

8. DESAPRENDIZAJE DE LO APRENDIDO

En este capítulo me he basado en el pasado de los satnamis, un grupo de intocables, en el siglo XX, para plantear algunas preguntas sobre la alfabetización y el poder en la India colonial.¹ Más que un espacio institucionalizado o un ámbito formal de actividades discretas, la educación en estas páginas aparece como una metáfora y un proceso, que implica procesos de significado y de poder de mayor alcance, que giran alrededor de la enseñanza y el aprendizaje de conocimientos, la diseminación y aprehensión de prácticas, y las estrategias y subversión de las distintas verdades. Mi intención es señalar las tensiones y contradicciones que podrían yacer en el fondo de las numerosas implicaciones e imperativos del trabajo de la educación. Debo confesar que, en efecto, el terreno es accidentado y el viaje podría resultar un poco agitado. Por eso, mi intención es tan sólo ofrecer una guía aproximada.

Sabiendo ya quiénes son los satnamis, iniciamos la primera sección introduciendo a la Satnami Mahasabha, un esfuerzo de organización de las décadas de 1920 y 1930 que fue lanzado como un imperativo pedagógico para reformar y refundar a los satnamis. Y así hemos montado la escena para examinar tres momentos históricos, enfocando nuestra atención en los trabajos educativos de las actividades de la Satnami Mahasabha. En estos tres dramas individuales aunque interconectados, las cuestiones de la alfabetización y la enseñanza están estrechamente ligadas a un proceso interactivo entre estructuras de significado y procesos de poder, que incluían construcciones de casta y contradicciones de comunidad, la creación de nuevas tradiciones y fabricaciones de una modernidad colonial.

¹ Principalmente en Dube, *Untouchable Past: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, 1998.

INICIOS

En el transcurso de los siglos XIX y XX, el analfabetismo entre los satnamis fue y ha sido aprovechado por “fuereños” oportunistas que, apoyados en su conocimiento de la escritura, han conducido las mediaciones necesarias para producir el cambio. En la primera mitad del siglo XX, estos personajes solían participar con el gobierno provincial, y los símbolos, metáforas y prácticas del dominio colonial llegaron a alojarse en el núcleo de los esfuerzos por refundar la identidad satnami y reformar a la comunidad. A 100 años de haberse constituido el Satnampanth, a principios de los años veinte, un grupo de influyentes miembros del Satnampanth se reunió con Sunderlal Sharma, un reformador local hindú de casta alta, y G.A. Gavai, un dirigente de las “clases oprimidas”, para fundar una organización llamada la Satnami Mahasabha. La Mahasabha fue un esfuerzo por reformar a los satnamis y participar en las políticas organizativas y constitucionales que empezaban a surgir en la región y las Provincias Centrales. La intervención de los mencionados “fuereños” fue de crucial importancia para la elaboración de las iniciativas promovidas por esta organización. Como veremos más adelante, G.A. Gavai redactó una petición de la Satnami Mahasabha al gobernador de las Provincias Centrales, apropiándose de las demandas de los satnamis para expresar con su vocabulario las preocupaciones de las “clases oprimidas”, que constituían un electorado rural. Aquí, la retórica y las prácticas de alfabetización tuvieron un papel clave. La petición consiguió su principal demanda —el gobierno reconoció plenamente la reconstitución de los chamars como satnamis dentro del Satnampanth, haciéndolo constar en documentos oficiales—, y desde entonces ha sido celebrada por el grupo como una carta de triunfo. Sin embargo, lo anterior también produjo tensiones dentro de la empresa organizativa del Satnam. La reelaboración de la identidad satnami en un lenguaje de reglas gramaticales definidas por las asociaciones de casta y el gobierno provincial era muy inestable frente a la reiteración de las creencias y las tradiciones del Satnampanth dentro de la Mahasabha. Se trataba de dos movimientos simultáneos, con frecuencia contradictorios, que siguieron apareciendo bajo diversas formas en las actividades de la iniciativa satnami. Esto se pudo constatar durante el periodo de 1926 a 1930, cuando Baba Ramchandra, ex líder de un movimiento campesino radical del norte de la India, tomó la iniciativa de configurar a la Satnami Mahasabha. Una vez más, el interés por la educación ocupó un lugar importante en los esfuerzos.

Cabe observar que mi análisis completo de la Satnami Mahasabha difiere, en cuanto al énfasis, de los demás estudios disponibles sobre las iniciativas de casta a finales del siglo XIX y principios del XX. En esta literatura es posible reconocer tres amplias posturas historiográficas. El primer conjunto de argumentos sugería que, en la articulación de las castas y el proceso político, la casta, la “asociación natural de la India tradicional”, se convirtió en un vehículo de modernidad en el ámbito de la nueva política institucionalizada.² El segundo conjunto sostenía que las asociaciones de casta surgieron como resultado del desarrollo de las comunicaciones —el crecimiento de la prensa, las redes ferroviarias y los grandes poblados como centros económicos, educativos y administrativos— y la administración colonial; que estaban involucrados dirigentes con intereses propios actuando al conjuro de ideologías de unidad de casta; y que eran esencialmente “productos del oportunismo político”.³ Finalmente, estudios sobre movimientos no brahmánicos e iniciativas de grupos de intocables han revelado las limitaciones de tales interpretaciones. Las iniciativas no brahmánicas y las de los intocables escenificaron las tensiones y rivalidades internas de la sociedad indígena: la religión era una forma de manejar, desafiar y, dentro de ciertos límites, transformar un orden social opresivo. La articulación de estas iniciativas y la forja de identidades para las castas bajas no sólo implicaba una manipulación desde arriba, sino que entablaba un complejo diálogo con los símbolos, lealtades e identidades dentro de las tradiciones populares y las culturas locales.⁴

Hoy día podemos ver a la Satnami Mahasabha, dentro de ciertos parámetros, como un producto del “oportunismo político”; sin embargo, la importancia de la administración británica para esta iniciativa satnami

² Lloyd y Susan Rudolph, *The Modernity of Tradition*, Chicago, 1967; Robert L. Hardgrave, *The Nadars of Tamilnad: the Political Culture of a Community in Change*, Chicago, 1969.

³ David Washbrook, “The development of caste organisations in south India, 1880 to 1925”, en C. Baker y D. Washbrook (eds.), *South India: Political Institutions and Political Change, 1880-1940*, Meerut, 1975, pp. 151-203.

⁴ Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology*, Cambridge, 1985; Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, Berkeley, 1982; Gail Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society. The Non-Brahman Movement in Western India: 1873 to 1930*, Bombay, 1976; Eugene Irschick, *Politics and Social Conflict in South India. The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*, Berkeley, 1969; Eleanor Zelliot, “Learning the use of political means: the mahars of Maharashtra”, en Rajni Kothari (ed.), *Caste in Indian Politics*, Nueva Delhi, 1970, pp. 29-69.

iba mucho más allá de ser la mera definición de una entrada a la política institucional donde los dirigentes de la Mahasabha competían por obtener posiciones y privilegios. La Satnami Mahasabha aprovechaba los símbolos y los recursos del lenguaje de la administración colonial y los colocaba a la par de un conjunto de signos clave dentro del Satnampanth, ayudando así a modelar una nueva legalidad, la verdadera ley de Ghasi-das. Por otra parte, mi estudio comparte la atención que se le ha dado a la creación de múltiples ideologías y la importancia que ha sido otorgada a la competición en otros estudios sobre las iniciativas de casta baja que desafiaban a los brahmanes y a la jerarquía de castas; pero también es cierto que los dirigentes satnamis de la Mahasabha no conjuraron en realidad una nueva ideología de unidad de casta ni construyeron refinadas formulaciones ideológicas enraizadas en los símbolos “tradicionales”. Por el contrario, trabajaron dentro de los intersticios de las relaciones de intervención y apropiación —lenguajes legales y de autoridad, y agendas de género para reformar la familia y la comunidad— para reelaborar la identidad satnami, vinculándola al mismo tiempo con los lenguajes de las asociaciones de casta y una “tradición” hindú reconstituida, y con las formas simbólicas en el interior del Satnampanth. De hecho, la participación de los satnamis en un juego político de mayor alcance, gracias a la mediación de jugadores más experimentados, dio lugar a tensiones y contradicciones en el núcleo del esfuerzo programático. A su vez, los miembros de la comunidad utilizaban las actividades y los énfasis de la Mahasabha a su manera.⁵ Finalmente, estas cuestiones sugieren la necesidad de enfocar nuestra atención en temas que hayan sido incorporados a los estudios sobre las asociaciones de casta de maneras apenas fragmentarias: lenguajes legales, de orden y de autoridad, que a su vez estaban ligados a las relaciones de autoridad dentro de la comunidad; proyectos de domesticación de la reforma para reorganizar las relaciones conyugales, el géne-

