externos y sugieren que él intentaba establecer una posición ideológica básicamente independiente de los dos.<sup>7</sup> Una consideración de la identidad social de Kabir, a pesar de la

<sup>5</sup> P. D. Barthwal, *The Nirguna School of Hindi Poetry*, Benares: Indian Book Shop, 1936, pp. 250-51. Según Ch. Vaudeville en su Kabir, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 24, la relación entre las canciones de Kabir y los *nāth* está discutida por primera vez en un ensayo de Barthwal publicado en el año 1930 (“Hindī kaytamen yog-pravāh”, *Nagari pracharini sabha pattrikā*, XI). Véase también H. P. Dvivedī, *Kabir* (Delhi: Rājakamal prakāśan, 1971 [1941]), n.b. pp. 24-25; H. P. Dvivedī, *Nāth-sampradāy*, Varanasi, Naivedya niketan, 1966 [1950]; Ch. Vaudeville (trad.), *Kabir granthāvalī (Doha)* Pondichery; Institut Français & Indologic, 1957 y su *Kabir*, vol. I; Paraśurām Chaturvedī, *Uttarī bhārat ki sant-paramparā*, 2a. ed.; Allahabad, Leader Press, 1964 [1951]; W.H. McLeod, *Guru Nānak and the Sikh Religion* Oxford, Clarendon Press, 1968.

<sup>6</sup> McLeod, p. 152. Véase también H.P. Dvivedī, *Hindī sābitya ki bhūmikā*, Bombay, Hindi-granth-ratnākar, 1963 [1940], p. 41.

<sup>7</sup> Véase Supra, nota 2.

imprecisión de los datos disponibles, da apoyo a esta sugerencia. Al margen de si la familia de Kabīr estuvo o no imbuida de la tradición de los Nāth, se sabe que fueron *julāhās*, miembros de una casta de tejedores con un status bajo. Como la mayoría de los musulmanes de las castas bajas, es casi seguro que fueron conversos indígenas y no inmigrantes, aunque no se conoce cuándo tuvo lugar esta conversión. El hecho de que Kabīr base su mensaje religioso más en las tradiciones hindúes que en las musulmanas, por lo menos indica que había rechazado el Islam, aunque tampoco era muy factible un regreso a la fe hindú dado que esta tradición generalmente no ha permitido las conversiones sobre todo del Islam. Para los individuos, estas conversiones han sido prácticamente imposibles y para casta o una facción de casta han sido difíciles. Los grupos de no-hindúes, especialmente los tribales o extranjeros, que han logrado entrar a la sociedad hindú generalmente han sido obligados a aceptar el status social más bajo (los gobernantes extranjeros que lograron una aceptación como *ksatriyas* son la excepción principal). Es poco probable que un espíritu tan independiente como el de Kabīr pudiera aceptar un status inferior, aun cuando si le ofreciera.

Este aspecto de la situación social de Kabīr quizá pueda ayudar también a explicar la elección de un dios impersonal, o sin cualidades (*nirguṇa*), como su único objeto de devoción. Aunque no sabemos con precisión la identidad social de los que escucharon a Kabīr, se puede suponer que fueron en su mayoría los miembros analfabetos de castas bajas tales como la de Kabīr. La opinión tradicional entre los hindúes es que les conviene a estas personas analfabetas una fe religiosa basada en la devoción sencilla a un dios básicamente antropomórfico. El ejemplo más clásico es la devoción de los *Vaiṣṇavas* dirigida a los avatares de Visnu, tales como Krishna (Krsna) y Rama, una fe que ha tenido mucho éxito entre las clases populares. ¿Por qué insistió Kabīr en la devoción más difícil y abstracta a una divinidad impersonal y sin cualidades?

Algunos estudiosos han dicho simplemente que esta elección muestra la sutileza intuitiva de la mente de Kabīr, o incluso, la influencia directa de las doctrinas eruditas del Vedānta *advaita*. Otros, con más plausibilidad, han sugerido que Kabīr simplemente estaba desarrollando una tradición intelectual y religiosa presente en las enseñanzas de sus predecesores, los *sant*. Sin embargo, esta explicación simplemente amplía la pregunta. ¿Por qué tendieron a escoger los predecesores de Kabīr esta fe en una divinidad impersonal y sin cualidades?

Aquí nos topamos con una correspondencia interesante, el hecho de que prácticamente todos los famosos *sant* de la tradición *nirguna* fueron no-brahmanes, y que muchos de ellos provinieran de castas muy bajas. Según la tradición, Kabīr fue uno de los doce discípulos del brahmán Rāmānand. Algunos de estos discípulos ocupan, según P.D. Barthwal, una posición intermedia entre las escuelas *saguna* [ (dios) con cualidades ] y *nirguna*. Entre ellos se encuentra Pīpāji, el rey Khichī de Gāgaraunagadh; Sen, un peluquero (*nāī*) al servicio del rey de Bāndhogadh; Ravidās, o Raidās, un curtidor *chamār*; y Dhannā, un *jāt*. Entre los más importantes predecesores de Kabir hay que mencionar a Nāmadev (*ca.* 1300), un estampador de telas de algodón (*chhipī*), y Sadhnā o Sadan (*ca.* 1350), un carnicero (*kasāī*). También son no-brahmanes la mayoría de los *sant* de la tradición *nirguna*, contemporáneos más jóvenes o posteriores a Kabīr, tales como Gurū-Nānak (1469-1538); un *khatri*, Dādūdayal (1544-1603), un cardador de algodón que posiblemente nació musulmán con el nombre Dāūd; Malūk-dās (1574-1682), un *khatri kakkad*; Dariyā de Bihar (1674-1780), el hijo de *kṣatriya* posiblemente convertido al Islam y de una costurera; y Charan-das (nacido en 1703), un *baniyā dhūsar*. En el caso Kabir y también de estos otros *sant* de la tradición *nirguna*, la adoración de un dios muy antropomórfico, es decir con "cualidades" o *saguna*, implicó la adoración de dioses y avatares cuya mitología estuvo controlada por los brah-

manes y codificada en textos escritos en sánscrito tales como los *purāṇas*. Dada esta situación no sorprende que optaran por una divinidad impersonal "sin cualidades" (*nirguna*), a pesar de todas las dificultades intelectuales y psicológicas que esa divinidad pudiera ocasionar.<sup>8</sup>

Desafortunadamente el análisis de las correspondencias entre Kabīr, su mensaje, su público y su ambiente socio-histórico no puede avanzar mucho más sin tener que enfrentar varios obstáculos serios. Por ejemplo, sabemos muy poco de la biografía de Kabīr aparte del hecho de que pertenecía a una familia de tejedores de Varanasi. Las fechas no se conocen con seguridad. La opinión de los estudiosos sobre la fecha de su muerte está dividida, más o menos, entre los años 1448-50 y 1518.<sup>9</sup> En cuanto a su mensaje, la mayoría de los estudiosos independientes aceptan que las tres colecciones de las canciones atribuidas a Kabīr—las del *Ādi Granth* de los *Sikhs*, las del *Rajasthānī Kabīr granthāvalī*, y las del *Kabīr bijak* del Kabīr *panth*—contienen interpolaciones de material de otras fuentes, algunas de las cuales pueden provenir del siglo XVII.<sup>10</sup> En cuanto a las interpolaciones, la colección de canciones del *Kabīr bijak* parece ser particularmente sospechosa, aunque tiene una gran importancia histórica dado que la mayoría de las ramas (*śākhā*) del Kabīr *panth* la consideran como la única colección completamente auténtica. Sobre el público de Kabīr, como ya lo hemos observado, se puede decir poco aparte de la suposición de que seguramente consistía con gente de un status social marginado como el del mismo Kabīr. De todos modos, hacia fines del siglo XVI, o posiblemente antes, las canciones de Kabīr habían adquirido una amplia popularidad entre la gente común en extensas partes del norte de la

<sup>8</sup> Véase Barthwal, *The Nirguna...*, pp. 249-69. Véase también Chaturvedi.

