

6. COSTURAS AL TIEMPO

En años recientes,¹ etnografías críticas e historias imaginativas han destacado cada vez más que las formas de la conciencia histórica varían en su grado de elaboración simbólica, su facultad de ocupar contextos múltiples y su capacidad de representar las imaginaciones del pueblo.² Como corolario, también ha habido un agudo reconocimiento —por lo menos entre las filas de los historiadores de cierta coloración y etnógrafos de cierta estirpe— de que la historia no sólo existe como “sucesos que están ahí afuera”, sino que igualmente constituye un poderoso recurso negociable y refundible unido al juego de los procesos de poder, variamente expresados dentro de lenguajes de dominación e idiomas de subversión.³ En este texto, trato de elaborar y extender estos dos énfasis, traslapados pero distintos. Sirviéndome de los pasados de grupos subordinados de la India central durante la colonia, intentaré profundizar en la oposición entre sociedades simples y religiosas enraizadas en los mitos y los dinámicos órdenes occidentales basados en la historia, explorar las pluralidades en los contornos y concepciones de los pasados subalternos y examinar los procesos de la interacción entre oralidad y escritura en la elaboración de tradiciones, la fabricación de modernidades y el labrado de historias.

¹ Presenté diferentes versiones de este capítulo en conferencias y seminarios en Delhi, Madison (Wisconsin), Viña del Mar (Chile) y Washington, D.C. Agradezco a los participantes de estos encuentros sus valiosos comentarios, y a Ishita Banerjee Dube y a David Lorenzen sus lecturas críticas. El texto parte de, y reflexiona, sobre materiales y análisis de mi trabajo sobre religión y poder en India central durante el periodo colonial, en particular, *Untouchable Pasts*.

² La declaración clásica sobre esto es la de Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, 1980.

³ Hay dos ejemplos —de una etnografía y una historia—, de una lista mucho más amplia, que se pueden ver en Michael Herzfeld, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, 1991; y Greg Dening, *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power, and Theatre on the Bounty*, Cambridge, 1992.

Los pasados refutados y las historias contenciosas examinadas en este capítulo se centran en los satnamis, una extensa comunidad intocable y herética de Chhattisgarh, amplia región lingüística y cultural de la India central. Los satnamis poseen un elaborado repertorio de mitos, parte de las tradiciones orales del grupo que siempre están en movimiento. Estos mitos cuestionaron y desafiaron el tenor del poder ritual y la autoridad colonial en la región; pero también volvieron a trazar el mapa de las concepciones culturales de género y orden dentro de esta comunidad internamente diferenciada. Lo que estaba en juego aquí eran poderosas articulaciones del pasado, una conciencia histórica específica, la cual simultáneamente subrayaba la identidad y solidaridad de grupo y dibujaba las fronteras simbólicas de esta comunidad. En el siglo XX, diferentes esfuerzos para transformar a los satnamis convirtieron su historia en un territorio contencioso, un ámbito en disputa. Misioneros evangélicos, brahmanes reformistas y las tentativas de los satnamis aprovecharon los mitos orales de esta comunidad para construir historias escritas alternativas, relatos autorizados y autoritarios que competían entre sí. Estos pasos asiduamente escenificados y estas maniobras ensayadas con rigor, basados en un reconocimiento de la importancia de su pasado para los miembros del Satnampanth, involucraban una interfase e interpenetración entre el habla y las escrituras, la oralidad y la escritura, los mitos satnamis y las historias hindúes, y los cuentos de los conversos y los relatos de los misioneros. Dentro de estos textos, las historias se ordenaron de nuevo y las identidades se volvieron a definir, pero las narraciones también fracasaron en la concreción de su(s) fin(es) en el pasado.

Elaboraré mis argumentos en cuatro pasos sucesivos, comenzando por una breve presentación de los satnamis y sus varias historias para preparar el escenario de los relatos que siguen. Enseguida, en la parte más extensa de este ensayo, delinearé las maneras como los mitos satnamis elaboran los ordenamientos de estos grupos de sus pasados, concentrándome en cómo la acción del género puso fin a las historias heroicas de esta comunidad. En tercer lugar, me ocuparé de la construcción de pasados contendientes de los satnamis que recalcan de manera crítica la existencia de la historia —toda la historia— como un recurso negociable y refundible. Por último, una breve conclusión analítica atará los diferentes cabos de este texto.