⁵ El analfabetismo entre los satnamis también significó que la intervención de la figura del “fuereño” y de la escritura dentro de una tradición oral generaran la mayoría de los recursos de la Satnami Mahasabha. Por otra parte, sólo en contadas ocasiones los informes de los administradores y los periódicos provinciales llegaban a registrar las voces y los esfuerzos de una iniciativa local. Al mismo tiempo, las fuentes —en hindi, chhattisgahri y awadhi, escritas en devanagari— y las narraciones orales satnamis sobre los líderes de la Mahasabha, colocadas junto a los informes y testimonios orales sacados de archivos, fuentes misioneras y periódicos, se prestaban a una lectura del proceso cultural y del juego de la autoridad y el poder que estaban en el fondo del esfuerzo organizativo de los satnamis.

ro, la sexualidad y los hábitos alimentarios dentro del hogar, y las formas como las intervenciones dominantes eran refractadas a través del prisma de las categorías de la comunidad. Como veremos más adelante, los trabajos educativos fueron de crucial importancia en todos los procesos que estuvieron involucrados en la creación de una modernidad colonial.

LA CREACIÓN DE LA MAHASABHA

David Baker ha demostrado que la política de las Provincias Centrales sufrió grandes cambios y rectificaciones en la década de 1920. Hasta 1918, los políticos de Maharashtri habían tenido al Congreso y la política de provincias bajo su control, y en las regiones de habla hindi la actividad política era limitada. Las reformas Montagu-Chelmsford crearon una legislatura elegida por un electorado para cada distrito. En los años veinte, los políticos de Chhattisgarh y Jabalpur se apoderaron del Congreso y se enfrentaron al gobierno en la legislatura. Para contrarrestar las actividades de los políticos del Congreso, el gobierno fomentó la colaboración de varios grupos de “interés” con las reformas Montagu-Chelmsford.⁶

Una de las consecuencias de esta política fue el estímulo que se le dio a la política de las “clases oprimidas” de Nagpur y Berar, bajo la dirección de G.A. Gavai. La Asociación de las Clases Oprimidas fue establecida en Nagpur en 1920 como una plataforma separada para grupos de intocables, con el propósito de conseguir una mayor representatividad en los niveles local y provincial, aliviar sus condiciones y trazar un curso de acción política al margen de los grupos brahmánicos y no brahmánicos.⁷ A diferencia de los movimientos no brahmánicos que se oponían tajantemente a los políticos brahmanes, la Asociación de las Clases Oprimidas estaba dispuesta a cooperar con aquellos individuos e instituciones que no fuesen “antagónicos” a su “credo”.⁸ Gavai, un miembro designado al consejo legislati-

⁶ D.E.U. Baker, *Changing Political Leadership in an Indian Province. The Central Provinces and Berar 1919-39*, Delhi, 1979.

⁷ *The Hitavada*, 1 de mayo de 1920; *The Hitavada*, 29 de abril de 1926.

⁸ *The Hitavada*, 23 de octubre de 1920; *The Hitavada*, 1 de noviembre de 1925; *The Hitavada*, 15 de abril de 1926; *The Hitavada*, 3 de enero de 1926; *The Hitavada*, 29 de abril de 1926; *The Hitavada*, 4 de noviembre de 1926; Gobierno de las Provincias Centrales, Departamento de Administración General, núms. 24-21, Sala de Archivos de la Secretaría de Madhya Pradesh, Bhopal (de aquí en adelante, GPC, DGA, SASMP).

vo, tenía contactos estrechos con los brahmanes tilakites de la región, pero mantuvo sus lazos con los dirigentes del Congreso de Chhattisgarh, como Raghavendra Rao y R.S. Shukla. Después de 1928, Gavai perdió poco a poco su liderazgo ante la creciente influencia, en el ámbito nacional, del Dr. B.R. Ambedkar. A principios de los años veinte, Gavai decidió jugarse la carta de reservarse ciertos derechos, e intentó expandir las actividades de la Asociación de las Clases Oprimidas a toda la provincia.⁹

La Satnami Mahasabha se creó en 1925. Los satnamis atribuyen a Naindas y Anjordas el haber dado los primeros pasos en la creación de la organización. Refieren que a principios de los años veinte, Naindas, un *mahant* satnami y posiblemente miembro del consejo distrital de Raipur, obtuvo la ayuda de Anjordas, otro *mahant*, para impedir que se siguiesen sacrificando vacas en los mataderos de los distritos de Raipur y Bilaspur.¹⁰ Este paso formaba parte de una iniciativa satnami que pretendía obligar al gobierno, los funcionarios y otras castas a dejar de llamar chamars a los satnamis. El esfuerzo de ambos satnamis los llevó a trabar contacto con Sunderlal Sharma, un nacionalista hindú de Rajim, y con G.A. Gavai.¹¹ Sunderlal Sharma, influido por la visión y prácticas proselitistas hindúes de Dayanand Saraswati y la Arya Samaj, había repartido el cordón sagrado entre los intocables en 1919 y organizado un movimiento para permitir el ingreso de las castas bajas —que no incluía a los satnamis— en el templo Rajiv Lochan en Rajim, en 1924.¹² La primera referencia a la Satnami Mahasabha aparece en una carta fechada el 24 de octubre de 1925, escrita por G.A. Gavai y dirigida a Pandit Sunderlal Sharma. Gavai le preguntaba: “¿Ya preparó la constitución de la Satnami Mahasabha?” y daba instrucciones a Sunderlal Sharma de en-

viar una copia a “cualquier periódico de lengua vernácula”.¹³ Parece ser que la Satnami Mahasabha fue fundada gracias a los trabajos conjuntos de Sunderlal Sharma, G.A. Gavai, Naindas y otros satnamis de posición acomodada que poseían grandes extensiones de tierra.¹⁴ Ratiram, presidente de la Mahasabha, era el malguzar de Keotadabri; Anjordas, vicepresidente, era el malguzar de Deori.¹⁵ Pronto se les unió Agamdas, un gurú del Satnampanth.

Los miembros de la Satnami Mahasabha registraron su presencia en el escenario de la política nacionalista asistiendo a la sesión en Kanpur del Congreso Nacional Indio de 1925. El contingente satnami de cinco miembros había ido a Kanpur en compañía de sus dirigentes Naindas y Anjordas. Ya hemos observado que, durante el Congreso de Kanpur, Baba Ramchandra, ex dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha, cada vez más desilusionado con “un congreso capitalista”, pudo conocer a los satnamis.¹⁶ Ramchandra comenta: “Fue en esta reunión que los hermanos satnamis de Raipur, Bilaspur y Durg fueron purificados”.¹⁷ Los dirigentes del Congreso Nacional Indio habían llevado a cabo un rito de iniciación colectivo, purificando a los satnamis, otorgándoles el derecho a usar el cordón sagrado y readmitiéndolos en el rebaño del hinduismo, con lo que se le otorgaba al grupo una nueva condición ritual y política. Para el invierno de 1925, los rasgos que definían a la organización de la Satnami Mahasabha habían quedado esbozados. Anjordas y Naindas, cuyo papel dentro de la Mahasabha habría de ser decisivo, sobresalían ya como los dirigentes satnamis de la iniciativa. Además, se establecieron vínculos estrechos y efectivos con nacionalistas y políticos de las provincias pertenecientes a las castas altas. Por último, tras su encuentro con Naindas y Anjordas, Baba Ramchandra viajó a Chhattisgarh con los sat-

⁹ Baker, *Changing Political Leadership*, pp. 17, 100, 115-117.