<sup>9</sup> La discusión más completa de su fecha se encuentra en Chaturvedi, pp. 845-70. Véase también Vaudeville, *Kabīr* pp. 36-39.

<sup>10</sup> Para una discusión de las diferentes colecciones de las canciones véase Barthwal, *The Nirguna...*, pp. 273-82, y también Vaudeville, *Kabīr*, pp. 56-63.



India, lo que evidencia el gran número de *sant* posteriores que directamente o indirectamente recibieron su influencia.

En cuanto al Kabīr *panth*, las fuentes de su historia para antes del siglo XIX son casi exclusivamente las tradiciones sectarias que con frecuencia suelen ser bastante tendenciosas. No obstante, hay varias viejas referencias a las leyendas de la vida de Kabīr, que posiblemente provienen del *panth*. Las referencias aparecen en antiguos textos, tales como la *Bhaktamālā de Nābhādās* (ca. 1600) y su comentario, escrito por Priyadās (1712), el *Kabīr Parichay*, de Anantadās (ca. 1588), el *Dabistān* (ca. 1650), la *Bhaktamālā de Rāghodās* (1660) y su comentario, escrito por Cakradās (1794); y varios textos de una antigüedad desconocida que provienen directamente del Kabīr *panth*.<sup>11</sup>

La tendencia general de estas leyendas, que no se discutirán en detalle en este ensayo, es hacer que Kabīr parezca más hindú y menos musulmán. Las leyendas principales son las que sostienen que Kabīr: 1) descendió del cielo sobre una hoja de un loto, en el estanque llamado Lahartara, como un avatar de Viṣṇu o, alternativamente, era el hijo de una viuda Brahman virgen; 2) que logró ser, por un ardid, el discípulo del brahman Rāmānand; 3) que fue perseguido por el sultán musulmán Sikandar Lodi (muerto en 1517), y tuvo una riña con un religioso musulmán llamado Shaikh Tāqī, 4) que salvó el templo de Jagannāth, en Puri (Orissa) de la ira del Señor del Océano, quien, en lugar de destruir este templo, destruyó La Dvaraka en Gujarat. Otra leyenda que frecuentemente se menciona describe la pelea entre los discípulos musulmañes e hindúes sobre la manera (entierro o cremación)

<sup>11</sup> Sobre estos textos véase Kedāranāth Dvivedī, *Kabīr aur Kabīr-panth*, Allahabad, Hindī sāhitya sammelan, 1965, y P. Chaturvedī.

de tratar al cadáver de Kabīr. Al fin descubrieron sólo flores bajo su mortaja y éstas se dividieron entre sí.<sup>12</sup>

Sobre un punto hay una diferencia de opinión importante entre las leyendas aceptadas por el Kabīr *panth* y las aceptadas por la tradición *sikh*. En las canciones atribuidas a Kabīr, en el *Ādi granth* y el *Kabīr grathāvalī*, hay referencias a su esposa o esposas, a un hijo llamado Kamāl, y posiblemente a una hija llamada Kamālī. En la tradición *sikh* existen varias leyendas sobre estos miembros de su familia.<sup>13</sup> Los monjes del Kabīr *panth* insisten en que Kabīr permaneció toda su vida como asceta soltero, y rechazan la autenticidad de las canciones indicadas, o les dan una interpretación semejante a la interpretación que la Iglesia Católica da a las referencias bíblicas a los hermanos de Jesús. Las canciones que mencionan a la esposa y al hijo de Kabīr no aparecen en el *Bijak* del Kabīr *panth*.

Aunque estas leyendas tienen carácter más bien de mito que de historia, dan una clara idea de la rápida hinduización de la tradición asociada con Kabīr. Sin embargo, no se puede determinar hasta qué punto estas leyendas son el producto de una tradición popular amorfa, y hasta qué punto son una creación relativamente consciente del Kabīr *panth*. Se puede decir solamente que hoy día cada rama (*śākhā*) del *panth* las difunde en sus propias versiones, para diversión y educación de los fieles. En algunas ramas, sobre todo en la llamada Dharmadās *śākhā*, estas leyendas se combinan con los cuentos de las vidas anteriores de Kabīr y con su correspondiente teología, algo estrafalaria. Una importante fuente de estos cuentos es el *Kabi-rī-Manshūr* (publicado por primera

<sup>12</sup> Sobre estas leyendas véase K. Dvivedī, P. Chaturvedī, y también mi ensayo, "The Kabīr Panth...."

<sup>13</sup> Algunas de estas leyendas se encuentran en la traducción a M.A. Macauliffe del *Ādi Granth*, intitulada *Sikh Religion*, 6 volúmenes en 3, Oxford, Clarendon Press, 1909. Parece que la literatura hagiográfica y las tradiciones orales de los *sikh* hasta ahora ha recibido poco estudio académico sistemático. Véase W.H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 20-36.

vez en urdu en 1887). También se puede consultar el *sadguruśrīkavīracaritam* en sánscrito, de Brahmaliṇamuni, publicado en 1960. Recientemente Gaṅgāśaraṇ Śāstrī, el *adhikārī* del Kabīr Chaurā *math* en Varanasi, ha producido una obra que ofrece una versión más naturalista de la vida de Kabir, que pasa por alto a todas estas anécdotas.<sup>14</sup>

El primer intento por ofrecer una descripción académica del Kabīr *panth* parece ser el de H.H. Wilson, en su famoso estudio de las sectas hindúes, publicado por primera vez en 1828 y 1838 en *Asiatic Researches*.<sup>15</sup> Aparte de las discusiones breves en varios gacetores de distrito y en el censo de 1891, hay pocas noticias sobre el *panth* escritas por personas que no pertenecieran a él durante el siglo XIX. En el año 1907, el obispo G.H. Westcott publicó su estudio *Kabir and the Kabir Panth*, que llegó a ser una fuente básica para muchos comentarios subsecuentes sobre el *panth*.<sup>16</sup> Otros datos importantes aparecen en el libro *Tribes and Castes of the Central Provinces*, de R.V. Russell y Hira Lal (1916).<sup>17</sup> No apareció un estudio superior al de Westcott hasta la publicación de *Kabir an His Followers*, de F.E. Keay, en 1931. Esta obra se basaba en la observación directa del *panth* y en un examen extenso de la literatura del *panth*.<sup>18</sup> El valioso estudio del *panth*, *Kabir aur Kabir-panth* (1965), escrito por Kedarath Dvivedi, ha reemplazado a la obra de Keay sólo en parte. La extensa

<sup>14</sup> Con relación al *Kabir-i-manshūr* de Paramānand-dās, he podido consultar sólo la traducción por Sudhādās en hindi, *Kabir mansūr*, parte I, Baroda, Pandit śrī Motīdāsajī Chetanādāsajī, 1956. Brahmaliṇamuni, *Sadguruśrīkavīracaritam* (Surat: Svāmiśrībrahmaliṇamuni, 1960); Gaṅgāśaraṇ Śāstrī, *Kabir jīvanacharitra*, Varanasi, Kabiravāni prakāśan kendra, 1976. Véase también *Kabirakasaui*, Bombay: Gaṅgāviṣṇu śrīkrīṣṇadās, 1962.

