

CULTURAS DE LOS MÁRGENES
Y DE COLONIALISMO

4. EL LUGAR Y MOMENTO PROPICIOS

I was in the right place
But it must have been the wrong time...
I was in the wrong place
But it must have been the right time
Dr. John, "Right place, wrong time", 1973.

Nuestros relatos y fragmentos de pasados conocidos y oscuros con frecuencia se enlazan de formas curiosas y peculiares a los muchos pequeños placeres, interludios provocativos y deleites discretos, ecos de canciones e historias, que se entretajan en los ritmos cotidianos de nuestras vidas.¹ Este texto examina cómo se ha trazado el mapa de senderos (imaginativos) y las construcciones de los momentos (propicios) de los ritos de una comunidad subordinada de India central, aspectos de la organización de lo sagrado dentro de una iniciativa de casta baja.

Nótese que no hablo aquí de un movimiento. Un uso sin reservas de esta categoría, me parece, contiene a menudo connotaciones dominantes de una trayectoria predeterminada, una dirección definida y un destino determinado. Los movimientos nacen y mueren según estos patrones y esos mojones. En efecto, incluso usada en nuestras narraciones e intervenciones históricas como un mero instrumento heurístico por estar a la mano y las prisas, la categoría de "movimiento" puede consistir en una petición de principio, sin que por ello se garantice alcanzar un fin. Contagia una rigidez a lo que fluye y a menudo excluye la posibilidad de un

¹ En este texto reflexiono sobre material recabado durante mi investigación sobre los satnamis de Chhattisgarh para abordar el tema de las dimensiones de organización e institucionales de "movimientos" religiosos. Algo del material se presenta aquí por primera vez, mientras que lo demás ha sido ensayado con anterioridad en formas más bien diferentes, lo cual se indica en los lugares correspondientes. Agradezco a David Lorenzen sus comentarios y sugerencias.

reconocimiento del carácter ilimitado que puede ser inherente a los sucesos del pasado. Está claro que la incomodidad que se siente al usar esta categoría no se debe tanto a la moda en boga actualmente en los medios académicos de describir los estados de pensamiento y de ser mediante prefijos y guiones (post-estructuralismo, post-feminismo, post-marxismo, post-colonialismo), como a la tarea en sí de construir historias siguiendo la fibra de la etnografía. Son pasados que presentan el fino entramado y el basto tejido del pensamiento y los usos y costumbres humanos, y evocan las brillantes y oscuras pasiones y energías de hombres y mujeres en, a través y más allá del tiempo. Mi examen de las dimensiones de organización de una comunidad religiosa, por tanto, no valora cuestiones de origen o de momentos originarios —lo cual es evidente en tantas de nuestras historias de las creencias religiosas— y no privilegia épocas extraordinarias (por ejemplo, los intensos pero más bien momentáneos dramas de la rebelión religiosa y la revuelta ritual) abstrayéndolas de lo familiar y cotidiano. En cambio, me centro en el campo más bien ordinario de los procesos y lógica de la vida diaria de la organización de lo sagrado entre los satnamis de Chhattisgarh, una extensa región unida por lazos lingüísticos de la India central.

Una segunda observación general se sigue de la primera. Con demasiada frecuencia, los relatos históricos, al basarse en la teoría social y política clásicas, postulan una oposición entre el Estado y la comunidad que lo domina todo. Esto tiende a pasar por alto las muchas y diferentes formas como los símbolos y metáforas del Estado y del ejercicio del poder se explotan y se imbrican en la construcción de las comunidades, cómo forjan sus nociones de orden y sus identidades, legalidades y patologías. Permítaseme aclarar que esto no es una mera invocación —por estar de moda— de la brillante (mas de ninguna manera diáfana) noción de Foucault de gubernamentalidad (*governmentality*), aunque confieso que de este concepto aprendí algo posiblemente de manera perversa y ciertamente idiosincrásica.² Lo que se trata aquí tiene que ver más bien con la crucial importancia de un reconocimiento metodológico, que es al mismo tiempo una necesidad teórica y una necesidad empírica, de la interac-

ción y compenetración entre los símbolos del Estado y las formas de las comunidades de nuestros mundos de todos los días. Esta crítica zona de comunicación se urde como un giro interpretativo y una revelación discursiva en la parte final de mi relato de la organización de lo sagrado entre los satnamis de India central. Por lo pronto, quizá haya que añadir un corolario a esto último. Las divisiones binarias pueden parir otras oposiciones. En todo caso, las oposiciones binarias, como bestias incestuosas que son, fraternizan unas con otras. Este ensayo cuestiona implícitamente las oposiciones a las que se subordina todo y las grandes divisiones entre mito e historia, rito y razón, la magia y lo moderno, que descansan en el corazón de las varias tradiciones de teoría social y política que están engastadas en (y son constitutivas de) nuestras muchas modernidades.

Dicho esto, en la narración que sigue empiezo por presentar a los satnamis y disponer algunas señales como ayuda para trazar el curso de la historia según se desenvuelve. Acto seguido, el análisis examina los procesos de rivalidad interseccaria y la apropiación y juego de símbolos que acompañaron el comienzo y formación del Satnampanth, y subraya la lógica cultural de este modo particular de la organización de lo sagrado a principios del siglo XIX. En tercer lugar, retomo la institucionalización de las normas, usos y costumbres, la jerarquía de organización y el orden ritual, las divinidades y creencias del Satnampanth en la segunda mitad del siglo XIX. Finalmente, a manera de conclusión, el ensayo destaca algunos aspectos de las muchas maneras como los símbolos y los recursos del Estado se han visto comprometidos en la creación de nuevas legalidades, la refundición de los signos de la comunidad y la creación de nuevas tradiciones, identidades e historias entre los satnamis del siglo XX.

EL SATNAMPANTH: UNA INTRODUCCIÓN

El Satnampanth fue iniciado a principios del siglo XIX por Ghasidas, un peón de finca, principalmente entre los chamars (en antiguos textos hindúes, talabarteros) de Chhattisgarh. Este grupo, que colectivamente encarnaba el estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada, constituía poco menos de la sexta parte de la población de Chhattisgarh. La mayor parte o poseía tierra o estaba en aparcería y trabajaba sirviendo en las fincas. Los chamars y algunos centenares de personas procedentes de otras castas que se unieron a la secta se convirtieron en satnamis.

² Véase, por ejemplo, de Michel Foucault, "Politics and reason", en *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*, Nueva York, 1988, pp. 57-85 y "Governmentality", en Graham Burcell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *Foucault Effects. Studies in Governmentality*, Chicago, 1992, pp. 87-104.

Los satnamis tenían que abstenerse de comer carne, tomar alcohol, fumar o ingerir ciertas hortalizas —jitomates, chiles, berenjenas— y legumbres rojas. Se les prohibía usar vacas, pero no bueyes, en cualquiera de sus labores agrícolas. El Satnampanth rechazaba a todas las deidades e ídolos hindúes y no tenía templos. Se pedía a los miembros que creyeran sólo en un dios sin forma, *satnam* (el verdadero nombre). No debía haber distinciones de casta dentro del Satnampanth. Con Ghasidas se inició una *parampara* (tradición) gurú que era hereditaria. El Satnampanth desarrolló un conjunto de mitos, rituales y usos y costumbres que se asociaron a los gurús.