¹⁰ No sabemos si estas medidas tomadas por Naindas y Anjordas se vieron influidas por la *All India Cow Protection Conference*. Esta conferencia se había celebrado en Nagpur durante la última semana de diciembre de 1920 y pedía que se prohibiera la matanza de vacas. *The Hitavada*, 8 de enero de 1921; *The Hitavada*, 22 de enero de 1921.

¹¹ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 27 de noviembre de 1989; testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

¹² Entrevista con Bhuvanlal Mishra, Raipur, 4 de septiembre de 1988; cartas de distintas castas —Mehra Samaj, Chauhan Mandli, Panka Mandli, Kandra Mandli, Ganda Mandli, Baya Mandli, Bajaniya Mandli— dirigidas al Comité del Templo Rajiv Lochan (sin fecha), Documentos de Sunderlal Sharma, Rajim.

¹³ G.A. Gavai, secretario de la Asociación de las Clases Oprimidas, a Pandit Sunderlal Sharma, 24 de octubre de 1925, Documentos de Sunderlal Sharma, Rajim.

¹⁴ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 29 de noviembre de 1989; testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 2 de marzo de 1990.

¹⁵ Del Comisionado Diputado en Durg, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 28 de junio de 1926, GPC DGA, núms. 24-26, 1926, SASMP. En su mayor parte, las actividades de los capítulos divisionales, distritales y locales de la Asociación de las Clases Oprimidas recibían el apoyo de numerosos miembros de las comunidades constitutivas. *The Hitavada*, 5 de junio de 1927.

¹⁶ Núm. 1, fol. 8, 2C, Discursos y escritos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi (de aquí en adelante, SW, DBR, MBCN).

¹⁷ *Ibid.*

namis, involucrándose intensamente en la definición del rumbo que habría de tomar la Mahasabha durante los siguientes años.

LA LABOR EDUCATIVA: UNA PETICIÓN

En enero de 1926, la Satnami Mahasabha lanzó su primera gran iniciativa: una petición a sir Montagu Butler, gobernador de las Provincias Centrales.¹⁸ La petición, redactada por G.A. Gavai con motivo de la visita del gobernador a Chhattisgarh, definía la postura de los satnamis de Chhattisgarh, hacía una lista de sus agravios, sus dificultades y la raíz de su atraso, y sugería al gobierno remedios y soluciones. Comenzaba situando a los satnamis dentro de la jerarquía hinduista: “En la sociedad hindú existen castas y subcastas, altas y bajas, y alrededor de una quinta parte del mundo hindú es oprimida o intocable. Los satnamis de la división de Chhattisgarh entran en la categoría de las ‘clases oprimidas’”. No obstante, las diferencias eran considerables. Los satnamis no realizaban las mismas tareas que los chamars. Sus ocupaciones eran la agricultura y el “servicio doméstico”; pero la falta de educación entre los satnamis había ocasionado que varios propietarios de aldea y miles de familias ordinarias perdiesen sus tierras y se distanciasen de la agricultura, la principal ocupación de la comunidad. Esto, de hecho, se acerca más a la diagnosis que la propia Satnami Mahasabha hizo de las desgracias que afligían a los satnamis.

El problema tenía su origen en el analfabetismo y la ignorancia. “Somos la comunidad más atrasada. La principal causa de nuestro atraso es el analfabetismo”. Los estudiantes satnamis eran rechazados de la mayoría de las escuelas; cuando eran admitidos debían sufrir un trato discriminatorio. De igual forma, el analfabetismo había privado a los propietarios de aldea y a los terratenientes satnamis de sus tierras, obligándolos a trabajar como “cargadores de agua y leñadores”. La ignorancia entre los satnamis también significó que se viesen forzados a trabajar a cambio de salarios muy bajos, incluso nulos, sin que los miembros del grupo pudiesen intervenir apelando a los tribunales de justicia, pues és-

¹⁸ Petición de la Satnami Mahasabha, 27 de enero de 1926, GPCDGA, núms. 24-26, 1926, SASMP. La petición fue firmada por G.A. Gavai, Ratiram, Anjords y Naindas a nombre de la Satnami Mahasabha.

tos eran incapaces de aliviar sus agravios. Por último, la actitud de los hindúes de casta alta, quienes respondieron al despertar religioso, social y político de las “clases oprimidas” de la provincia sancionando el boicot social e imponiendo mayores penalidades, tuvo como consecuencia que los problemas se acumulasen y que quedase marcado el destino de los satnamis. El círculo vicioso del analfabetismo y el atraso ya estaba trazado.

¿Qué soluciones ofrecía la petición? La cuestión de la nomenclatura era importante y primaria: “Rogamos a su excelencia se sirva ordenar la expedición de circulares donde se diga que los satnamis deben ser llamados satnamis y no chamars”. En cuanto al molesto problema del analfabetismo/educación, la petición proponía que la educación primaria pasase a ser una cuestión provincial —librando a los organismos locales de esta responsabilidad—, más accesible a los miembros de la comunidad. ¿Cuál fue la respuesta del gobierno? Para propósitos de nuestro análisis, hemos de decir que hubo consenso entre los funcionarios de la división de Chhattisgarh en torno a la queja de la Satnami Mahasabha por las negativas de admisión y los tratos discriminatorios en las escuelas locales. La responsabilidad fue adjudicada a los chamars/satnamis y a su falta de interés por la educación de sus hijos. La declaración más liberal la hizo el comisionado de la división de Chhattisgarh: “No tengo la menor duda de que en la mayoría de las escuelas los satnamis no son bien recibidos, pero por otra parte resulta notorio que su deseo de ingresar en las escuelas no es muy grande. La queja de la Mahasabha debe ser interpretada a la luz de la bien conocida renuencia de todas las castas bajas de Chhattisgarh a recibir los beneficios de la educación”.¹⁹ No obstante, otros funcionarios encontraron que la queja “no era genuina” o incluso que era una “patente mentira”.²⁰ La respuesta mayoritariamente negativa y hostil de los funcionarios de Chhattisgarh fue amortiguada por el gobierno provincial, que buscaba activamente instaurar la política de fomentar a las “clases oprimidas” en el marco de las reformas Montagu-Chelmsford. Se imprimió una circular para informar al presidente de la

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Del Comisionado Diputado en Durg, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 28 de junio de 1926; del Comisionado Diputado en Raipur, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 23 de julio de 1926; del Comisionado Diputado en Bilaspur, al Comisionado de la División de Chhattisgarh, 29 de junio de 1926, GPC DGA, núms. 24-26, 1926, SASMP.

Satnami Mahasabha, Ratiram Malguzar, que las solicitudes hechas en la petición habían sido debidamente consideradas por el gobierno. Los satnamis aparecerían como una categoría aparte en el próximo informe censal, y ya se habían girado instrucciones para que en la papelería oficial no se les designase como chamars. En cuanto al otorgamiento de recursos educativos, los satnamis serían incluidos explícitamente entre aquellas clases que recibían concesiones especiales.

La Satnami Mahasabha había logrado que se atendiesen algunas de sus demandas. La reconstitución de los chamars como satnamis de acuerdo con el Satnampanth por fin había sido aceptada por el gobierno, y las quejas de la Mahasabha por la falta de educación dentro de la comunidad habían recibido el visto bueno de las autoridades. Incluso los relatos orales hechos por los dirigentes satnamis hoy día celebran la petición como una carta de triunfo. Pero la victoria tuvo su precio. La petición requería la intervención de un agente externo. Lo que más llama la atención apenas hojear la petición es el lenguaje sumamente formal en el que fue redactada. Este lenguaje aprovechaba y estaba estructurado por las reglas y convenciones de un refinado juego político constitucional de asociaciones de casta en las primeras décadas del siglo XX. No es sólo que los dirigentes satnamis de la Mahasabha quisieran entrar en el juego: el analfabetismo entre los satnamis le permitió a una élite alfabetizada alinear-se con los satnamis. Esto dio lugar a tensiones y contradicciones.