<sup>15</sup> H.H. Wilson, *Religions Sects of the Hindus*, Varanasi: Indological Book House, 1972, pp. 36-54.

<sup>16</sup> G.H. Westcott, *Kabir and the Kabir Panth*, Calcuta, Susil Gupta, 1953.

<sup>17</sup> R.V. Russell y Rai Bahadur Hira Lai, *The Tribes and Castes of The Central Provinces of India*, 4 vols. Oosterhout N.B., Anthropological Publications, 1969, n.b. vol. I, pp. 232-44.

<sup>18</sup> F.E. Keay *Kabir and his Followers*, Calcutta. Association Press, 1931.

discusión del panth en la segunda edición del importante estudio *Uttari Brārat kī sant-paramparā*, de Paraśūrām Chaturvedī, se basa en gran parte en el trabajo de K. Dvivedi.<sup>19</sup> En los últimos años el antropólogo Baidyanath Saraswati ha llevado a cabo un trabajo de campo sobre el panth pero parece que todavía no ha publicado mucho de sus resultados.<sup>20</sup> Muchos antropólogos, historiadores y funcionarios del gobierno han hecho comentarios casuales sobre las actividades del Kabir panth en diferentes contextos, pero no un análisis a fondo.

Al considerar la fuerza numérica del Kabir panth y su importancia social y religiosa, la falta de estudios académicos sobre su historia y sus ideas y actividades es algo sorprendente, particularmente cuando se compara con los numerosos estudios sobre la persona, el idioma, y las canciones del mismo Kabir. A continuación quisiéramos primero describir la organización y la distribución del panth, y luego presentar la hipótesis según la cual el panth ha funcionado como agente para la hinduización de grupos marginados, principalmente los intocables, los sudras y los tribales.

Según una tradición del Kabir panth, cuatro de los principales discípulos de Kabir fundaron cuatro ramas (*sākhā*) distintas del panth: Surat Gopāl (o Sruti-gopāl) fundó la *Kabir Chaurā sākhā*, con centro en Varanasi; Dharmadās fundó la *Chattisgah sākhā*, con centro en el este de Madhya Pradesh; Jāgūdās (o Jāgodās), la *sākhā* con centro en Bidīpur (el distrito de Muzaffarpur, en Bihar) y en Sīvapur (cerca a Varanasi); y Bhāgodās (también Bhāgodās o Bhagavān Gusaim), la *Bhagatāhī sākhā*, con centro de Dhanautī (Distrito de Chāpra, en Bihar). En realidad, esta tradición es históricamente muy dudosa y pasa por alto otra importante *sākhā* del panth, con centro

<sup>19</sup> Para K. Dvivedi y P. Chaturvedī véase las notas 11 y 5 supra.

<sup>20</sup> Véase Baidyanath Saraswati, "Notes on Kabir: A Non-literate Intellectual", en S.C. Malik (ed.), *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Simia, Indian Institute of Advanced Study, 1977, pp. 167-87.

en Phatuhā, un pueblo cerca a Patna, en Bihar. Los miembros de esta *śākhā* sostienen que sus dos fundadores, los hermanos Tattvā (o Tatvā) y Jivā, también eran discípulos directos de Kabir. Algunos estudiosos modernos han sugerido que todas estas *śākhās* pudieron haberse fundado en una fecha considerablemente posterior a Kabir. Otra importante *śākhā* del *panth* contemporáneo tiene su centro en Burhānpur, en el suroeste de Madhya Pradesh. La fundó Pūran Sāhab en el año 1835 aproximadamente. Monasterios independientes de todas estas *śākhās*, algunos con sus propios monasterios dependientes en las zonas vecinas, existen en Puri, Orissa; en Hatakesar, Madhya Pradesh; en la aldea Badaiyā, aproximadamente 37 millas al oeste de Varanasi; y dos monasterios diferentes en Rusera, en el Distrito de Darbhanga, Bihar.<sup>21</sup>

Las dos ramas principales del *panth* son la *Kabir Chaurā śākhā* de Varanasi y la *Chattisgad̄h* o *Dharmadās śākhā*, con centros de operaciones rivales en Dāmākhedā y Kharasiyā, los dos en el este del estado de Madhya Pradesh. El *Kabir Chaurā Math* en Varanasi está ubicado en el supuesto sitio de la casa de Kabir y se dice que es la sede original (*mūl gaddī*) del *panth* de la cual todas las demás ramas se derivan. Los miembros de la *Kabir Chaurā śākhā*, tanto laicos como religiosos, generalmente provienen de castas un poco más altas que las de la *Chattisgad̄h śākhā*. El *Kabir Chaurā Math* en Varanasi mantiene su autoridad sobre un gran número de monasterios subsidiarios ubicados en el norte de Bihar, el este de Uttar Pradesh, y el Gujarat.<sup>22</sup> Es difícil calcular la

<sup>21</sup> Sobre este tema véase K. Dvivedī, Keay y Chaturvedī.

<sup>22</sup> Aunque no era posible obtener un catálogo completo de estos monasterios subsidiarios, los más importantes probablemente son aquéllos cuyos abades (*mahant*) son miembros del comité supervisor del *Kabir Chaurā Math*. Se incluyen: (1) Sadguru Kabir Mandir Pāni Daravājā, Baroda, Gujarat; (2) Sadguru Kabir Math, Satamalapur Post Office, Distrito de Samastipur, Bihar; (3) Sadguru Kabir Math, Samanapur, Chaitapur Post Office, Distrito Motihari, Bihar; (4) Kabir Mandir, Phattesagar, Jodhpur, Rajasthan; (5) Kabir Mandir, Dalī Gañj, Lucknow, U.P.; (6) Sadguru Kabir Mandir,

cantidad de contactos que los monjes de esta *śākhā* mantienen con los adherentes laicos. En esto parece que los monjes de la *Chattisgadh śākhā* son más activos. La zona principal de influencia de esta *śākhā* está en Madhya Pradesh, especialmente en los distritos orientales (*Chattisgadh*) y noro occidentales (*Bundelkhand*), pero también controla algunos monasterios en Gujarat y en otras regiones. La *Burbānpur śākhā* ejerce la mayor parte de su influencia en el resto de Madhya Pradesh, mientras que la *Bhagātabī-sakha* y la *Phatuthā śākhā* controlan muchos monasterios subsidiarios en las zonas centrales y norteafricanas de Bihar, y hasta en Nepal. No se ha propuesto una hipótesis digna de aceptación para explicar esta distribución geográfica algo curiosa del *panth*. Se supone que deriva de procesos y accidentes históricos ya olvidados. La ausencia relativa del *panth* en las regiones del Punjab y Rajasthan quizá resulte de la inclusión de las canciones de Kabīr en las tradiciones de los *sikhs* y de Dādū, respectivamente, y de la posible asimilación del Kabīr *panth* en las tradiciones que esta inclusión sugiere. La ausencia relativa del Kabīr *panth* en las partes occidentales y centrales del estado Uttar Pradesh quizá refleje el mayor éxito que el Islam ha tenido en estas zonas, sobre todo en cuanto al proselitismo entre las castas bajas.