El Satnampanth combinó las características de una casta y de una secta. Esto desbarata los esquemas lógicos de historiadores y antropólogos quienes en general conciben las castas y sectas como categorías binarias. Esta forma de entender las cosas —que incluye la posibilidad de la “degeneración” de las sectas hasta convertirse en castas— es el legado del modelo dominante de Louis Dumont, el cual se basa en la idea de renunciamiento y ascetismo del jefe de familia (*householder*) brahmán: tiende a ignorar las perspectivas del asceta y de las castas que “no han nacido dos veces” y deja poco lugar para las fronteras permeables del jefe de familia y del renunciante y la compenetración en la práctica de los principios de casta y secta.³ Este entramado de principios y características de estas categorías, al mismo tiempo distintas y sobrepuestas, era evidente en el Satnampanth, una formación sectaria que funcionaba para reconstituir el estatus de intocables de sus miembros chamars, incorporándolos como satnamis.

Sin embargo, una aceptación cultural más extendida de tal retrasamiento de las fronteras rituales no sólo es raro sino en general virtualmente imposible, en particular cuando los protagonistas son en grandísima parte hombres y mujeres de casta baja. Los satnamis funcionaban dentro de los esquemas de poder del orden de castas en Chhattisgarh. Ahora bien, la muy influyente definición de Dumont de la naturaleza de

la sociedad de castas del sur de Asia confina el poder dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación y lo vuelve epifenomenal.⁴ Estudios más recientes han abierto posibilidades de debatir la interacción entre el rito, la religión y la dominación, pero tienden a localizar el poder, casi exclusivamente, en conceptos de realeza y de castas dominantes constituido por atributos culturales, ideológicos y rituales.⁵ Por otra parte, el bajo estatus ritual de los satnamis y el quedar excluidos de la red de relaciones definidas por las castas sirvientes, significaba que la jerarquía ritual de pureza y contaminación —cargada de sentidos basados en el poder— y el concepto de una realeza y castas dominantes ritual y culturalmente constituidas, funcionaban juntos y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación del grupo. La presencia colonial en Chhattisgarh amalgamó estos esquemas y relaciones de autoridad y dominación desde principios del siglo XIX y apuntaló articulaciones del poder de casta en la vida aldeana en formas nuevas y significativas. En las configuraciones locales gran parte del juego entre rito y poder hacía que la balanza se inclinara contra los satnamis.

Los satnamis negociaron, se sirvieron de y resistieron estas relaciones de poder de diferentes maneras. Las prácticas de competencia más duraderas del grupo se enraizaban en las zonas de lo familiar y lo cotidiano. Miembros de la comunidad crearon modos de culto, prácticas rituales y sistemas de creencias que desafiaban los contenidos de la autoridad de casta alta durante los siglos XIX y XX. En este sentido, los mitos de los satnamis proporcionaron una poderosa articulación de sus formas de imaginar sus historias heroicas, sus tribulaciones presentes y malsanos futuros. Para efectos del presente examen, estos mitos, parte de la tradición oral de la comunidad, ordenaban el pasado del Satnampanth. Los gurús satnamis sufrían juicios, superaban obstáculos y negociaban o desplazaban figuras de autoridad para definir la frontera y orquestar la construcción simbólica del Satnampanth. El ensayo de los mitos mediante la práctica de tradiciones orales reafirmaron la identidad satnami. Los mi-

³ Louis Dumont, “World renunciation in Indian religions”, en su *Religion, Politics and History in India*, La Haya, 1970, pp. 33-60; críticas implícitas y explícitas de la imagen de Dumont del ascetismo y las sectas se pueden ver en Richard Burghart, “Renunciation in the religious traditions of south Asia”, *Man*, 18, 1983, pp. 635-653; Dube, *Untouchable Pasts*; David Lorenzen, “Kabirpanth and social protest”, en Karin Schomer y W.H. Mcleod (eds.), *The Sants. Studies in Devotional Tradition of India*, Delhi, 1987, pp. 281-303; y Peter Van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, 1989.

⁴ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Londres, 1970.

⁵ Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987, y Dirks, “The original caste: power, history and hierarchy in south Asia”, *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1989, pp. 59-77; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, 1993; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, 1988.

tos usaron y cuestionaron las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, los conceptos culturales de realeza y castas dominantes y el poder colonial, dentro de Chhattisgarh. Ahora bien, a pesar de varios importantes recordatorios en contra, en nuestros estudios de la resistencia con frecuencia persiste el mito según el cual la autenticidad del desafío a la autoridad descansa sobre el hecho de estar libre de —en otras palabras, ser autónomo respecto a— las relaciones de dominación. Contra la veta de tales lecturas, es importante señalar que la resistencia satnami, que fue llevada a cabo en un lenguaje religioso, se empalmaba con límites hegemónicos —mismos que subvertía, pero que también la contenían— que se definían por las diferentes e inextricablemente unidas matrices de poder de la región. La noción de resistencia pura es una ficción que estorba. El reconocimiento de las muchas maneras como la acción humana se basa en esquemas simbólicos enraizados en la jerarquía, la autoridad y la dominación permite un entendimiento más matizado de la política y posibilidades de las prácticas de protesta y poder.

Los satnamis eran una comunidad internamente diferenciada. Las articulaciones de propiedad, cargos públicos y género definían patrones de autoridad en el grupo. Tras el establecimiento de nuevos derechos de propiedad durante el reparto [de tierras de arriendo] *malguzari* (derecho de propiedad de la tierra), introducidos por la administración británica en la década de 1860, resultó que los satnamis, junto con los chamars, constituían poco más de la cuarta parte del total de la población arrendataria de los distritos de Bilaspur, Raipur y Durg. Los demás miembros de la población satnami se ubicaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria: un número relativamente pequeño de trabajadores agrícolas y peones de finca y muy pocos *malguzares* (propietarios de aldea). El poder de la propiedad estaba estrechamente ligado a los privilegios de los cargos públicos: importantes *malguzares* satnamis con frecuencia tenían lazos de parentesco con la familia del gurú y también ocupaban posiciones importantes dentro de la jerarquía de organización del Satnampanth. Los miembros de la familia del gurú y la jerarquía de organización del Satnampanth, estrechamente involucrados en el cuestionamiento de la subordinación de los satnamis con relación a las castas dominantes, también cuidaban la disciplina y regulaban —es decir, ejercían el poder y la autoridad sobre— la comunidad. En cuanto a la profunda diferencia de género, el incorporar prácticas específicas de relaciones familiares satna-

mis en un sistema más amplio gobernado por principios de la línea paterna y patrivilocales, y un orden contradictorio de la sexualidad femenina dentro de los mitos y rituales del grupo tenía consecuencias muy particulares para las mujeres satnami. Otorgaban a las mujeres del grupo una medida de flexibilidad y autonomía en lo que se refiere a asuntos cotidianos, pero también implicaba una construcción de su acción de doble filo, las marcaba con claros atributos de marginación y proporcionaba los medios para su explotación sexual por parte de los hombres de casta alta y miembros de la jerarquía de organización del Satnampanth.⁶ Este poco halagüeño recordatorio de la necesidad de cuidarse de ver a las comunidades con ojos románticos en nuestros estudios también pone punto final a mi bosquejo introductorio de los satnamis.