El Satnampanth había estudiado las jerarquías y los centros de poder ritual del orden de castas hindú para cuestionar y desafiar los signos, rituales y prácticas que definían la baja condición ritual y social de sus miembros. Por otra parte, la petición de la Satnami Mahasabha aceptaba el sistema de clasificación varna y situaba a los satnamis en el escalón más bajo del orden social hindú, la “quinta parte del mundo hindú [que] es oprimida o intocable”. Asimismo, al distinguir a los satnamis de los chamars, la petición no se refería a la elaborada estructura de mitos y rituales del Satnampanth que la constituía como un cuerpo puro, separado y distinto de los chamars. Más bien, invocaba los principios del analfabetismo y la ocupación. Los satnamis no trabajaban el cuero, sino la tierra, y hacían “servicio doméstico”. Lo que intensificaba sus problemas era el analfabetismo de la comunidad. La aparente aceptación de una condición ritual baja, la afasia momentánea de los mitos y la invocación del principio secular de la ocupación iba de la mano con el privilegio que gozaba el analfabetismo como explicación exhaustiva del

atraso entre los satnamis. Constituían —por separado y en su conjunto— un intento por negociar y articular la naciente política de las asociaciones de casta a principios del siglo XX. La petición de la Satnami Mahasabha estaba situada en el contexto político de las iniciativas de las “clases oprimidas”. Adoptar las figuras retóricas y las reglas gramaticales del lenguaje de estos movimientos significaba dar curso a una identidad satnami redefinida.

Al mismo tiempo, la petición insinuaba que en el pasado los satnamis habían sido malguzares y propietarios de tierras, cuyo analfabetismo les había privado de su condición. En una obra más completa sobre el tema ya he demostrado que el grupo fue perdiendo sus tierras en el transcurso del siglo XIX y principios del XX, y que en sus propias nociones sobre el pasado los satnamis aparecen como propietarios de tierras despojados de su posición en la región mediante las trampas y las argucias de las castas altas, y en particular gracias a su dominio de la escritura. A continuación veremos tres testimonios orales de *gaonthia zamana* (la era de los señores feudales), recopilados durante mi trabajo de campo en 1990, que proporcionan mayores detalles respecto a esta cuestión:

En la época de los malguzares —hasta hace cuarenta o cincuenta años— ellos [los malguzares] nos despojaban de nuestras tierras por medio de cuentas y préstamos por escrito. La gente era pobre. Pedía al malguzar dos medidas de arroz. Si la situación de la persona se tornaba mala y no podía pagarle rápidamente al final del año, las dos medidas aumentaban a seis. El tipo de interés no era mayor para los satnamis, pero la verdadera arma estaba en manos del malguzar. Si el malguzar escribía 15 en vez de cinco [medidas de grano dadas en préstamo], debían ser pagadas; o si escribía 13 medidas, también debían ser pagadas. Si el pago no era efectuado, el *gaonthia* [señor feudal] se apoderaba de la tierra. De esta manera los malguzares se hicieron de sus posesiones. Así hemos estado pagando a los brahmanes, y seguimos haciéndolo.²¹

Cuando aceptábamos un préstamo, los malguzares nos arrebataban nuestras tierras. Ponían por escrito una cantidad mayor, y cuando no podía-

²¹ Testimonio oral de Samelal, Sendri, 3 de diciembre de 1989. En 1921 las cifras de analfabetismo entre los chamars —no hay cifras separadas para los satnamis— en las Provincias Centrales revelan que de un total de 881 674, sólo 3 706 o 0.42% sabían leer y escribir, y apenas 152 o 0.017% sabían leer y escribir en inglés. *Censo de la India 1921*, XI, II, Allahabad, 1923, p. 75.

mos pagarles nos quitaban la tierra. Por eso ahora poseen la mayor parte de las tierras. La gente importante y los funcionarios locales solían acudir a la casa del *gaonthia*. Éramos pobres. Tomaban nuestras tierras. Seguimos siendo pobres y siguen quitándonos nuestras tierras.²²

¿Qué podía hacer la gente pobre? Había que obedecer las órdenes... Un *malguzar* brahmán podía ponerse al mando de una gran población de satnamis. ¿Por qué? Porque poseían el arma [de la escritura]. Pongamos un ejemplo. Incluso hoy en día, si Rajiv [Gandhi, ex primer ministro de India, asesinado más tarde en 1991] no lo ordena, no podemos mover ni una sola hoja en la aldea; sólo podemos hacer algo si él lo dice. Eso es lo que pasaba antes. Él [Rajiv Gandhi] es el rey del mundo. El *gaonthia* era el rajá de la aldea. Las cosas se hacían a su manera.²³

De acuerdo con la percepción de los satnamis la escritura era el arma clave en poder de los malguzares. Como un instrumento y un distintivo esencial para ejercer la dominación, la escritura facilitó la toma de las tierras de los satnamis por parte de los malguzares. Esta manera de comprender el pasado de la educación y la comunidad aparece en ciernes en la petición de la Mahasabha.

En la petición había dos interpretaciones distintas de la educación: por una parte, como una invocación del dominio de la escritura dentro de una retórica de movimientos de casta que sirvió para redefinir la identidad satnami en términos de la emergente red de interconexiones de la política provincial; y por la otra, como una evocación de la conexión que hubo entre la pérdida de tierras de los satnamis y el dominio de la escritura de las castas altas, reiterando y aprovechando selectivamente las creencias y las tradiciones dentro del Satnampanth. Aquí, la función de la alfabetización y la retórica del analfabetismo eran mucho más que un plano maestro o un significado singular de la educación. Para leerlas, es menester colocarlas en dos registros: refundando a la comunidad satnami mediante la homogeneización de su identidad a imagen y semejanza de los grandes constructos a escalas subcontinentales de las clases oprimidas o de una comunidad hindú; y respaldando las diversas representaciones satnamis del pasado que construían críticas contra el poder y el dominio de la lectura y la escritura de las castas altas. No es tan sólo el

hecho de que estos movimientos simultáneos y contradictorios se hallasen en el núcleo de la Satnami Mahasabha. Estas tensiones quizá también nos plantean interrogantes sobre la función de la alfabetización y el significado de la educación entre los pueblos desposeídos con historias particulares.

LOS IMPERATIVOS DE LA EDUCACIÓN: UNA ESCUELA

La Satnami Mahasabha dio una importancia adicional a la educación como elemento crucial en su esfuerzo por redefinir la identidad de los satnamis y reformar al Satnampanth. Ya hemos visto que la petición de la Satnami Mahasabha señalaba al analfabetismo como la raíz del atraso entre los satnamis, y a la educación como el antídoto contra estos males. De hecho, el analfabetismo y la educación eran principios de organización enormemente poderosos que servían para definir la perspectiva, la autoimagen y la articulación política de los movimientos de casta baja a principios del siglo XX.²⁴ A partir de 1920, el gobierno de las Provincias Centrales había alentado a las “clases oprimidas” a hacerse de educación, y había ayudado y apoyado los esfuerzos de los mahars por ingresar en las escuelas. La iniciativa de los mahars fue dirigida por G.A. Gavai, quien tenía vínculos estrechos con la Satnami Mahasabha. La Mahasabha inauguró un internado en Ganjpara, Raipur, para educar a los satnamis.²⁵ El Satnami Ashram se fundó con la ayuda de dirigentes locales de casta alta, en particular Nathuji Jagtap y Sunderlal Sharma.²⁶ Naindas y Anjoradas tuvieron en esto un papel fundamental. Ambos satnamis, junto con Sunderlal Sharma, iniciaron la práctica del *katori*: en los mercados de granos, los satnamis —y ocasionalmente alguna persona de casta alta—

²⁴ El lugar crucial de la educación en una iniciativa de los intocables emerge, por ejemplo, en el informe de Ad Dharm Mandal reproducido en Juergensmeyer, *Religion as Social Vision*, pp. 300-305.