El tamaño actual de la población de los seguidores del Kabīr *panth* en la India es difícil de calcular. En el censo de 1901 se dice que el número de seguidores en las Provincias Centrales (Madhya Pradesh) era de aproximadamente 500 000, y en la India entera, aproximada-

Nayī Gharatī, Baroda, Gujarat; (7) Sadguru Kabīr Maṭh, Balua Mañjharīyā, Sahajanama Post Office, Gorakhpur, U.P.; (8) Kabīr Mandir, Pitariya Bambā, Ghī Kāntā Road, Ahmedabad, Gujarat; (9) Sadguru Kabīr Maṭh, Rasalapur, Distrito de Samastipur, Bihar; (10) Sadguru Kabīr Maṭh, Raun, Alaulī Post Office, Distrito Monghyr, Bihar; y (11) Kabīr Maṭh, Hanumanaghā, Gola Gopālapur Post Office, Distrito de Gorakhpur, U.P. La estructura del kabīr Chaura Maṭh se describe en el folleto "Śrisadguru Kabīr mandir Kabīr Chaura Maṭh, Kāsi; nyās pustikā", publicado aproximadamente en el año de 1975.

mente 850 000. Según el censo de 1911 los seguidores del *panth* en las Provincias Centrales eran 600 000.<sup>23</sup> Las cifras que se dan para toda la India probablemente representan menos de las cifras reales dado que parece ser que en algunas regiones registraron como miembros del *panth* solamente a los que dijeron pertenecer a la casta del Kabir *panth*. Generalmente, sólo los monjes (*sādhus*) pueden decir que pertenecen a la casta del Kabir *panth*. Si el porcentaje de los miembros del Kabir *panth* hubiera permanecido constante desde 1901, los 850 000 miembros de entonces deberían sumar aproximadamente 2 500 000 en la actualidad (1981). Si la cifra de 850 000 representa menos de la cifra real, como hemos sugerido, entonces las verdaderas cifras actuales pueden ser considerablemente más altas.

La cuestión de la composición e ideología sociales de los seguidores del Kabir *panth* nunca se ha investigado sistemáticamente. El consenso general entre los estudiosos es que el *panth* representa simplemente una de las muchas sectas heterodoxas que han aparecido periódicamente en la India para desafiar el orden religioso y social, y hasta político, establecido. Según este punto de vista, estas sectas son, en su esencia, movimientos de protesta social que se manifiestan en una forma religiosa acorde con una población de cultura premoderna y tradicional. Se observa, correctamente, que la mayoría de estos movimientos, incluso el Kabir *panth*, tienden a denunciar—con diferentes grados de severidad— las llamadas prácticas “externas” de la religión, tales como los grandes sacrificios, la idolatría y las peregrinaciones, así como, las desigualdades sociales degradantes fomentadas por el sistema de castas. En cambio, predicán una religión del corazón, más sencilla y pura, en la cual las ceremonias son reducidas al mínimo y todos los hombres se consideran teóricamente iguales e individuales. K.N. Panikkar ha sugerido, además, que la aparición de muchos de estos movimientos en el siglo XVIII tiende a militar en contra de la teoría de que “la emergencia de las ideas modernas y

<sup>23</sup> Russel and Hira Lal, I, 237 y 242.

ei desarrollo de las protestas sociales y la disidencia religiosa en el siglo XIX... [era] una consecuencia de la introducción de las ideas e instituciones europeas en la India." En su opinión, esta teoría es falsa porque "pasa por alto los elementos de la protesta y la disidencia en la tradición intelectual india y las potencialidades para el desarrollo social en el siglo XVIII, antes de la intervención de los británicos."<sup>24</sup>

El consenso académico, que identifica al Kabīr *panth* y a sectas semejantes como movimientos locales de disidencia y protesta sociales, seguramente tiene mucha razón. Sin embargo, también tiende a simplificar demasiado la realidad y a veces contiene elementos de racionalización de la esperanza. Casi todos los nuevos movimientos religiosos surgen necesariamente dentro de un contexto de cambios serios en las condiciones económicas y sociales, es decir, dentro de una situación de dislocación y conflictos sociales. En parte, son protestas en contra de estos cambios y en contra de las injusticias sociales y económicas que los acompañan. Sin embargo, también se incorporan intentos de adecuarse a estos cambios y de creación de nuevos sistemas de valor dentro de los cuales estos cambios pueden acomodarse, suavizando su impacto negativo y explosivo. En cada movimiento la fuerza relativa y las características específicas de los elementos de protesta y acomodación social serán diferentes. Además tenderán a cambiar mientras los movimientos se desarrollan.

Si consideramos a la protesta y al reacomodo como los dos polos de una escala graduada, los movimientos milenarios, imbuidos de un espíritu de protesta violenta en contra del nuevo orden, se colocan a un extremo de la escala, mientras que los movimientos emuladores que intentan internalizar los supuestos valores de este nuevo orden están en el otro extremo. Una estrategia de protesta no tan radical como la de los movimientos milena-

<sup>24</sup> K.N. Panikkar, "Presidential Address: Section III". Proceedings of Indian History Congress, thirty-six session, Aligarh, 1975, p. 3.



rios es la del "retiro" ya sea física o espiritual, de la situación conflictiva, mientras una estrategia de emulación menos extrema es la de la reforma de los valores y prácticas antiguas para adoptarlos a la nueva realidad sin aceptar a esta realidad en su totalidad.

Desde este punto de vista es un error evaluar los movimientos religiosos simplemente de acuerdo con el grado de abierta protesta social que manifiesta. El descontento social y la búsqueda del cambio siempre están presentes, aunque pueden tomar formas y direcciones muy diferentes. El carácter esencial de cualquier movimiento depende principalmente de los valores que propone fomentar y la eficacia de los medios que utiliza para alcanzarlos. En el análisis final hay que considerar cada movimiento según sus propios méritos en su propio contexto material e ideológico.