SURGIMIENTO DEL SATNAMPANTH

La formación del Satnampanth entrañaba una apropiación creativa de las ideas, creencias, símbolos y prácticas de varias sectas, tradiciones y hegemonías. Había, claro está, algo de la lógica de las famosas nociones de Lévi-Strauss del *bricoleury* y del *bricolage*, pero la formación del Satnampanth no puede ser reducida a la mera cuestión de imaginar a Ghasidas construyendo la secta al unir las piezas de un juego cultural para armar.⁷ Ahora bien, el trabajo de Richard Burghart sobre la secta ramanandi del siglo XVIII destaca el importante lugar de la competencia y el conflicto en las relaciones intersectorias. La secta ramanandi, que se volvió prominente en el siglo XVII, formó una de las instituciones corporativas monásticas del siglo XVIII. Junto con otros ascetas vaishnavitas y shaivitas, conocidos como bairagis y gosains, quienes con frecuencia también fungían como mercenarios armados, tuvo un papel significativo en el aseguramiento de la continuidad del comercio interregional durante este periodo. Los ascetas

⁶ Estos temas conceptuales introductorios se encuentran documentados, en diálogo y con evidencias, en Saurabh Dube, *Caste and Sect in Village Life: Satnamis of Chhattisgarh, 1900-1950*, documento ocasional 5, Socio-Religious Movements and Cultural Networks in Indian Civilisation, Shimla, 1993, y Dube, *Untouchable Pasts*.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, 1966; véase también David Warren Sabean, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, 1984; y Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, 1985.

ramanandi aseguraron el patrocinio de los gobernantes locales —por ejemplo, los nababs de Awadh, los reyes de Darbhanga, Makvanpur y Gorkha (Nepal)— y se convirtieron en guías espirituales de las elites mercantiles y de servicios de las ciudades. La secta también propagó el uso del *Ramcharitmanas* de Tulsidas y atrajo a los grupos de casta baja gracias a su rechazo de las distinciones de casta en favor de un dios personal amoroso y a que destacaron una genealogía espiritual basada en la iniciación del discípulo por su gurú. Pero mientras los ramanandis eran una presencia estable dentro del orden social, que se ganaban la aprobación de las autoridades gobernantes, su adaptación a los cambios no debiera conducirnos a ignorar los procesos de conflicto intersectorio y la afirmación de la identidad ramanandi por los ascetas del grupo. En lugar de permitirse una confrontación espectacular y directa con los creyentes de la secta shaivita, los ascetas ramanandi funcionaban en un lenguaje religioso más pacífico. Trabajaban sobre tradiciones preexistentes y las incorporaban al sistema cosmológico-teológico ramanandi (vaishnavita). En la segunda mitad del siglo XVIII, los ascetas ramanandi, en particular Sur Kisor, iniciaron un recorrido por la región de Janakpurdham, el cual llevó a cabo el ritual de apropiación del espacio sagrado de Janakpur por Vaishnavas en una región dominada por el culto a Shiva y Durga. La universalización del espacio sagrado de Janakpur, el lugar de nacimiento de Sita, revelada mediante una visión celestial, simultáneamente relativizó otras deidades. Así a los cuatro templos de Shiva se les privó de su estatus como las cuatro puertas de Janakpur.⁸ Los argumentos de Burghart en realidad logran mostrar convincentemente a las diferentes sectas tratando de “relativizar” a las demás en el proceso de crear tradiciones y definir sus identidades. Lo que contemplamos es, de hecho, una situación dinámica en la transmisión e intercambio de ideas, creencias y prácticas religiosas y sectarias, en las que las diferentes sectas compartían varias características entre sí en el curso de la formación y mantenimiento de sus distintas identidades.

El Satnampanth formaba una parte de este amplio panorama. La creativa y considerable apropiación por parte de la secta de algunas

creencias y costumbres de los sadhs de Farrukhabad y de los satnamis de Barabanki pareció tener un papel clave en esto.⁹ Los elementos de estas sectas del norte de India podrían haber sido llevados a Chhattisgarh por mercenarios y soldados, peregrinos y bairagis, y otros emigrantes del norte de India hacia la región. El paralelo más obvio entre los sadhs y los satnamis del norte de India y el Satnampanth de Chhattisgarh es la creencia de estas sectas en un dios supremo cuyo apelativo era Satnam. En segundo lugar, el ascetismo de todas estas sectas permitía a sus miembros e incluso a sus gurús fungir como jefes de familia.¹⁰ Lo que era importante para estas órdenes no era una renuncia total al mundo con un énfasis concomitante en el celibato completo, sino más bien un control de los deseos mundanos y un desapego más amplio que llevaba a un estado puro del cuerpo y los sentidos. Por ejemplo, esto podría traducirse en notables semejanzas entre los satnamis de Barabanki y el Satnampanth de Chhattisgarh en cuanto a la prohibición de ciertas hortalizas como las berenjenas y las legumbres rojas. Por último, había paralelos en los mitos de estas formaciones sectarias.¹¹ Sería un error, sin embargo, lanzarse a una vana búsqueda de los orígenes y dar demasiada importancia a es-

⁹ Es necesario señalar que los sadhs y satnamis del norte de India formaban parte del proceso, más amplio, de dinamismo y vitalidad de la creencia y práctica religiosa popular del norte de India en el siglo XVIII, en el que las sectas populares mostraban un vigor notable y una adaptación al cambio social dentro de procesos determinados por el conflicto religioso y la creación de identidades sectarias. Los sadhs y satnamis compartían afinidades con las creencias, teología y estructura devocional de las formaciones populares sectarias y devocionales —nanak panthis, dadupanthis, kabirpanthis, raidasis y ramanandis y tendencias dentro de las tradiciones populares sufi— pero esta adaptación iba de la mano con la competencia intersectoria que se traslucía en el mantenimiento de identidades definidas.

¹⁰ Vale la pena repetir que Burghart ha argüido que los debates sobre el ascetismo hindú han adoptado, al seguir a Dumont, la perspectiva implícita del jefe de familia brahmán. En cambio, si nos concentramos en el discurso intersectorio respecto de la naturaleza del ascetismo, el “jefe de familia” podría haber sido un asceta. Burghart, “Renunciation in the religious traditions”.

¹¹ Por ejemplo, en la leyenda-historia de los satnamis de Barabanki, su fundador el gurú jaggiwandas Bulla Sahib era un peón de finca de Gulal Sahib. Bulla solía perderse en la meditación mientras trabajaba en los campos. Una vez Gulal Sahib, molesto, se enfrentó a Bulla, quien estaba arando el campo con su atención puesta en otro mundo. Bulla contestó: “Tú eres dueño de mi cuerpo y está haciendo su trabajo, pero mi alma está con su señor”. Gulal se sintió profundamente avergonzado y se volvió discípulo de Bulla Sahib. Un mito satnami sobre el encuentro de Ghasidas con Gopal Marar, su amo agrícola, era una refundición y variación del mismo tema. Dube, *Untouchable Past*.