²⁵ Testimonio oral del mahant Ramsanehi, Sendri, 2 de diciembre de 1989. El misionero Seybold comenta: “Incluso la gente de casta baja, como los chamars, está empujando a mandar a sus niños a las escuelas de educación media en las aldeas; hace poco tiempo un Ashram, que es una especie de internado, fue inaugurado en Raipur para los niños chamars provenientes de las aldeas”. Seybold, Informe Anual, Raipur, 1928, ABE.

²⁶ “Informe Meri Daura”, 19(ii), II, fol. 2, DBR, MBCN; de Anjoradas, Raipur, a Sunderlal Sharma, Rajim, 16 de enero de 1928, Documentos de Sunderlal Sharama, Rajim.

²² Testimonio oral de Udayram, Birkona, 19 de enero de 1990.

²³ Testimonio oral de Khilawan, Koni, 1 de diciembre de 1989.

contribuían con una pequeña porción de grano para el sostenimiento de los niños y el mantenimiento del internado.²⁷ El internado ya estaba en funciones cuando Baba Ramchandra llegó a Chhattisgarh a principios de 1926.²⁸ Bajo la guía de Baba Ramchandra, el internado se convirtió en una escuela.²⁹

Una disposición delineó la constitución de la escuela y definió sus objetivos. Por decisión unánime, el nombre de la escuela cambió de Satnami Ashram Chhattisgarh, a Satnami Jagat Gurukul, Toda la India y Otras Naciones.³⁰ El siguiente paso de la disposición consistía en declarar los objetivos de la escuela.

- 1) Los jóvenes de cualquier casta pueden recibir educación. 2) Los niños de siete a 10 años de edad pueden ser admitidos, y continuar hasta los 15 años.
- 3) Se les avisa a los padres de familia que los niños permanecerán [en la escuela] hasta los 15 años. 4) Se enseñarán todas las lenguas de la nación. 5) Tras graduarse del Gurukul, los muchachos deberán servir al Gurukul durante tres años. Una vez recibido el certificado del Gurukul, podrán ser elegidos para un puesto apropiado. 6) Los alumnos graduados del Gurukul en el tercero y cuarto nivel recibirán becas. 7) Tras graduarse del Gurukul, los jóvenes deberán casarse. Otros lo harán dentro del Gurukul. Los alumnos recibirán educación sobre *brahmacharya*, *grihastha*, *vanaprastha*; ésta [la educación] podrá ser impartida tanto al niño como a su esposa.³¹

El acto de cambiar de nombre a la escuela fue significativo. El Satnami Ashram, en su nueva forma de *Gurukul*, buscaba obtener mayor credibilidad aproximándose a las construcciones —tanto las brahmánicas como las Arya Samaji— del lugar de enseñanza ideal dentro del

²⁷ Testimonio oral del mahant Sawaldas Mahilang, Girodpuri, 2 de marzo de 1990.

²⁸ Núm. 1, fol. 7, 2C, SW, DBR, MBCN. La empresa educativa recibió el apoyo del Consejo Distrital de Raipur. Consejo Distrital de Raipur, acta de la reunión, 1 de noviembre de 1926, Actas del Consejo Distrital de Raipur (15 de julio de 1922 al 30 de enero de 1927), oficina Panchayat, Raipur.

²⁹ Todo cuanto sabemos acerca de la creación de la escuela proviene de una resolución redactada a finales de los años veinte por Baba Ramchandra y firmada por Agamdas, Naindas, Anjords, Anmoldas, Baba Ramchandra, Sarsu y Balaram, núm. 5, II, DBR, MBCN.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

orden social hindú. El juego de vínculos y conexiones dentro de un espacio geográfico amplio —Satnami Jagat (mundial) Gurukul, Toda la India y Otras Naciones— era algo más que un simple ejemplo de ambición desmesurada. El *gurukul* proporcionaba el modelo clásico de un lugar de enseñanza universal. Los objetivos de la escuela constituían una confirmación del ideal del *gurukul*. Niños —y sólo niños— podían ingresar en la escuela a una edad temprana, quedarse hasta los 15 años, ser educados de acuerdo con los principios de la elevada noción hindú de las cuatro etapas de la vida del hombre —*brahmacharya*, *grihastha*, *vanaprastha*, *sanyasa*— y servir en el *gurukul* durante tres años más tras completar su educación. En circunstancias normales, los niños debían casarse una vez graduados del *gurukul*; pero si se casaban antes, tanto ellos como sus esposas recibían educación dentro de la institución. Por supuesto, todo esto evidenciaba que Baba Ramchandra estaba imponiendo a la Satnami Mahasabha patrones tomados del hinduismo brahmánico, y que estaba basándose en sus apuntes sobre la empresa educativa del Arya Samaj.

El tercer paso de la disposición consistía en definir la base organizativa del Satnami Jagat Gurukul. El lugar más importante lo ocupaba el (comité) general Mahasabha. Las decisiones de la Mahasabha eran ley: decidía las fechas de las reuniones; si un funcionario contrariaba las reglas, recibía órdenes de la Mahasabha que debían ser cumplidas. Los funcionarios de la Satnami Mahasabha debían resolver sus propios conflictos, de manera que no se obstruyese el funcionamiento del *gurukul*. Todos los gurúes, *mahants*, *bhandaris*, *sathidars* [funcionarios religiosos] y otros miembros de la Satnami Mahasabha debían aportar una ayuda anual, si sus circunstancias financieras lo permitían, para los gastos de mantenimiento del *gurukul*. También se acordó formar un comité oficial más pequeño, que recorrería diferentes lugares de la India y el mundo para recaudar fondos para la escuela. Finalmente, se daba mucha importancia a las contribuciones financieras de los miembros de la Mahasabha, mismas que determinaban su cargo oficial.

1. Quienes depositen Rs. 10 000 recibirán 50 rupias al mes, transporte, un peón con un ingreso de no menos de 10 rupias al mes, uniforme, armamento y 2 rupias para gastos del diario.
2. Quienes depositen Rs. 20 000 obtendrán el doble de lo anterior [dinero/privilegios].

Al mismo tiempo, si un funcionario o miembro de la Satnami Mahasabha no se presentaba a una reunión en la fecha indicada —convenida por el comité general y anunciada en una carta— el resultado era una deducción punitiva equivalente a un día de salario.³²

Para construir las reglas organizativas del Satnami Jagat Gurukul, la Satnami Mahasabha aprovechó y reprodujo varias estructuras de autoridad. El énfasis en el poder supremo de la voluntad colectiva del comité y la importancia de la reglamentación del tiempo eran un juego que hacía uso de los lenguajes y las formas de la política liberal constitucional. Se trataba eminentemente del lenguaje de los movimientos de casta, el Congreso Nacional Indio y, por supuesto, la administración colonial. Pero, al mismo tiempo, los funcionarios satnamis también podían poseer algunos de los símbolos sustantivos de la autoridad del *sahib*: un salario fijo elevado, un medio de transporte y un peón que a su vez contaba con un salario regular y definido, llevaba uniforme y armamento y tenía derecho a una suma de dinero para gastos diarios. La Satnami Mahasabha pretendía apropiarse de las formas y los símbolos que apuntalaban el poder del *sahib* colonial y los superordinados de casta alta.