El consenso académico que clasifica movimientos tales como el Kabir *panth* como movimientos pre-seculares o pre-políticos de la protesta social frecuentemente está combinado con una teoría que busca explicar sus cambios de carácter en el transcurso del tiempo. Los antropólogos y sociólogos han prestado mucha atención al hecho de que el elemento de disidencia social abierta en los nuevos movimientos religiosos tiende a disiparse vía un proceso que Max Weber llamó la institucionalización del carisma y que Ernst Troeltsch estudió en el contexto de la transición desde la secta a la iglesia. En el caso de la India este proceso frecuentemente se identifica con la transición desde la secta a la casta. Está implícita la idea de que el proceso representa un tipo de arteriosclerosis espiritual que lleva a una eventual senilidad. Nirmal Kumar Bose afirma esta hipótesis con una claridad ingenua:

Si rastreamos la historia de las sectas reformatórias disidentes del pasado, tales como las que se asocian con los nombres de Chaitanya-Nityananda, o de Kabir o Nanak (y se puede remontar esto hasta hasta la época del Buda y los Tirthankaras de los Jainas), siempre que hubo una revuelta en contra de la casta, y los hombres entraron en una nueva fraternidad basada en los

méritos individuales en vez de los de nacimientos, entonces tales grupos gradualmente se transformaron, primero en sectas, y eventualmente, en castas, en los cuales el matrimonio se restringió a la gente de la misma fe. De modo que, en vez de debilitar las ataduras de la casta, tales revueltas finalmente sólo lograron agregar una o más al número de las castas ya existentes.<sup>25</sup>

Hay que poner varias objeciones a esta declaración. Primero, dudamos seriamente de la utilidad de una comparación de movimientos religiosos específicos (en vez de una comparación de tipos ideales teóricos), en la cual estos movimientos específicos están desligados de sus contextos socio-históricos específicos. Cuando esta comparación se remonta hasta la época de Buda y los Tirt-hañkaras Jainas, una época en que el sistema de casta no existía sino de forma muy rudimentaria, el resultado es espantosamente anacrónico. Segundo, simplemente a nivel de los hechos, la idea de que los movimientos mencionados se convirtieron en una o más castas no es más que parcialmente correcta. Por lo menos, cuando se trata del Kabīr *panth*, en la mayoría de los casos se permite el matrimonio entre los miembros de la misma casta sin tener en cuenta su pertenencia al Kabīr *panth*. Solamente en dos o tres casos los miembros del Kabīr *panth* han formado sub-castas endógamas. Tercero, como hemos visto, es muy discutible hasta qué punto sectas como el Kabīr *panth* representaban, aun en sus primeras etapas, una rebelión individualista y anti-corporatista en contra de la casta. A la vez, no se puede sostener que el transcurso del tiempo ha llevado a una evaporación total de los elementos de protesta social en estos movimientos, como esta teoría de N.K. Bose y de otros sugiere. Más bien, los elementos de protesta social se han modificado e institucionalizado para servir a los deseos y necesidades cambiantes de los miembros de estas sectas.

<sup>25</sup> Nirmal Kumar Bose, "Some aspects of Caste in Bengal", en Milton Singer (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Philadelphia, The American Folklore Society, 1959, pp. 191-206, n.b. p. 203.

En otro ensayo habíamos discutido la manera en que los monjes del Kabīr *panth* han hinduizado y sanscritizado el *panth* para que hoy día sea, básicamente, una secta hindú vaiṣṇava. Gangāśaraṇ śāstri, el adhikāri del *Kabīr Chaura Math* dice: "Soy hindú, soy vaiṣṇava." Dado que el trabajo de campo se había hecho, principalmente, con los monjes del *panth*, aquel ensayo no hizo un esfuerzo serio por relacionar estas tendencias a hinduización y sanscritización (ni tampoco, la tendencia parcialmente opuesta de occidentalización) con las necesidades ideológicas y sociales de la grey laica. A pesar de que todavía no se ha intentado un trabajo de campo sostenido sobre esta cuestión, se puede vislumbrar el perfil general del carácter e identidad sociales de los laicos, a través de las referencias a las actividades proselitistas del Kabīr *panth* hechas por antropólogos y sociólogos.

El Kabīr *panth* tiene dos tipos principales de clientela: los hindúes de castas bajas que intentan mejorar su status social y la gente tribal que se está integrando a la sociedad de castas, como los campesinos y los obreros. Tanto para los hindúes de casta baja como para los tribales, la ideología ofrecida por el Kabīr *panth* representa una versión reformada del hinduismo, que fomenta la movilidad o transición social que desean, sin asignarles un status socio-religioso degradante. La membresía en el *panth* implica así tanto un elemento de protesta social como un elemento de aceptación de la hegemonía del orden socio-religioso hindú.

El único ejemplo bien documentado de las actividades del Kabīr *panth* entre los pueblos tribales es el de los *bhagat* (sánscrito *bhakta*), del Kabīr *Panth* de los oroan, una de las tribus principales de Chotanagpur en el sur de Bihar (sobre todo, en el Distrito de Ranchi). En el censo de 1961 la tribu tiene aproximadamente un millón y medio de personas, la mitad de las cuales viven en Bihar. En el Distrito de Ranchi han coexistido pacíficamente durante más de doscientos años con la tribu de los Mun-

das. Aunque estas dos tribus son distintas lingüística y culturalmente, en varias ocasiones se han unido para protestar, con éxito sólo parcial, en contra de la penetración y dominación extranjeras en la región. Al principio de este siglo, la influencia del sistema social hindú empezó a manifestarse entre los oraon en forma de los llamados "movimientos *bhagat*". N.K. Bose identifica como los más importantes de estos movimientos: 1) los *bhagat nemba*, grupo fundado por algunos oraon que recibían, por medio de visiones, instrucciones para introducir las costumbres hinduizadas; 2) los *bhagat* del Kabīr *panth*, grupo fundado por personas no-oraon que llegaron de la región de Chattisgadh; 3) los *bhagat vaisnava* o *bachchhi-dan*, también fundado por personas de otras regiones; 4) los seguidores de la ceremonia *manda parab* que dura todo un mes e incluye, como final, una caminata sobre brasas encendidas; y 5) el movimiento de *Kurukh dharam* o los *bhagat tana*, grupo de mucha influencia que también participó en la política de la lucha nacionalista.<sup>26</sup>

Estos movimientos inculcaban la adopción de costumbres básicamente hindúes y un rechazo de ciertos aspectos de la cultura tradicional oraon. Sin embargo, no rechazaban toda la cultura tribal y preservaban o toleraban muchas creencias y prácticas tradicionales, y versiones del hinduismo que eran distintivamente oraon. Los *bhagat* del Kabīr *panth* exigían el abandono de la adoración de ídolos y otros símbolos visibles de la divinidad; la abstención de bebidas alcohólicas y el uso de las mismas como libaciones; el vegetarianismo y la abstención de

<sup>26</sup> Nirmal Kumar Bose, *Some Indian Tribes* (New Delhi: National Book Trust, 1972), pp. 124-49. El trabajo antropológico básico original fue hecho por Sarat Chandra Roy a principios de este siglo. Véase su *Oraon Religion and Customs* (Ranchi: Man in India Office, 1928). También véase Stephen Fuchs, *Rebelions Prophets* (Bombay: Asia Publishing House), pp. 35-46; Edward Jay, "Revitalization Movement in Tribal India," in L.P. Vidyarthi (ed.), *Aspects of Religion in Indian Society* (Meerut: Kedar Nath Ram Nath, [1961]), pp. 282-322; y Sachchidananda, *Culture Change in Tribal Bihar*, Calcutta, Bookland, 1964, pp. 96-104.