⁸ Richard Burghart, “The founding of the Ramanandi sect”, *Ethnohistory*, 25, 1978, 121-139; Burghart, “The disappearance and reappearance of Janakpur”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies*, 6, 1978, pp. 257-284; y Burghart, “Wandering ascetics of the Ramanandi sect”, *History of Religions*, 22, 1983, pp. 361-380; véase también Van der Veer, *Gods on Earth*; y Charlotte Vaudeville, “Braj, lost and found”, *Indo-Iranian Journal*, 18, 1976, pp. 195-213.

tas continuidades. No es sólo que algunas de estas características compartidas por los sadhs y los satnamis del norte de India y los satnamis de Chhattisgarh fuesen extensivas a otras sectas. También algunas de las características más importantes de las sectas del norte de India se mantenían mudadas y transformadas entre los satnamis de Chhattisgarh. Las creencias de los sadhs y de los satnamis de Barabanki se centraban en la palabra escrita, el *Adi Upadesh* y el *Agh Binsh* respectivamente, y los textos sectarios formaban una parte importante de sus costumbres religiosas: mas el Satnampanth de Chhattisgarh estaba arraigado en tradiciones orales y, como corolario, no compartía el acento que las otras dos sectas ponían en la importancia de la palabra revelada por dios. Además, a diferencia de las sectas del norte de India que configuraban a Satnam en formas más bien abstractas, en el Satnampanth de Chhattisgarh Satnam encarnaba en Satnampurush. De hecho, dentro de la secta las identidades de Ghasidas y Satnampurush como dios también se fusionaron mediante una repetición y juego de la lógica de las tradiciones orales.¹² Por último, el Satnampanth situaba las características que tenía en común con los sadhs y satnamis del norte de India a la par que las creencias y costumbres que compartía con otras tradiciones.

En este punto la Kabirpanth constituía una presencia significativa, la cual tuvo amplias influencias en la formación del Satnampanth dentro del contexto más amplio de la vitalidad de las sectas populares y la afirmación y creación de identidades dentro de procesos de competencia y confrontación intersectarias. El capítulo de la Kabirpanth de Chhattisgarh había tenido una identidad clara, con una grey formada en su mayor parte por pankas (serenos de aldea y tejedores) y telis (lagareros), quienes en su mayor parte se dedicaban a ocupaciones agrícolas. A semejanza de la rama más importante de la secta en el norte de India, la Kabirpanth de Chhattisgarh prohibía el culto de ídolos y deidades y no se les permitía a sus miembros ingerir carne o sustancias embriagantes. La secta también tenía sus rituales y signos distintivos tales como el *chauka*

¹² David Lorenzen me recordó que tal amalgama de identidades es verdad en el caso de la mayor parte de las sectas nirguni, incluyendo a la kabirpanth y la dadupanth, las cuales no son exclusivamente orales. Lo que quiero señalar es que en el Satnampanth de Chhattisgarh tal fusión siguió una lógica particular de las tradiciones orales. Esto se trata con más amplitud en Saurabh Dube, "Myths, symbols and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, 1992, pp. 138-141.

y el *kanthi*. El Satnampanth se servía de los símbolos y prácticas de la Kabirpanth y los situaba en un nuevo contexto. El *chauka*, una figura cuadrada ritual dibujada con harina de trigo, fue alterada y simplificada, eliminadas sus asociaciones con los textos de la Kabirpanth y fue necesario usarla para servir a Satnampurush y Ghasidas en la *puja* satnami. Anudar el *kanthi*, un collar de una o varias cuentas de madera, señalaba la incorporación de un neófito dentro de la Kabirpanth y el Satnampanth. Al mismo tiempo, ambas formaciones religiosas populares tenían diferentes enfoques respecto de las reglas y principios de las castas. Los kabirpanthis profesaban una indiferencia hacia el mundo, pero mantenían las distinciones de casta en la vida cotidiana. Así, la reproducción de la secta se llevaba a cabo mediante eslabones genealógico-espirituales entre los gurús y sus discípulos, pero las cuestiones de consanguinidad y de comensalía en la vida del jefe de familia quedaban intactas. En el Satnampanth, en cambio, la iniciación hecha por el gurú, elemento decisivo, se acompañaba de una completa negación de las distinciones de casta y secta. Era así que mientras la Kabirpanth no tenía voz ni voto en cuanto a los matrimonios de sus miembros con gente de su casta que no perteneciera a la secta, el Satnampanth prohibía a sus miembros casarse e incluir en su comensalía a chamars que no aceptasen la autoridad de Ghasidas y continuaran con la costumbre de recoger los cadáveres y traficar con la piel de reses muertas.

El Satnampanth combinaba la apropiación de elementos de sectas y tradiciones populares con una serie de signos centrales tomados de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.¹³ Ya hemos visto que Ghasidas prohibía a los satnamis la carne, licor, tabaco y ciertas legumbres y hortalizas. Estos preceptos eran comunes al mismo tiempo a la Kabirpanth y otras sectas populares y también forzaba los contenidos dominantes dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación. Estas sustancias eran los vehículos de la impureza y, con frecuencia, los significantes de un estado ritual bajo. El Satnampanth eliminaba las sustancias y costumbres impuras. A sus miembros se les prohibía usar vacas para cultivar y se les pedía que no araran después del almuerzo de mediodía. Es significativo que los marathas hayan tomado medidas orientadas a la protección de las vacas en Chhattisgarh y que los gondes de la región hayan

¹³ Los siguientes párrafos de esta sección usan material y argumentos trabajados con más detalle en Dube, "Myths, symbols and community".

abandonado la costumbre de usar vacas para las labores de cultivo. Ahora bien, los chamars recogían los cadáveres de vacas, bueyes y búfalos muertos de la aldea. Juntaban y comerciaban con las pieles y huesos y se comían la carne de los animales muertos. En un contexto donde las normas de pureza y contaminación se hacían más rígidas, las prohibiciones dentro del Satnampanth provocaron un cambio en la relación del satnami con la vaca sagrada, buscaban acabar con el estigma ligado a sus costumbres anteriores como chamars y establecían un derecho a la pureza. El rechazo de distinciones de casta dentro del Satnampanth se vio acompañado igualmente de prohibiciones: a los miembros de castas impuras —por ejemplo, dhobis (lavaderos), ghasias (una casta que se ocupaba de cuidar de los caballos y de los establos) y mehtars (barrenderos)— se les prohibía ingresar a la secta.