¿Qué tan exitoso fue el Satnami Jagat Gurukul? No contamos con una relación de los niños que llegaron a terminar su educación, pero la decisión de multar a los padres de los niños que abandonaban la escuela antes de tiempo (para recuperar el dinero invertido en ellos) sugiere que los organizadores tuvieron que lidiar con el problema de la deserción escolar. Tampoco sabemos qué se hizo del objetivo de otorgar becas y certificados. Los planes de “impartir educación sobre *brahmacharya*, *grihastha* y *vanaprastha*” y de enseñar todas las lenguas de la nación fueron abandonados conforme la urgencia por reunir fondos para el Satnami Gurukul iba provocando confusión respecto al dinero recabado. Baba Ramchandra, en su calidad de presidente organizador de la Satnami Mahasabha, escribió una airada misiva a Agamdas, Naindas y Anjordas: ¿Acaso no les había sido encomendada la tarea de recolectar las donaciones hechas al Raipur Satnami Ashram? ¿Cuánto dinero y grano habían reunido? ¿Qué se había hecho de las cuentas? ¿Quién les había dado el derecho a gastarse el dinero? ¿Cuánto se habían gastado? ¿Pidieron permiso a los miembros del comité general antes de gastarse el

³² *Ibid.*

dinero?³³ El Satnami Gurukul se hallaba en un caos financiero a pesar de los esfuerzos de la Satnami Mahasabha por edificar una estructura organizativa sólida y compacta.³⁴ En 1933, Naindas se reunió por primera vez con el misionero M.P. Davis, para “fanfarronear” que pocos años atrás los satnamis habían empezado a mostrar señales de nueva vida al inaugurar una escuela privada con el propósito de abrir un camino para que los jóvenes satnamis pudiesen ingresar a los puestos de gobierno. Sin embargo, cuando se le instó a abundar en el asunto, Naindas admitió que la escuela había tenido que cerrar debido a dificultades financieras. El brahmán que se encargaba de la escuela se había marchado con todo el dinero.³⁵ Pero, al mismo tiempo, el internado siguió funcionando. La elite de satnamis alfabetizados recuerda al Ashram como la fuente de una nueva generación de “dirigentes” de la comunidad que seguían a Anjordas y Naindas. Naindas fue un poco más precavido y refirió al misionero M.P. Davis que algunos estudiantes del Satnami Ashram habían ingresado al gobierno como oficiales de la policía. A los ojos de los dirigentes satnamis la empresa educativa no había fracasado. Se había conseguido que niños satnamis formasen parte de la maquinaria que conservaba la ley y el orden.³⁶

Las implicaciones que todo esto conlleva son aún mayores. En efecto, el esfuerzo educativo satnami estaba situado en la encrucijada de dos historias convergentes: por un lado, construcciones de la nación que trazaban una ecuación implícita entre la reforma de una comunidad y el ser-

³³ Ramchandra proseguía: “Si obtengo una respuesta adecuada a estas preguntas no habrá ningún problema, porque los satnamis que hicieron las contribuciones me han exigido aclaraciones. Necesito su pronta respuesta. Si no tienen una respuesta, el caso será remitido a los miembros importantes del gran comité. Sea cual fuere la decisión de estos últimos, habrá que acatar los procedimientos. Comprendan esto a cabalidad y dénme una respuesta. Cada uno de ustedes será responsable de sus propios actos. No es culpa mía”. La carta fechada el 27 de abril de 1929 concluye con la firma: “alguien que desea su beneficio, Baba Ramchandra, Presidente Organizador”, núm. 5, II, DBR, MBCN.

³⁴ En realidad, estos problemas de malos manejos organizativos y de fondos eran bastante comunes entre las instituciones educativas establecidas por las primeras asociaciones de casta y en las iniciativas de reforma social. Véase Rosalind O’Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology*, pp. 281-282; J.T.F. Jordens, *Dayanand Saraswati: his Life and Ideas*, Oxford, 1978, pp. 65-66.

³⁵ M.P. Davis, “The satnami tragedy”, *The Evangelical Herald*, San Luis, Missouri, 8 de junio de 1933.

³⁶ *Ibid.*

vicio a la comunidad en general; por el otro, procesos de elaboración de una modernidad colonial que llegaron a insertar los poderosos signos de las formas imperiales de gobernar y los lenguajes familiares en el núcleo de las articulaciones de la comunidad. Excediendo por mucho a las singulares narraciones históricas sobre la reforma social y los movimientos de casta, el trabajo de la educación —tal y como ésta era presentada por la iniciativa de la Satnami Mahasabha— formaba parte de ciertas elaboraciones comunitarias significativas de la nación. Inspiradas en las cronologías convencionales y las genealogías más recientes del nacionalismo, con frecuencia tales interpretaciones sobre la nación siguieron existiendo a la par de una concepción predominante sobre el Estado moderno, que se había establecido sólidamente a partir de los años veinte, esa concepción del Estado moderno que hablaba de “la forma única, determinada, demográficamente enumerable de la nación como la única forma de comunidad viable dentro de su jurisdicción”. Al mismo tiempo, en la creación del Satnami Jagat Gurukul, la educación era un recurso reutilizable, como los lenguajes legales de la administración colonial, de los que se valieron Baba Ramchandra y la Satnami Mahasabha para dar forma a nuevas nociones de orden dentro de la comunidad satnami, negociando y al mismo tiempo elaborando una modernidad colonial.

En los intersticios de estos movimientos simultáneos, el Satnami Jagat Gurukul llegó a tomar parte en la invención de una nueva tradición de la enseñanza; los tecnicismos educativos y los lenguajes legales fueron colocados junto con los símbolos y las formas de la autoridad del Satnampanth para crear nuevos significados de patología y de orden dentro de la comunidad satnami (incluyendo legalidades religiosas bajo la rúbrica general de la “verdadera ley de Ghasidas”); y el proyecto de la reforma de los satnamis fue vertido en el molde de un lenguaje de orden y dominio. A su vez, la comunidad trabajó en los intersticios de estas relaciones de poder, intervención y apropiación para dar forma a su propia visión y prácticas. Fue así como los dirigentes satnamis obtuvieron aquellas figuras retóricas que les permitieron trabar contacto con las instituciones y los procesos políticos definidos por la administración colonial. Las categorías reelaboradas de la ley colonial y la organización administrativa pasaron a ser rasgos perdurables del impulso de estos dirigentes por disciplinar y controlar a la comunidad. El propio grupo tuvo que reconocer la importancia central de los nuevos lenguajes de la legalidad, la autoridad y las formas de gobernar dentro de la comunidad.

La educación era un medio clave para llevar a cabo el proyecto de reforma de los satnamis oculto tras las representaciones comunitarias de la nación. La educación era un símbolo significativo y un tropo importante entre el cúmulo de recursos —nutrido por los lenguajes de las formas coloniales de gobernar y la política moderna, y las formas de organización del Satnampanth— que los satnamis disponían en formas selectivas, diversas e incluso conflictivas para redefinir las identidades, construir tradiciones, diseñar legalidades y definir las patologías internas de la comunidad. Las tensiones y contradicciones dentro de estos pasados nos advierten del peligro de presentarlos como atributos de una historia singular. Las tensiones y contradicciones dentro de estos pasados también nos obligan a leer estas historias en conjunto.

IMPLICACIONES DE LA EDUCACIÓN: ENGENDRANDO LA DOMESTICIDAD

Los lenguajes del orden y el dominio en el núcleo de la Satnami Mahasabha se aliaron a los esfuerzos por regular los escenarios íntimamente entrelazados del matrimonio, la sexualidad y la crianza en el hogar satnami. Los imperativos de la educación tuvieron una vez más un papel fundamental, aunque de manera distinta. Baba Ramchandra intentó reordenar por completo las relaciones conyugales y de género dentro del Satnampanth mediante un escrito pedagógico, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni” o vida de las cinco niñas satnamis puras.³⁷ Fue escrito para los *ba-de log*, la gente importante, dentro de la jerarquía satnami, quienes después debían tomar la iniciativa de reformar al Satnampanth mediante la reforma del hogar.