realizar sacrificios animales; el abandono de la adoración de espíritus y dioses menores; la adoración devocional (*bhakti*) de un único dios; una moralidad personal estricta con relación a la verdad, la honestidad, la no violencia hacia los animales y la tolerancia religiosa y social; la utilización de (y respeto hacia) los gurús como asesores espirituales y sacerdotes; el uso de un collar con una cuenta de la madera *tulsi* que el devoto recibía a la hora de su iniciación. Aunque los ritos de pasaje de los oraon que celebran las etapas claves de la vida siguen siendo practicados por los *bhagat* del Kabir *panth* se unen con una ceremonia especial del Kabir *panth*, el *chanká*. Los oraon que pertenecen al movimiento de los *bhagat* del Kabir *panth* siguen casándose con los miembros de la tribu que no pertenecen al movimiento, aunque prefieren contraer matrimonio con sus compañeros *bhagat*.<sup>27</sup> La mayoría de los *bhagat* del Kabir *panth* de los oraon se relacionan con la *sākha* del *panth* centrada en la región de Chattisgadh, o sea, con los de la *sākha* de *Dharmadās*, pero en 1976, el *pujārī* del santuario del Kabir *Chaura*, en Lahartara, cerca a Varanasi, era un miembro de esta tribu, hecho que sugiere que el Kabir *Chaura* también tiene adherentes entre los oraon.

Los otros movimientos *bhagat* de los oraon han predicado una doctrina hinduizada semejante, que enfatiza el vegetarianismo, la prohibición de los sacrificios de animales, el abstenerse del alcohol y una moralidad personal más estricta, sobre todo en cuanto a las relaciones sexuales. El movimiento de los *bhagat tana*, probablemente el más importante, también ha buscado la reivindicación de los derechos económicos y políticos que los oraon habían perdido durante la gradual enajenación de sus tierras por parte de los forasteros hindúes, los llamados *diku*.

Sobre el proselitismo del Kabir *panth* entre los munda del Distrito de Ranchi hay una mención, desafortunadamente sin mucho detalle, en el informe del censo de 1921

<sup>27</sup> Jay, pp. 293-94.

escrito por P.C. Tallents. La secta fue introducida entre los munda del distrito aproximadamente diez años antes por "un gurú llamado Kristo Mohan", de la región de Chattisgadh. Este gurú logró convertir a aproximadamente diecisiete familias de los munda *khengar* de las subdivisiones Ranchio y Khunti. Tallents comenta:

La conversión no parece afectar seriamente su estilo de vida externo, los conversos siguen comiendo con y casándose con los otros munda *khengar* y observan las mismas ceremonias matrimoniales y funerarias. Pero creen en un único dios, han dejado de creer en la brujería o de adorar a sus antepasados, y han abandonado la práctica de bailar. Dicen su rosario cuando se da la oportunidad y cantan los himnos del Kabir después de cenar en la noche. Una vez al año, cuando el gurú los visita, tienen un festín y ofrecen golosinas, especiales, nueces y una pieza de tela blanca a la divinidad. El hijo de un miembro del Kabir *panth* no nace en el *panth* sino que tiene que recibir una iniciación. Aparte del hecho de que normalmente se visten con ropa amarillo y, al contrario de otros munda, se saludan con un abrazo, hay pocas cosas que distingan a los miembros del Kabir *panth* de sus compañeros. Sin embargo, se dice que su conversión ha producido marcado cambio en sus ideas y conducta.<sup>28</sup>

Aunque únicamente el movimiento de los *bhagat tana* ha buscado directamente la justicia económica y política, la aparición de estos movimientos hindúes o semihindúes entre los oraon y los munda no se puede entender correctamente excepto dentro del contexto de los cambios económicos y políticos que ocurrieron en esta región durante el siglo XIX, y aún antes. En su excelente análisis de las consecuencias de estos acontecimientos para las dos tribus (a la vez que las compara con los santal del vecino Distrito de los Santal Parganas), John MacDougall ha sostenido que durante el siglo XIX todavía no se había

<sup>28</sup> P.C. Tallents, Report, Patna, Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa, 1923, la parte I del volumen VII, *Bihar and Orissa*, del censo de la India, 1921, p. 131.

producido una "campesinización" completa de las tribus.<sup>29</sup> Aunque los oraoon aparentemente practicaban el cultivo del arroz aún antes de la conquista del distrito por los británicos, entre los años 1770 y 1810, no constituían una sociedad campesina, tal como la concebida por MacDougall:

(1) la mayoría de los miembros son campesinos, o sea cultivadores establecidos de acuerdo con un modo de producción doméstico [household]; y (2) existen otros grupos que (a) extraen un excedente económico de los campesinos, (b) se han organizado en un estado..., (c) reciben, por lo menos, una medida de prestigio de los campesinos, y (d) participan en una civilización con la cual los campesinos se relacionan, aunque sea de manera superficial.<sup>30</sup>

En opinión de MacDougall, estas definiciones no son aplicables a los oraoon (ni a los munda y los santal) anteriores al establecimiento del régimen británico dado que las tribus no pagaban contribuciones importantes Maharajá de Chotanagpur, ni tampoco "participaban de una manera significativa en la civilización hindú, a la cual la familia del maharajá se orientaba." "Sobre todo", observa MacDougall, "la estructura social de los *ādivāsi* no estaba organizada en base a una jerarquía legitimizada religiosamente, sino que el rasgo principal de la sociedad *ādivāsi* era el estar constituida por aldeas aisladas e igualitarias".<sup>31</sup>

Durante el siglo XIX los británicos aumentaron radicalmente las rentas públicas sobre la tierra e hicieron cambios importantes a las leyes que regían la tenencia de la tierra. Estas medidas fomentaron indirectamente la lle-

<sup>29</sup> John MacDougall, "Agrarian Reform vs. Religions Revitalization: Collective Resistance to Peasantization among the Mundas, Oarons and Santals, 1858-95", *Contributions to Indian Sociology*, New Series, vol. XI (1977), 295-327. Véase también Susana B.C. Devalle, *La palabra de la tierra (protesta campesina en la India, siglo XIX)*, México, El colegio de México, 1977; y R.O. Dhan, "Tribal Movements in Chotanagpur," en Malik (ed.), *Dissent...*, pp. 199-213.