El Satnampanth ponía el acento en la pureza del cuerpo. La pureza tenía que ser conservada. En esto el gurú tenía un papel fundamental. Tras la iniciación del Satnampanth, Ghasidas se estableció en la aldea de Bhandar. La casa del gurú se volvió un importante centro de peregrinación para los miembros del Satnampanth. Ghasidas también comenzó la tradición del *ramat*: el gurú viajaba hacia lugares donde hubiese una concentración de población satnami para que sus seguidores tuvieran la oportunidad de tener una *dharshan* (visión). En la peregrinación a Bhandar y durante el *ramat*, los satnamis ofrecían cocos y dinero al gurú y enseguida bebían el agua, *amrit*, con la que habían lavado sus pies. En un acto fundamental que refuncionalizaba uno de los signos más importantes de las jerarquías divina y ritual del hinduismo dominante, el *charanamrit*, que se obtenía al lavar los pies de las deidades hindúes (y de ciertos superordinados dentro de la jerarquía ritual de la sociedad de castas), se volvió un símbolo distintivo de peso de la autoridad y pureza del gurú. La apropiación del *charanamrit*, el cual purificaba los cuerpos, ampliaba la identidad contestataria del Satnampanth. En pocas palabras, el Satnampanth cuestionaba la casta sirviéndose de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, no muy diferente de la manera como la lectura de un texto base o maestro se vuelve contra su propia veta.

Pero el Satnampanth no sólo se apropiaba de, sino que rechazaba elementos de la jerarquía ritual dentro de la sociedad de castas. La secta no tenía lugar para los *devi-devtas* (dioses y diosas) hindúes que mantenían las múltiples conexiones entre las jerarquías divina, ritual y social del orden de castas. No debe sorprender, por tanto, que Ghasidas, en un

enfrentamiento mítico de significado épico, hiciera de estos seres divinos, cósmicos y sociales un montón de basura. Satnampurush y los gurús eran las figuras mítico-divinas que desplazaban a los dioses y diosas hindúes. Esta abolición de la jerarquía divina iba de la mano con un rechazo de la figura del sacerdote brahmán que también mantiene las jerarquías ritual y social dentro de la sociedad de castas. Ahora bien, los satnamis, como castas bajas que eran, no disfrutaban de los servicios del *purohit* (sacerdote brahmán): pero en un acto consciente de afirmación, a diferencia de los chamars no satnamis de la región, Ghasidas estableció el puesto de *bhandari*, que desempeñaba las funciones del *purohit* dentro del Satnampanth. De hecho, el *bhandari*, como un representante nombrado del gurú en una aldea, ejecutaba los ritos del ciclo vital y seguía los modos de adoración de los satnamis, una comunidad unida por la alternancia de ritos.

Así, el Satnampanth siguió un proceso de construcción simbólica que se servía de las hegemonías y tradiciones existentes y colocaba las formas simbólicas en un nuevo contexto. Los signos refuncionalizados, puestos unos al lado de otros, forzaron nuevas asociaciones y se reforzaron mutuamente como señales que definían las fronteras del Satnampanth respecto a otras sectas, castas y grupos. El rechazo a dioses y diosas y al *purohit*, a las jerarquías divina y ritual dentro de la sociedad de castas, servía, junto con la creación del Satnampanth como un cuerpo puro que eliminaba las impurezas de los cuerpos de sus miembros, para poner en tela de juicio la subordinación ritual de los satnamis. Pero el Satnampanth también reproducía el significado de sentidos engastados dentro de la jerarquía ritual de pureza y contaminación.

Muchas cosas pasaron en la etapa formativa del Satnampanth. No obstante, éstos fueron los primeros días de la secta, la cual se distinguía todavía por una fluidez considerable en el campo de su organización de lo sagrado. Parte de esta fluidez despunta en los mitos satnamis sobre Ghasidas que tienen que ver con la formación del Satnampanth. Si Ghasidas había iniciado el Satnampanth por órdenes de Satnampurush, la encarnación de Satnam, el gurú también había cuestionado y lanzado desafíos a Satnampurush. De hecho, los mitos satnamis, acordados según una lógica específica de las tradiciones orales, simultáneamente distinguían las figuras de Ghasidas y Satnampurush, y fusionaban las identidades de estos seres divinos mediante una yuxtaposición metafórica de atributos de poder mítico y ritual. Al mismo tiempo, los encuentros de

Ghasidas con otros seres importantes que poblaban el orden cósmico y social se distinguían por un grado mayor de cautela. Lo esencial aquí es un desplazamiento de estas figuras, que no se daba eclipsándolas, sino más bien definiendo sus esferas propias de autoridad para constituir las fronteras emergentes del Satnampanth. Así, durante sus encuentros con el rey gond de Sonakhan y el *angrez raja* (rey inglés) de Raipur, incluso cuando Ghasidas demostró su autoridad superior, justa y moral, también con humildad accedió a las injustas demandas de estas figuras reales. De manera similar, esta definición de esferas de autoridad separadas y complementarias también se hacía evidente en el encuentro de Ghasidas con Danteshwari, la diosa a la que se ofrecían sacrificios humanos en Bastar, sólo que ahora se había logrado mediante el juego de los lazos naturales y culturales de parentesco afín en el orden cósmico. Estos pasados primarios que cautelosamente desplazaban las figuras míticas durante la formación del Satnampanth eran remplazados por historias más bien heroicas a medida que la secta iba adquiriendo una base de organización e institucional más firme en la segunda mitad del siglo XIX.

ORGANIZACIÓN DEL SATNAMPANTH

Tras la muerte de Ghasidas en 1850, la *guru gaddi* (silla del gurú) del Satnampanth recayó en las manos de Balakdas, segundo hijo del fundador.¹⁴ Balakdas institucionalizó las costumbres, definió la jerarquía de organización y elaboró las normas del Satnampanth. Hemos visto que la primera silla de los gurús se estableció en Bhandar. Ghasidas vivió en la aldea durante los últimos años de su vida y curó y sanó los cuerpos de los satnamis con *amrit*, agua en la que él había sumergido la punta del pie o su pulgar. Así, Balakdas heredó un legado considerable de poder ritual: la ausencia de ídolos de dioses y diosas en el Satnampanth significaba que el gurú, el único icono antropomórfico, se había vuelto el símbolo viviente de adoración y creencia para los satnamis. Aquí la *darshan* (visión) del gurú era la portadora de la sustancia de su autoridad y constituía un claro modo de adoración, y el *amrit* purificaba y regeneraba los cuerpos de los satnamis y sin cesar los integraba al Satnampanth. Balakdas tam-

bién acrecentó este legado. Institucionalizó la costumbre de *guru puja* (adoración del gurú) en las fechas sagradas del calendario ritual satnami —Dashehra, Bhad Aathon y Maghi Puno— lo cual atrajo cantidades cada vez más grandes de satnamis a Bhandar. Además, al hacerse más estrictas las reglas de consanguinidad y de comensalía en el Satnampanth con Balakdas, aumentó aún más la cantidad de satnamis que se aglomraban en Bhandar, en la medida en que a los peregrinos puros se añadían sus correligionarios impuros que habían transgredido las normas de la secta y ahora buscaban volver a entrar en ella con la mediación del gurú. Finalmente, tras la iniciación de operaciones de reparto de tierras y el otorgamiento de derechos de propiedad en la década de 1860, el gurú se convirtió en dueño-propietario de Bhandar, lo cual aumentó el prestigio de este centro preeminente de peregrinación satnami. Así, a pesar de las muchas vicisitudes provocadas por riñas dentro de la familia del gurú, la división de la *guru gaddi* y la adquisición de otras aldeas por parte de miembros de la rama paterna de la familia Ghasidas, Bhandar siguió siendo el centro efectivo de poder ritual del gurú satnami.