Recorrí las aldeas. Mi trabajo es organizar. Por eso, sin antes reformar la familia, es imposible mejorar al resto de la sociedad. Por esta razón los sabios han alabado esta institución, declarando: Grande es la Madre de Familia. Como resultado de esto, en la India las mujeres de otras castas son miradas con respeto. Esta casta de satnamis se ha reformado en todos los aspectos, ¿por qué, pues, se mira a sus mujeres con desprecio? He reflexionado al res-

³⁷ Baba Ramchandra, “Satnami Panchkanya Dehati ki Jeevni”, núm. 4, fol. 3, 2A, SW III, DBR, MBCN.

pecto, y todas las respuestas que han acudido a mi limitado entendimiento las ofrezco en nombre de cinco niñas puras.³⁸

Este pasaje introduce los puntos clave del “Panchkanya Dehati”: la maternidad; los mejores medios para cuidar la moral y la economía en el hogar satnami; un contraste entre las mujeres satnamis y las mujeres de otras castas, y la oposición entre el hogar y el exterior. Éstos son los puntos que enlazaban las seis partes básicas que constituyen el texto principal del “Satnami Panchkanya Dehati”: un largo poema llamado el canto de la aurora; una narración que incluye un pliego de demandas, escrito, al igual que el resto del texto, por Baba Ramchandra pero atribuido a una mujer satnami ficticia llamada Vidyavati; fragmentos del *Ramchari-tamanas* de Tulsidas; una pieza breve que condena la práctica satnami de vender grano en el mercado; otra que fustiga a los satnamis que comen carne y elogia a Naindas, y por último, un elaborado “Molde para producir niños”. Las distintas partes del “Satnami Panchkanya Dehati”, por separado y en conjunto, crearon un nuevo código de moralidad para el hogar diseñado por Baba Ramchandra. Si bien este código se ocupaba de algunos de los problemas de las mujeres satnamis, como la explotación sexual, únicamente lo hacía dentro de una matriz de restricciones que disminuía el poder de los espacios íntimos y domésticos en manos de los hombres satnamis, y recurría a medidas diseñadas para contener un patrón de relaciones de género más fluido en las relaciones de parentesco de los satnamis. Esto significaba que el código moral y económico del hogar ideado por Baba Ramchandra imponía novedosos mecanismos de control jerárquico y ritual en la vida de las mujeres satnamis y se distanciaba de sus preocupaciones y deseos.

El “Panchkanya Dehati” empieza apropiadamente con una *pad prabhati* o canto de la aurora, una exhortación a despertar a la verdad. En

³⁸ Baba Ramchandra proseguía: “Gran pueblo: no vacilen en reformar su casta pasando los ecos de esta voz de los panchkanyas de un oído a otro. Gurúes, mahatmas, bhandaris, sathidars y sants, llévense este libro para sus hijos y usen los hábitos que en él se encuentran para mejorar su hogar. De otro modo, cuando el momento haya pasado, se arrepentirán. Despierten, levántense”, *ibid.* Quiero dejar constancia de que la distinción exterior/interior que elaboro en estas páginas, basada en los escritos de Baba Ramchandra, fue formulada independientemente del uso que Partha Chatterjee hizo de ella en su análisis de la práctica temprana del nacionalismo en la Bengala colonial. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, 1993.

el poema también se intercala un llamado a las mujeres satnamis a que despierten del sueño representado por la indiferencia y la ignorancia. El *prabhata*, la aurora, es la luz que ilumina la oscuridad que envuelve a las mujeres satnamis. Por otra parte, el culto al satnam es el heraldo de la aurora. La repetición subraya esta idea. Al mismo tiempo, los rasgos que definen la nueva luz de la aurora son el conocimiento y la virtud; éstos las guiarán a ser buenas madres que realmente críen a sus hijos. Al hijo varón se le concede un valor especial. Finalmente, la exhortación para despertarse se consigue mediante un contraste. Las mujeres de las demás castas han despertado: pero las mujeres satnamis duermen, desvergonzadas, y son objeto de burla de todo el mundo. Para poder realizarse como seres humanos, las mujeres satnamis deben reformarse y mejorar.³⁹

La *pad prabhata* va seguida de una corta narración en la que Baba Ramchandra incluye una lista de demandas hecha por la hermana imaginaria de las mujeres satnamis (en nombre de ellas), Vidyavati Satnami. El tono de la escena está marcado por las breves pero evocadoras descripciones de Baba Ramchandra y Vidyavati Satnami. Ramchandra, vestido descuidadamente y disgustado con la comida que le han ofrecido, aparece como el asceta y el santo de las tradiciones populares. De igual forma, la figura de Vidyavati combina en sí las cualidades esenciales de una buena mujer. Es educada, pero no demasiado; su educación no sólo le permite servir en el *sasural* (hogar de su familia política y su esposo), sino que la vuelve tímida, reticente y obediente, rasgos que ahora constituyen el ideal de la mujer satnami. Así, según el texto, Vidyavati estaba siendo consecuente con su propio carácter al escribir lo que había aprendido bajo la tutela de Baba Ramchandra. Una vez establecida la legitimidad de la asociación entre Ramchandra y Vidyavati, el “Panchkanya Dehati” hacía un llamado a los organizadores de la Mahasabha y a la gente importante del Satnampanth a solucionar los problemas de las mujeres satnamis:

- 1) No nos cases a edades tempranas. 2) Enséñanos lo suficiente para que podamos desembarazar a nuestro linaje de su negro estigma y dar felicidad a nuestros hijos. 3) Que ningún *panch* o *sarpanch*, gurú o *mahant*, o *bhandari* nos convierta en prostitutas... que nos dejen ser puras. 4) Danos la capacidad de servir a nuestros maridos. 5) Danos la capacidad de servir al gu-

³⁹ *Ibid.*, fol. 1.

rú, lo cual mejora la situación social y doméstica, con lo que podemos ganar honor en el mundo. 6) No nos hagas llevar adornos de latón, cobre, plata artificial y oro artificial. 7) Abandona la práctica de vender el grano producido en los hogares a bajos precios. 8) Ustedes nos obligan a ir vestidas con *pachees-tees* [el tejido nacionalista]; ahora dennos un brazo y medio de tela para poder cubrir nuestros receptáculos de leche. 9) No nos mandes a trabajar fuera del hogar. Cuando trabajamos en casa ajena, el amo, sus hijos y sus sirvientes copulan con nosotras como nuestros maridos. Acaba con esto o dínos cómo mantener nuestro credo de fidelidad a nuestros maridos. 10) Cuando vengan los gurúes, *mahants* y *diwans* en *ramat*, no nos mandes a nosotras las muchachas con ellos. Los *sipahis* y gurús *mahants* nos llaman so pretexto de que los untamos con aceite, les sirvamos arroz, les demos agua y hagamos otro tipo de trabajos. Acudimos a ellos respetándolos como si fueran nuestros verdaderos dioses, pero cuando llegamos, rebajan nuestro prestigio y destruyen nuestra fe. Si abrimos la boca, sus compañeros nos rodean de todas partes y nos dicen que el gurú merece que le den todo. Pero olvídate de los gurúes. Cuando el gurú ha terminado, los *mahants* y *sipahis* nos montan. Por esta razón rogamos a nuestros padres y madres, y a nuestros padres y madres políticos que nos protejan de esta crueldad. 11) Si te endeudas con alguien, debes pagar pronto para no escuchar sus insultos, ir a juicio, vender a bajo precio los artículos comprados con el dinero ahorrado de la familia, o vender el oro, la plata, los adornos y los animales. Ésta es la dirección que debes tomar y hacer que otros tomen. 12) Cuando ocurra una desgracia, haz lo posible porque las muchachas casadas no nos quedemos solas en casa. Nuestros esposos van a Calcuta y Kalamita [minas de carbón] a ganarse la vida. Sus padres nos convierten en un medio de hacer dinero. Incluso cuando nos llevan a otras tierras, los guardias, dependientes y barrenderos y los *sahibs* negros y blancos de las fábricas enrolan a nuestros maridos en empleos extraños en un lugar u otro, y nos convierten en prostitutas. 13) Encuentra la manera de que no tengamos que casarnos con hombres en cuya familia se consuman carne, tabaco o licor. 14) Agradecemos a Naindasji, *mahant* de nuestro linaje que vive en Saloni. Él velará porque estos trece puntos se cumplan y obtendrá honor para nosotras, de manera que, junto con nuestros hijos, podamos ser fieles a nuestro dios y país y quitarnos los estigmas de la vergüenza.⁴⁰

⁴⁰ *Ibid.*, fols. 5-8.