<sup>30</sup> MacDougall, p. 311.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 311, 300.

gada a la región de gran número de forasteros, los *diku*, que generalmente eran hindúes de las castas altas. El resultado neto de todo esto fue el endeudamiento rápido de los tribales, quienes perdieron sus tierras que pasaron a los *diku*. Los tribales tenían que trabajar como jornaleros en estas mismas tierras o venderse como virtualmente esclavos para las plantaciones de té controladas, la mayor parte, por los británicos y ubicadas en otras regiones. No es sorprendente que esta situación llevara a una serie de movimientos de protesta, algunos de los cuales terminaron en una rebelión abierta en contra de la hegemonía de los *diku* y los británicos. Aunque muchos de estos movimientos tenían aspectos religiosos importantes, las reivindicaciones económicas y políticas eran su punto central. El climax alcanzó su momento culminante con la rebelión de los *munda* y *oraon* encabezado por Birsa Munda en los años 1895 a 1900. Los británicos reprimieron violentamente a todos los movimientos (incluso el de Birsa Munda) que recurrieron a la lucha armada. Aunque a veces hubo intentos de hacer reformas después de las rebeliones, en general la situación de los tribales siguió deteriorándose. Las diferentes misiones cristianas activas en la región también hicieron esfuerzos esporádicos por ayudar a los tribales, al menos a los tribales conversos, pero siempre retiraron su apoyo cuando las reivindicaciones de los tribales amenazaban los intereses principales del gobierno. El proselitismo exitoso también debilitó la unidad tribal, un efecto colateral reconocido y apreciado por el gobierno.

Lo que parece haber ocurrido en el transcurso del siglo XIX es que la sociedad de los tribales alcanzó un grado bastante alto de "campesinización" en las esferas de la economía y la política, mientras que su estructura social y su cultura preservaron una vitalidad considerable.<sup>32</sup> Hacia principios del siglo XX, especialmente después de la derrota del movimiento de Birsa, los baluartes cultura-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 316.



les ya no resistían. Su derrumbe fue señalado por la aparición de varios movimientos *bhagat* y el proselitismo de algunas sectas hindúes. Por medio de la aceptación de estos movimientos y sectas los tribales intentaron acomodarse a la sociedad hindú en condiciones que eran más o menos aceptables. Los nuevos movimientos y sectas introdujeron algunos valores culturales opuestos a los valores tribales tradicionales, pero permitieron la preservación de una identidad tribal y una parte importante de la tradición cultural tribal.

La mayoría de los seguidores del Kabīr *panth* no pertenecen a los grupos tribales sino a las castas de status bajo de la sociedad hindú. Estas personas no están culturalmente marginadas de la sociedad hindú en el mismo sentido que los tribales, aunque comparten muchas de sus debilidades económicas y políticas. En el caso de los intocables, su status social puede ser inferior aun al status de los tribales. Aunque el funcionamiento de la sociedad depende de su trabajo reciben una recompensa mínima o nula en términos de dinero, status, educación y poder. En este sentido, ellos también son gente marginada.

Que haya una afinidad entre el Kabīr *panth* y la gente de esta clase no es sorprendente, y necesita ser analizado en menor medida que el caso de los tribales. Sin embargo, sería de gran utilidad poder identificar con precisión las castas a las cuales los miembros del Kabīr *panth* pertenece; conocer la proporción de miembros en cada casta, su afiliación con las diferentes *śākhās* y las relaciones que los miembros y no-miembros de cada casta mantienen entre sí (por ejemplo, la formación de subcastas endógamas). Desafortunadamente, esta información no estará disponible hasta que no se emprendan más trabajos de campo directos. Sin embargo, de acuerdo con mi experiencia con los monjes del Kabīr *panth*, en Varanasi, se puede hablar un poco más de la concepción de estos monjes sobre estos asuntos, así como de su propia evaluación de la casta como institución social.

La fuerza considerable de la conciencia de casta en la mente de los monjes del Kabīr *panth* es evidente cuando renuncian a hablar sobre sus propios orígenes de casta. El *adhikārī* del Kabīr Chaurā Math sólo dijo que la mayoría de los monjes eran de origen vaiśya, o śūdra "limpio" pero no permitió que los monjes hablaran sobre sus familias y casta con el argumento de que los monjes habían abandonado todos sus lazos familiares cuando se hicieron monjes. Los monjes de los otros monasterios de Varanasi, Bihar y Madhya Pradesh por lo general adoptaron una actitud semejante. Sin embargo, a través de otras fuentes recibí confirmación parcial de las declaraciones del *adhikārī*. Se dijo que varios de los abades (*mahant*) de los monasterios principales provienen de las castas koirī y yādav (ahir), dos castas de campesinos frecuentemente dueños de su propia tierra, de status modesto aunque no demasiado bajo. Por ejemplo, parece que el abad del Kabīr Chaurā Math de Varanasi pertenece a una familia koirī. También se dice que dos o tres de los aproximadamente cuarenta monjes de este monasterio son de familia de intocables aunque no reciben un trato diferente al de los otros monjes.

Sobre los seguidores laicos del *panth*, el *adhikārī* del Kabīr Chaurā Math expresó que la mayoría de los seguidores del Kabīr Chaurā eran de castas "limpias". Mi trabajo de campo en los monasterios del noroeste de Bihar tiende a confirmar esta aseveración.

Las principales castas con numerosos seguidores del *panth* en esta región son los koirī, los yādav, y los kurmi. También importantes en ciertas zonas son los māhuri, los sonār, los mali, los gaderī, los kahār, los kumhār, los mallāh, y los tharū. Entre los intocables sólo se encuentran los chamār, dusādh y pāsī. Los datos que compilé sobre las castas de los laicos del Kabīr *panth*, tanto en el noroeste de Bihar como en la región de Chattisgadha en Madhya Pradesh, se han discutido en detalle en otro ensayo.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Véase: "El Kabīr *panth* y la política," en K.N. Panikkar (ed.), *Ideología y autopercepción en Asia*, México, El Colegio de México, en prensa.

En la *śākḥā* de Āhattisgadh, la de Dharmadās, parece que los laicos provienen principalmente de casta que se encuentran en una posición intermedia, un poco más baja en la escala social. Entre las castas de esta región que tienen un porcentaje importante de seguidores del Kabīr *panth* se mencionan en mis entrevistas especialmente las castas agrícolas de los chandnāhu o (chandrānāhūm), gabel y kurmē. También se menciona los sāhu, baniya, panikā, bairāgi, teli, kotā, las castas harijan de los satnāmi y chamār y los grupos ādivāsī de los kaṃvar y goṇḍ. Russell y Hira Lal agregan los nombres de los rājput baghel, los lodhī y kāchhi, los balāhī y kori, los kevat, los dhobi, y los mahar.<sup>34</sup>

Uno de los apoyos más importantes del Kabīr *panth* en todo el estado de Madhya Pradesh es la casta llamada *pankā*. Russel y Hira Lal la identifican como "una casta dravida de tejedores y obreros de Mandla, Raipur y Bilaspur, que contaba con 215 mil miembros en el año 1911".<sup>35</sup> Actualmente, su número se eleva a 600 mil. Parece que tienen una relación histórica con la tribu pan de Orissa y Chota Nagpur, también llamados panika, chīk, ganda, o de muchas otras formas". En el año 1911 el 84% de los *pankā* pertenecía al Kabīr *panth*. Se dice que los *pankā* que pertenecen al Kabīr *panth* han tendido a formar una subcasta. Se llaman los kabirha, mientras los otros *pankā* se llaman saktaha (*śakta*). Al contrario de la kabirha los saktaha comen carne, toman alcohol y no respetan otras costumbres puritanas. El matrimonio entre los Kabirha y los saktaha no está bien visto pero parece que no obstante se da.<sup>36</sup> Los relacionados con *gānda* en Orissa (particularmente en los alrededores de Sambalpur) se han dividido en cuatro grupos, uno de los cuales está constituido por los seguidores del Kabīr

<sup>34</sup> Russell y Hira Lal, I, pp. 324-29.