La historia se volvió a repetir con la institución del *ramat*, el cual era la otra forma que los satnamis tenían para obtener una *darshan* del gurú y también el *amrit*. Ahora bien, en las verdaderas historias de los satnamis, según quedaron encarnadas en sus mitos y narradas en el curso de las conversaciones y discusiones llevadas a cabo durante mi trabajo de campo, el *ramat* fue iniciado por Ghasidas, pero la costumbre fue sólidamente organizada por Balakdas. De hecho, con Balakdas, la costumbre del *ramat*—que implicaba viajes del gurú cada año a diferentes aldeas con el fin de que los satnamis recibieran la *darshan*, mientras por su parte los gurús atendían asuntos que tenían que ver con la violación y transgresión de las normas del Satnampanth— se convirtió en un trabajo institucionalizado de considerable finura, rayano en lo espectacular. Balakdas escandalizó los ánimos de los thakurs de Chhattisgarh, quienes se veían a sí mismos como una casta guerrera, al hacer sus recorridos montado en un elefante y usando el cordón sagrado. Sabemos que en las jerarquías del orden de castas, el uso de elefantes como medio de transporte se reservaba para las castas dominantes, y el uso del cordón sagrado era un distintivo de las castas nacidas dos veces. La apropiación del elefante y del cordón sagrado por parte de Balakdas expropiaba a los grupos dominantes símbolos que definían su autoridad mediante marcas de exclusión y distinción. También destacaba los elementos de lo espectacular del *ra* -

¹⁴ En esta sección se reflexiona acerca de ideas y evidencias trabajadas con mucho más detalle y a menudo de diferente manera en Dube, *Untouchable Past*.

mat, el cual quedó plenamente institucionalizado en las últimas décadas de la segunda mitad del siglo XIX.

En realidad, las fortunas más grandes amasadas por los gurús a partir de las ofrendas de los satnamis en Bhandar y durante el *ramat*, combinadas con la adquisición de derechos de propiedad de Bhandar y de otras aldeas, significaba que los atributos reales terminaron por ser asociados al gurú satnami. El gurú estaba a la par y compartía aspectos de un *raja admi* (persona real). La presencia de una gran casa en Bhandar, el uso de elefantes, camellos y caballos como medios de transporte y el mantenimiento de guardias armados formaban parte de la escenografía. De hecho, mientras Ghasidas era un gurú a la manera de un jefe de familia milagroso y asceta, Balakdas era mucho más una figura vaciada en el molde de un conquistador que investía a la *guru gaddi* de atributos de la realeza para que sus sucesores los refinaran y trabajaran. Una fotografía de fines del siglo XIX tomada por el misionero Julius Lohr, muestra a un gurú satnami con su séquito y destaca los dos aspectos de su autoridad: ser la fuente del *amrit* y una figura semejante a la del rajá con su séquito de consejeros, guardaespaldas, soldados y un sirviente.

La estructura de la autoridad del gurú se veía fortalecida aún más por la jerarquía de organización del Satnampanth. Los fundamentos de esta estructura de organización estaban en las designaciones por parte de Ghasidas de *bhandaris* en las aldeas. Balakdas siguió desarrollando y formalizando considerablemente la estructura que a su vez fue refinada más tarde por sus sucesores. La jerarquía de organización del Satnampanth se extendía desde los gurús en la cima, y después a los *mahants*, luego a los *diwans* y finalmente a los *bhandaris* y *sathidars* en las aldeas y a los guardaespaldas y sirvientes del séquito del gurú. El *mahant* representaba al gurú en un grupo de aldeas; el *diwan* era un consejero del gurú; el *sathidar* conchababa a los satnamis para los eventos rituales y ayudaba al *bhandari* en la aldea. El Satnampanth tenía una jerarquía de organización firmemente normada, que fungía como un centro de poder ritual y simbólico alternativo para los grupos dominantes y sus redes de relaciones con las castas sirvientes, a fines del siglo XIX.

Esta red de organización, con el gurú a la cabeza, dio al Satnampanth una combinación de las características de una casta y de una secta. En pocas palabras, el gurú regulaba las prohibiciones respecto de los alimentos para mantener la cohesión entre los satnamis. De la misma manera, su control se extendía a asuntos de matrimonio. En ambos ca-

sos, las normas del Satnampanth se hicieron más severas con Balakdas. Un satnami que rompiera las prohibiciones y reglas de comensalía y consanguinidad tenía que beber el *amrit* del gurú, hacerle una ofrenda con un coco y dinero y dar de comer a otros satnamis de la aldea. El control del gurú se ejercía a través de los *mahants* y *diwans*, *bhandaris* y *sathidars*. Entre los satnamis, cuyo estatus era simultáneamente el de miembros incorporados de una casta y el de seguidores iniciados de una secta, lo relacionado con la *jati* (casta) y la *panth* (secta) se amalgamaba y era regulado estrechamente por el gurú.

Hemos notado que conjuntos específicos de marcas simbólicas servían para definir los límites del Satnampanth a mediados del siglo XIX. Balakdas, una vez más, hizo mucho por este proceso de construcción simbólica. El gurú impuso el *janeu* (cordón sagrado), un signo de los nacidos dos veces dentro de la jerarquía de castas, entre los satnamis. La apropiación del cordón sagrado, el cual era usado por el satnami al alcanzar la mayoría de edad y empezar a seguir los preceptos del Satnampanth, desafiaba el monopolio de las castas altas sobre un signo de pureza ritual que era un elemento constitutivo de su dominación. Pero hay otra vuelta de tuerca en esta historia. Los satnamis aducen que la combinación del *janeu* y del *kanthi*—el collar de cuentas de madera que se había apropiado Ghasidas de la Kabirpanth y que era usado por los miembros del Satnampanth luego de su rito de iniciación— los distinguía de los kabirpanthis y de los vaishnavas, que usaban el *kanthi*, y de los brahmanes y otras castas altas (las cuales usaban el *janeu*). Por último, ya fuese Balakdas o Agardas (el hijo menor de Ghasidas que ocupó la *guru gaddi* en nombre de Sahebadas, hijo de Balakdas, hasta que éste alcanzó la mayoría de edad), uno de ellos dio a los satnamis otro distintivo en la forma del *jait khambh* (el pilar de la victoria), un alto poste con un paño de tela blanca, un banderín, en lo alto. El *jait khambh* recordaba a los satnamis en cada aldea su cohesión como grupo. Un símbolo del gurú, su banderín blanco era cambiado cuando llegaba la fecha de la *guru puja*. Para el Satnampanth, los distintivos, ciertamente, subrayaban la importancia central del gurú que era el representante de Satnam.