Estas demandas reflejaban un entendimiento particular del lugar y los deberes de las mujeres en el dominio autoritariamente trazado de la “tradicón hindú”, un mundo de domesticidad idealizada construido por Baba Ramchandra. Las mujeres de todas las castas disfrutaban de una elevada condición dentro del orden hindú de la familia y el matrimonio: sólo las mujeres satnamis habían sido condenadas y relegadas a una posición baja. Es posible que Baba Ramchandra se refiriese con esto a la percepción de las castas altas sobre la supuesta desviación sexual de las mujeres satnamis. La solución consistía en destacar la maternidad, el *pativrata dharma* (el principio de la fidelidad absoluta y la decidida devoción hacia el esposo) y la modestia como un credo para las mujeres satnamis y un apropiado código moral para la familia. Esto involucraba, por una parte, la protección de las mujeres satnamis de las diferentes formas de explotación sexual, para ayudar a conservar su *pativrata dharma* y, por la otra, una maniobra para conservar las marcas de la buena condición y la autosuficiencia económica de la unidad doméstica. Los temas estaban ligados y estructurados por una oposición omnímota entre el hogar y el exterior.

La carta exigía poner fin al matrimonio anticipado de las niñas satnamis, y que recibieran educación. Esta educación debía orientarse hacia la consecución de las virtudes de la domesticidad y la práctica de la maternidad, el servicio al esposo y el gurú —“lo cual mejora la situación social y doméstica, con lo que podemos ganar honor en el mundo”— y la eliminación de los oscuros estigmas de la vergüenza del linaje satnami. Por último, la castidad y la modestia como rasgos definitorios de las mujeres satnamis también tenían que aparecer al final de la narración escrita por Ramchandra pero atribuida a la Vidyavati imaginaria. La importancia del ideal de la *pativrata* era destacada en una sección donde se citaban fragmentos de las *Ramcharitmanas* de Tulsidas: las mujeres satnamis debían seguir las instrucciones de Anusua a Sita sobre lo que hacía falta para convertirse en una mujer, esposa y madre perfecta.⁴¹ Una vez

⁴¹ “Satnami Panchkanya Dehati”, fols. 14-15. Kapil Kumar analiza cómo Baba Ramchandra utilizó las *Ramcharitmanas* como un texto “radical” para la movilización política y una crítica del gobierno colonial durante el movimiento Awadh Kisan Sabha. Este texto también puede ser encauzado hacia fines más conservadores. Kapil Kumar, “The use of *Ramcharitmanas* as a radical text: Baba Ramchandra in Oudh 1920-1950”, *Occasional Papers in History and Society*, núm. IV, MBCN.

más, eran exhortadas a despertar y criar hijos valientes y devotos que encarnaran las características de los legendarios guerreros Kshatriya.⁴²

¿Cuáles eran las implicaciones del nuevo código elaborado por la “Panchkanya Dehati” para las mujeres satnamis? El texto normativo y prescriptivo abordaba el problema de la explotación sexual de las mujeres satnamis. En otro lugar he demostrado cómo en el testimonio oral de una mujer satnami criada a fines del periodo colonial la explotación sexual figura como un elemento importante en la estructuración de la experiencia de la vida diaria.⁴³ Otras narraciones orales satnamis sobre el pasado también abordan el tema de formas un poco más fragmentadas. El ejemplo más elocuente al respecto es el de Pitambar, un viejo hombre satnami.

Los de las castas altas no querían tocarnos. Jamás comían con nosotros. Pero siempre estaban dispuestos a fornicar. Mientras “lo hacían”, nuestras mujeres ya no eran intocables. Gran cosa es eso de la casta. Incluso tras lavar las partes privadas de nuestras mujeres, seguían siendo puros. Los *zamindari* [propietarios de la tierra] y funcionarios del gobierno podían llegar a ser una peste. Todos querían arroz, leche y *ghee* [mantequilla clarificada] de buena calidad. Algunos pedían *daaru* (licor). Muchos —especialmente los oficiales de policía, aduanas y bosques— requerían una mujer. No era fácil rehusarse. Los ricos aportaban la comida y la bebida. Nosotros teníamos que hacer los mandados y proporcionarles las mujeres.⁴⁴

Al mismo tiempo, Baba Ramchandra quería que su código fuese un medio eficaz de intervención y control. Las reglas para la conducta apropiada, la moral y la economía dentro del hogar serían establecidas por los varones superordinados de la familia y el Satnampanth.⁴⁵ El privilegio a la maternidad, la modestia y la obediencia y fidelidad absolutas para con

⁴² Para una discusión más extensa sobre los esfuerzos de Baba Ramchandra por reformar a los satnamis, véase Saurabh Dube, “Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de género: la Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-1950”, en *Pasados poscoloniales*, México, 1999, pp. 513-550.

⁴³ Dube, *Untouchable Pasts*.

⁴⁴ Testimonio oral de Pitambar recogido por S.C. Dube, Bhopal, junio de 1985.

⁴⁵ Lata Mani y Rosalind O’Hanlon han discutido cómo las mujeres progresivamente llegaron a ser el signo clave de los debates en el siglo XIX sobre la condición de la tradición hindú y la legitimidad del poder colonial. Estos debates no ofrecían a las mujeres una voz ni como sujetos ni como agentes. O’Hanlon también observa que las cuestiones que con-

el esposo como ideales dominantes de las mujeres satnamis, y la celebración del valiente y devoto hijo varón dentro de la familia satnami reformada, tenían como objetivo contener un patrón más fluido de relaciones de género que eran indudablemente asimétricas y estaban animadas por una ideología patrilínea y patrivirilocal. El credo del *pativrata dharma* intentaba controlar, de una manera que lo menos podríamos llamar implícita, las prácticas de *churi* (segundas nupcias) y la sexualidad de las mujeres satnamis.

En efecto, el texto profundamente pedagógico de Baba Ramchandra abordaba la cuestión de la explotación sexual de las mujeres satnamis dentro de una matriz de imposiciones, controles y restricciones. La elaboración de un nuevo código en la “Satnami Panchkanya Dehati” situaba al género en un conglomerado jerárquico y coordinado de relaciones dentro de la familia satnami y el Satnampanth. En este texto, los imperativos de la educación articulaban un proyecto de domesticación de la reforma, cuya premisa parecía ser un reconocimiento implícito de que el ejercicio efectivo del poder requería mecanismos de control político y ritual para imponer su dominación en los íntimos y difusos ámbitos de la sexualidad, la crianza, la producción y el intercambio dentro de la familia satnami.⁴⁶ Una vez más, la economía del poder y la gravedad de la autoridad articularon y animaron —al tiempo que tomaban forma y eran estructurados por— la invención de modernidades y la forja de tradiciones.

cernían a las mujeres en materia de proyectos de reforma social podían llegar a extender el control masculino sobre las mujeres dentro de la comunidad. Lata Mani, “Tradiciones en discordia: el debate sobre la *sati* en la India colonial”, en Saurabh Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*, México, 1999, pp. 209-251; 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. 71-72.

⁴⁶ Mi argumento sigue cursos muy distintos a los de Kapil Kumar, quien ve en Baba Ramchandra a un reformador social radical, adelantado a su tiempo, que mejoró la condición de las mujeres rurales en Awadh fomentando en ellas la monogamia, el *pativrata dharma*, un “hogar humanitario” y su participación en los foros de política. Me parece que Kapil Kumar está ignorando los mecanismos de restricción inherentes en las estrategias de Baba Ramchandra. Por ejemplo, en su honesto deseo de establecer a Baba Ramchandra como uno de los primeros protagonistas de la “historia del feminismo”, Kapil Kumar parece no prestar atención a las descripciones de Ramchandra sobre sus hazañas sexuales en Fidji, las cuales son ilustraciones muy claras de una fantasía masculina *voyeurista*. Kapil Kumar, “Rural women in Oudh”, 1917-1947: Baba Ramchandra and the women’s question”, en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women. Essays in Colonial History*, Nueva Delhi, 1989, p. 346.