<sup>35</sup> *Ibid.*, III, pp. 324.

<sup>36</sup> *Ibid.*, III, pp. 324-29.

panth. Normalmente, no se casan con los miembros de los otros grupos.<sup>37</sup>

Sin embargo, en la mayoría de los casos, los seguidores del Kabīr *panth* no forman una subcasta endógama. El *adhikārī* del Kabīr Chaurā Math dijo que generalmente los seguidores del *panth* dentro de una casta preferían contraer matrimonio con otros seguidores de la misma casta, pero que los matrimonios "mezclados" se permitían y, de hecho, ocurrían. No se permite el matrimonio entre personas de diferentes castas aun cuando, las dos sean seguidores del panth. Cuando un seguidor se casa con un no seguidor la esposa generalmente tiene que adoptar la religión de su marido. Cuando la mujer es del Kabīr *panth* la única cosa que puede hacer es tratar de persuadir a su marido de aceptar las costumbres del *panth*. El *adhikārī* enfatizó que, sobre todo, esto implicaba abstenerse de tomar alcohol y comer carne. Como dice una de las estrofas atribuidas a Kabīr: "Al comer carne y pescado y tomar licor, los hombres se irán al infierno, y sus padres también."<sup>38</sup>

La mayoría de los seguidores del Kabīr *panth* se distinguen de los otros miembros de sus castas principalmente por su vegetarianismo y su abstinencia de tomar alcohol (y, por lo general, tabaco también). El rechazo por Kabīr de la idolatría y otras prácticas religiosas "externas" no recibe más que el homenaje de boca. Los monjes del Kabīr Chaurā fomentan las peregrinaciones al math en Varanasi y a los centros de Laharatara (el lugar de la "aparición" del Kabīr) y en Magahar (el lugar de su muerte). Las ceremonias cotidianas en el Kabīr Chaurā Math también han tomado muchas de las características de la ceremonia de los templos hindúes, mientras el monasterio de la śākhā de Chattisgadh en Varanasi contiene una estatua grande de Kabīr que diariamente recibe

<sup>37</sup> L.S.S. O'Malley, *Report*, Calcutta, Bengal Secretarial Book Deput, 1913, la parte I del volumen V, *Bengal, Bihar y Orissa*, del censo de la India, 1911, p. 497.

<sup>38</sup> Véase mi ensayo citado en la nota 2.

ofrendas (*prasād*) a la manera hindú tradicional. Aunque los monjes de todas las *śākhās* expresan su apoyo verbal frente a los ataques de Kabir en contra del orgullo de casta, pocos de ellos rechazan el sistema total de castas en favor de una idea de la igualdad de todos los hombres.

El énfasis que el Kabir *panth* da al vegetarianismo y la abstinencia de alcohol no requiere mucho análisis. Desde un punto de vista hindú, el consumo de alcohol y carne son prácticas contaminantes y degradantes. Las castas bajas que quieren conseguir un mejor status socio-religioso a los ojos de las otras castas no tienen otra opción que abandonar estas prácticas. Un *harijan* (intocable) entrevistado por el antropólogo Sachchidananda ha expuesto esta relación entre el vegetarianismo del Kabir *panth* y el status social con claridad:

Bajo la influencia del Kabir *panth* muchos aldeanos de las "castas catalogadas" (osea los *harijan*) han cambiado sus costumbres alimenticias.

Hace unos cincuenta años algunos miembros del Kabir *panth* llegaron a mi aldea. Sugirieron a los *harijan* que la aceptación del vegetarianismo traería el fin de sus problemas e incapacidades. Debido a sus predicaciones la comunidad entera se convirtió al vegetarianismo. Hasta ahora la situación no ha cambiado.<sup>39</sup>

Es difícil evitar ocultar el sarcasmo al ver la perspicacia religiosa y la crítica social mordaz de Kabir convertidas en un simple vegetarianismo. Sin embargo, hay que recordar que, con muy pocas excepciones, los críticos sociales y religiosos de la India pre-colonial rehuyeron cualquier intento de cuestionar directamente la legitimidad básica del orden socio-religioso hindú. En esto Basava, Kabir y Nanak tienen pocos seguidores, y aun en estos casos el grado de su rebelión es discutible. El comentario agudo de Romila Thapar con relación de los grupos heterodoxos antiguos, que ellos objetaban "no el sistema (que era un sistema socioeconómico viable) sino la interpretación brahmánica de éste," es también aplicable a

<sup>39</sup> Sachchidananda, *The Harijan Elite*, Faridabad, Hariyana, Thomson Press [India], 1977, p. 123.

los reformadores heterodoxos medievales.<sup>40</sup> Aun durante los siglos XX y XXI la gran mayoría de los reformadores sociales y religiosos han preferido atacar el sistema en los puntos más débiles—las prácticas degradantes de la intocabilidad, el matrimonio de niños, el no matrimonio de viudas, etc.—en vez de buscar una confrontación directa con los principios ideológicos básicos del sistema entero.

Aunque este ensayo no es el lugar adecuado para discutir las razones de todo esto, quisiera concluir con dos o tres observaciones especulativas sobre este problema. Por supuesto, la explicación tiene que basarse en la naturaleza del orden socio-religioso y en su interacción con las instituciones políticas y económicas de la sociedad india. Aunque estas instituciones periódicamente han sufrido cambios fundamentales en el decurso de la historia, en dos aspectos claves han preservado, una continuidad significativa. Primero, la unidad económica básica de la sociedad ha sido, hasta cierto punto aun hoy día, la aldea, relativamente autosuficiente. Esta situación no ha cambiado a pesar de las transformaciones en el modo de producción dominante. Segundo, la autoridad política ha permanecido relativamente divorciada de los asuntos religiosos y sociales. Por lo general, y por razones algo diferentes, los gobernantes hindúes, musulmanes y británicos se han limitado a extraer el excedente económico de las aldeas sin tratar de regular estrictamente su vida religiosa y social. Se ha permitido que cada secta y casta mantenga sus propios valores y costumbres sociales y religiosos, con tal que se acepte la legitimidad básica del sistema socio-religioso y su ideología jerárquica. Cuando un grupo social había logrado de alguna manera ganar suficiente poder económico y político como para retar el sistema con éxito, también había ganado un status, acercándose a la cima de la jerarquía por lo que ya no tenía interés en derrocarla. Como consecuencia, la única estra-

<sup>40</sup> Romila Thapar, *Ancient Indian Social History*, New Delhi, Longman, 1978, p. 35.

regia viable para los críticos sociales y religiosos ha sido la de promover reformas dentro de los confines de grupos sociales particulares, que generalmente eran las sectas religiosas con una base de casta y clase, y de región, limitada. Que el nuevo orden económico y político de la India independiente eventualmente barrerá esta configuración simbiótica de la sociedad hacia el basurero de la historia, parece seguro. Cuando esto ocurra, la potencialidad revolucionaria del mensaje de Kabir todavía podrá redimirse.