Los satnamis también moldearon divinidades a partir de dioses más antiguos y figuras épicas quienes fueron situados a la par de los gurús en la estructura de creencias del grupo, y desafiaban los contenidos de la religión de las castas altas. Dieron una nueva forma y sentido a la adoración de Mahadev (Shiva): una vasija de barro con una piedra y una plan-

ta *tulsi* fue una construcción nueva de la deidad; y lo relacionado con la fertilidad y las ofrendas de leche que son características de los elementos paradigmáticos de la *puja* hindú de Mahadev estaba ausente de la variación satnami del tema. De manera similar, el grupo interpretó a Drupda Mata como una diosa sirviéndose de la figura de Draupadi, la heroína del poema épico *Mahabharat*, en una muy popular versión oral vernácula, llamada *Pandvani*, en Chhattisgarh. Mientras que varias versiones autorizadas del *Mahabharat* se sienten incómodas y tratan de justificar el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava, el *Pandvani* no veía la necesidad de dar complicadas explicaciones. Los satnamis dieron otro paso más al convertir el matrimonio de Draupadi en un suceso sagrado. Ahora bien, es posible argumentar que es el matrimonio de Draupadi con cinco hermanos, incluso considerando las circunstancias, lo que constituye un impedimento mayúsculo para su deificación en el amplio universo hindú. Los satnamis, en cambio, celebraban el matrimonio de Draupadi con los cinco hermanos Pandava y le suministraron los atributos de otras diosas para transformarla en Drupda Mata. Está claro que la reformación de Mahadev y Drupda Mata como deidades revelaba la innovación y juego de los satnamis con las tradiciones preexistentes en la construcción de sus formas de culto.

El patrón se repetía en otros campos. Considérense estos tres ejemplos, distintos entre sí. La refundición satnami de los festivales hindúes se tradujo en que, cuando la Dashehra, establecida como una fecha sagrada en el calendario ritual del grupo, la celebración de la victoria del dios-rey Ram sobre Ravana fue remplazada por la *guru puja* y una peregrinación anual a Bhandar. Además, al compás de una lógica similar, los satnamis reaccionaron ante canciones y danzas folclóricas específicas de ciertas castas en particular de Chhattisgarh desarrollando su propia *pant - hi geet* y *naach*, formas de canto y danza llamadas según la (Satnam)-*panth*, las cuales se basaban en mitos de los gurús satnamis. Por último, aunque los rituales cotidianos de los satnamis mostraban ciertas similitudes en cuanto a su observación por parte de otras castas de Chhattisgarh, había también importantes diferencias. Así, en una boda satnami, el *bhandari* no sólo fungía como sacerdote, sino que actuaba en representación del gurú y de forma clave evocaba su autoridad. El Satnampanth, supervisado por un gurú que era el *locus* simbólico y sustantivo de la autoridad ritual, se convirtió en un ente bien organizado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Este pasado se reproduce tal cual de maneras siempre interesantes en la tradición mítica oral del Satnampanth. El dominio del Satnampanth y la solidaridad de los satnamis se destaca mediante una interpretación de las jornadas del *ramat* de Balakdas como conquistas exitosas, triunfos sobre figuras de autoridad rivales. Las formas del poder del gurú son claras. El séquito espectacular de Balakdas consistía, por un lado, de dos gladiadores míticos, quienes manejaban la espada y el rifle con igual habilidad, acompañados de otros 4 000 guerreros, y por el otro, de 1 000 *sants* (hombres santos) del Satnampanth. El gurú mismo montaba un elefante adornado, llevando una lanza, un rifle y una espada, pero también con el cordón sagrado cruzándole el pecho y una marca de ceniza santa en la frente. Durante sus viajes, caracterizados en los mitos como *daura* o giras oficiales como las que llevaban a cabo los reyes y los administradores coloniales, Balakdas triunfaba y dejaba la huella de su autoridad sobre los rajás de los estados feudatarios y los dirigentes de las órdenes ascéticas rivales, en particular los bairagis y los kabirpanthis. De hecho, el poder ritual y moral esgrimido por Balakdas, una ley sagrada él mismo, también articulaba una legalidad alternativa que revelaba que el *angrez sarkar* (gobierno colonial), cuyas órdenes había que obedecer, era corrupto, ignorante, injusto e ilegítimo. La elaboración y definición de la estructura de organización del Satnampanth significaba que en sus mitos la cautela mostrada en sus inicios por Ghasidas al definir los límites de la secta, fue remplazada por las medidas de Balakdas, más directas, para vencer y desplazar las figuras rivales de autoridad. Tal valentía, teñida con algo de temeridad, era el sello del conquistador. Y Balakdas legó mucho a la posteridad. Incluso después de que las narraciones de historia heroica fueran sustituidas por cuentos más fragmentados —acerca de pleitos dentro de la familia del gurú, la división de la *guru gaddi* y la emasculación figurada de los descendientes de Ghasidas por la ascendencia metafórica de las esposas al ser representadas encima de los hombres durante el coito— dentro de los mitos satnamis, los gurús conservaron sus atributos reales y se aferraron a las riendas y a la estructura de organización del Satnampanth.¹⁵ Los cambios más radicales estaban en lo porvenir, ligados al trabajo de formas de política más nuevas en el siglo XX.

¹⁵ Dube, "Myths, symbols and community", y *Untouchable Pasts*.

TIEMPOS MODERNOS

Conocemos la vigorosa política de asociación de castas y los movimientos que emergieron en la India de las postrimerías del siglo XIX. Los satnamis eran unos recién llegados a esta elaborada negociación entre formas constitucionales coloniales y estructuras de autoridad indígenas. De hecho, fue el analfabetismo entre el grupo lo que creó el espacio cultural y discursivo para mediaciones de reforma y cambio por parte de quienes tenían el poder de la escritura. Estos pasos a su vez encontraron un nicho en las estructuras de autoridad dentro del Satnampanth. Así, a principios de la década de 1920, unos pocos influyentes *mahants* satnamis, que también eran malguzares, se reunieron con Sunderlal Sharma, un brahmán nacionalista local profundamente influido por las actividades del Arya Samaj, y con G.A. Gavai, un dirigente de la Asociación de Clases Oprimidas de las Provincias Centrales, para formar la Satnami Mahasabha. En poco tiempo la Mahasabha encontró un aliado formidable en Baba Ramchandra, el antiguo dirigente del movimiento Awadh Kisan Sabha de la zona rural de las Provincias Unidas, y también consiguió el apoyo de Agamdás, un gurú del Satnampanth. El objetivo de esta organización era “reformular” a los satnamis y participar en la política de organización y constitucional dentro de la región y en las Provincias Centrales.

Las iniciativas de la Mahasabha Satnami, perfiladas por las intervenciones de poderosas figuras extrañas a la comunidad, culminó en un nuevo mapa de la organización de lo sagrado en el Satnampanth de varias maneras significativas. En primer lugar, bajo los auspicios de la Mahasabha, los símbolos “tradicionales” del Satnampanth se desplegaron para desacreditar y marginar a un sector de la dirigencia satnami que desafiaba la autoridad de la organización, y hubo esfuerzos por conectar el *janeu*, el *kanthi* y el *jait khambh* con la veneración a las vacas y con una identidad hindú redefinida y renovada para los satnamis. En segundo lugar, durante el periodo que va de 1926 a 1930, bajo la dirigencia de Baba Ramchandra, la Satnami Mahasabha se sirvió de los signos y recursos del lenguaje del orden público de la administración colonial y de los esquemas de autoridad brahmánica tales como el *Manusmriti*, y los situó al lado de los símbolos y figuras de autoridad dentro del Satnampanth para formar una nueva legalidad, la verdadera *kanun* (ley) del gurú Ghasidas. En tercero, el expresar las activida-

des de la Mahasabha en un lenguaje de ley y obligatoriedad, condujo a reestructurar la jerarquía de organización del Satnampanth y a que las formas institucionales de la *panchayat* (cuerpo legal basado en las costumbres) satnami se hicieran más estrictas, con miras a asegurar formas más eficaces de intervención dentro de la comunidad. Aquí las categorías coloniales administrativas suministraron un plano de construcción para una ampliación de la estructura de organización previa mediante la introducción de nuevos grados en los rangos de los *mahants*, donde a los *rajmahants* (un puesto creado para los dirigentes de la Mahasabha) seguían los *mahants* de *jila* (distrito), *tahsil* y *sarkil* (circuito), en una escala descendente de jurisdicción, estatus y poder. Esto tenía un corolario: una economía más racionalizada del poder reemplazó los arreglos del pasado, algo más fluidos, en cuanto a las medidas para escoger a los *panchas* satnamis en el nivel de las aldeas, y en la constitución de la *athgawana* (comité de ocho aldeas) la cual era una forma institucional firme para dirimir asuntos que no pudiesen serlo por un panchayat satnami dentro de una aldea. Finalmente, las orientaciones de los miembros de la comunidad fueron delineadas dentro de los rigores de estas medidas más intervencionistas. Llegaron a darse cuenta de la importancia de los nuevos lenguajes de legalidad, autoridad y gobernación dentro de la comunidad, a medida que la alterada estructura de organización del Satnampanth quedaba establecida a mediados de la década de 1930 y las reformuladas categorías de ley colonial y organización administrativa se volvieron rasgos duraderos en los esfuerzos de los dirigentes de la Mahasabha para disciplinar y controlar el grupo. Pero una vez que decayó la autoridad de estos dirigentes, los nuevos lenguajes y categorías fueron desplegados para construir otras nociones de orden, legalidad y desviación dentro de la comunidad. La reacción satnami ante las imposiciones y restricciones hindúes de las actividades de la Mahasabha tomó la forma de ubicar ensayos de algunos de los textos clave del hinduismo —por ejemplo el *Gita* y el *Ramacharitmanas*— al lado de las *kathas* (historias) de los gurús en algunas de las formas de culto del grupo. También emprendieron con exceso una serie de actividades de construcción de templos, que se definió por los claros acentos rituales del grupo y significaba, por ejemplo, que ningún ídolo de los dioses y diosas hindúes serían instalados en tales edificios. Estas medidas —dos ejemplos de un panorama más amplio— tendían simultáneamente a subrayar la solidaridad de los

satnamis y a establecer los reclamos de su superioridad respecto de las castas altas hindúes.¹⁶

Esta interacción de tan extenso espectro entre significado y poder en la organización de lo sagrado entre los satnamis ha continuado hasta tiempos recientes. Hace algunos años, los conflictos internos entre políticos rivales y traficantes del poder en el Partido del Congreso (I) llevó a Arjun Singh, un experimentado dirigente político de Madhya Pradesh, a promover una iniciativa gubernamental para celebrar al gurú Ghasidas como un mesías de los pobres y oprimidos. Esto era parte de un intento por contrarrestar la influencia de políticos de Chhattisgarh dentro del partido y la provincia (y la región y la nación), y por usar las castas ínfimas (*scheduled castes*), en particular a los satnamis, como una reserva de fuerza política. Se le otorgó al gurú Ghasidas la dignidad de la historia cuando la fecha del 18 de diciembre de 1757 fue declarada la de su nacimiento para situarlo en el tiempo cronológico escrito, fijo y lineal. El llamar a una universidad con el nombre del gurú en la ciudad de Bilaspur era reconocer la inmensa sabiduría y conocimientos de Ghasidas. Pero se puede demostrar que la iniciativa más importante en esto vino del apoyo dado por el Estado a una *mela* (feria) que se celebraba en la aldea de Girod, lugar de nacimiento de Ghasidas, lo cual había servido para convertir un asunto de poca monta que sólo era de la incumbencia de unos pocos cientos de satnamis en un suceso de proporciones monumentales que atraía a decenas de miles de los miembros de la comunidad.

Estas iniciativas estatales tuvieron consecuencias inesperadas para la organización religiosa de los satnamis. Los miembros de la comunidad encontraron formas de utilizar en su provecho el patrocinio de Ghasidas por parte del Estado. La escritura y la imprenta, signos de la autoridad en las culturas locales que todavía estaban definidas por atributos de la oralidad, fueron forzadas a estar al servicio del culto del gurú fundador. Hoy día, la recitación y ensayo de estos textos recientemente formados —parte de un contar y escuchar colectivos de canciones y cuentos en el lenguaje del discurso religioso popular— se sitúa cada vez más a la par de las formas modernas de la oralidad, mensajes auditivos y visuales técnicamente elaborados, para constituir nuevas formas y atributos de Ghasidas.

¹⁶ Saurabh Dube, "Idioms of authority and engendered agendas: the Satnami Mahasabha, Chhattisgarh, 1925-50", *Indian Economic and Social History Review*, 30, 1993, pp. 383-411.

De hecho, se concede ahora al gurú una nueva importancia en la estructura de creencias de los satnamis. Al tiempo que nuevas leyendas se aglomeran alrededor de la figura de Ghasidas, los mitos acerca de los gurús sucesivos, en particular Balakdas, se borran poco a poco de un conjunto que una vez fue ampliamente conocido, para volverse formas más esotéricas de conocimiento. Todo esto fundamenta novedosos procesos de constitución de las verdades y la formación de tradiciones entre la comunidad. Así, los últimos años han sido testigos de una difusión cada vez más extendida de la celebración del *chauka*: por una parte, el ritual se ha visto investido consistentemente con sentidos siempre renovados cada vez que sufre alguna innovación, modificación y transformación a manos de los especialistas satnamis en lo sagrado, y, por otra parte, sus novedosas formas se elaboran como partes esenciales de una tradición intemporal de la comunidad. De manera similar, hay una formación de festividades nuevas como modos de culto, un ordenamiento del tiempo ecléctico y redefinido que al mismo tiempo se sirve de los mitos y calendario ritual satnamis y de historias y almanaques oficiales, así como también se invierte cada vez más en la formación creativa de imágenes culturales de los sentidos de la *mela* de Girod y en otras iniciativas, promovidas por el Estado, todo lo cual reconfigura el o los sentidos del ser y la solidaridad de la comunidad. En medio de las intervenciones dominantes, basadas en el poder, que influyen la organización de lo sagrado entre los satnamis, miembros de la comunidad están construyendo nuevos significados para los pasados, límites e identidades del grupo.

CONCLUSIÓN

Gracias a la deidad —si existe—, la organización e institucionalización de lo sagrado siempre es incompleta, nace caduca, nunca terminada a plenitud. Si no, invocando las opiniones de Marx sobre la religión con un pequeño apretón de la tuerca, entonces las manchadas manos de los traficantes del poder ritual y de la autoridad política se apoderarían y tendrían el latir del corazón de un mundo sin corazón, y silenciarían y asfixiarían el elocuente suspiro (y angustiado llanto) de los oprimidos.