PASADOS EN SU LUGAR

Hacia 1820, un peón de granja llamado Ghasidas inició una nueva secta principalmente entre los chamars de Chhattisgarh. Ghasidas nació en el seno de una familia de peones de granja chamars a fines del siglo XVIII al noreste del distrito de Raipur. Los chamars constituían un sector importante —poco menos de la sexta parte— de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo intocable trabajaban sus propias tierras o eran aparceros y peones de granja; pero la asociación ritual de esta comunidad al cuero, piel y carroña significaba que de manera colectiva cargaba con el estigma de la contaminación por la muerte de la vaca sagrada. Las estrechas conexiones entre las jerarquías divinas, sociales y rituales ubicaban a los chamars en los márgenes del orden de castas y los excluían de las formas hindúes de culto que se practicaban en los templos. Se cree que Ghasidas echó a los ídolos de los dioses y diosas del panteón hindú como si fueran un montón de basura. El rechazo a estas deidades y a la autoridad de los especialistas brahmanes de lo sagrado, a los templos y formas de la *puja* (adoración) hindú que se practicaban en ellos se acompañó de un llamado a creer sólo en un dios sin forma, *satnam* (nombre verdadero). La nueva secta se llamó Satnampanth y sus miembros, satnamis.

No debía haber distinciones de casta entre los chamars y unos cuantos cientos de miembros provenientes de otras castas dentro del Satnampanth. Los satnamis debían abstenerse de consumir carne, licor, tabaco, ciertos vegetales y legumbres rojas. Con Ghasidas empezó una *parampara* (tradición) de gurúes que sería hereditaria. Para mediados del siglo XIX, los satnamis habían dado forma a una jerarquía organizativa y desarrollado un conjunto de mitos, rituales y prácticas que se asociaron en general con los gurúes y que desafiaron el tenor del poder ritual, de la dominación de las castas altas y de la autoridad colonial. A lo largo de los últimos 150 años, los satnamis se las han arreglado con las cambiantes relaciones de poder en la región, han negociado los distintos esfuerzos para reglamentar a este grupo internamente diferenciado, refundido símbolos de autoridad para cuestionar y desafiar su subordinación y refundir los esquemas de dominación dentro de la comunidad. Así, los satnamis han combinado las características de una casta con las de una secta. El grupo sigue teniendo una presencia significativa en Chhattisgarh.⁴

⁴ Una historia etnográfica de los satnamis en los últimos dos siglos está construida

Durante mi trabajo de campo con los satnamis, varias historias narradas por miembros de esta comunidad ocuparon un primer plano. Menciono estos diferentes pasados a la luz de la crucial observación de Renato Rosaldo sobre la variabilidad de las formas de conciencia histórica, las diferencias críticas en las elaboraciones, penetraciones y eficacia simbólicas de las concepciones del pasado a través de las culturas.⁵ Creo que es importante que se haga una extensión de los énfasis de Rosaldo —de una manera bastante más limitada— hacia las formas de conciencia histórica de una comunidad. Aquí se trata menos de los matices de registro del tiempo y más de cómo estas concepciones, engastadas en cuentos y narraciones orales, se organizan de formas diversas en la discusión de los diferentes aspectos del pasado de este grupo. Así, mientras el problema de la autenticidad era central para todos los relatos de los satnamis, dicha autenticidad llegó a configurarse de varias maneras. Esto también fue cierto en lo relativo a otros dispositivos para manejar el pasado y la manera como diferentes dimensiones de la historia se articulaban en el presente.

Los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* (la edad de los terratenientes) que recogí durante varios meses trataban de las últimas etapas del periodo colonial. En otro lugar he mostrado que estos detallados testimonios orales necesitan ser leídos a contrapelo de las influyentes formas de entender la naturaleza del poder en el orden de castas.⁶ Lo que me interesa aquí es el hecho de que estas narraciones orales proporcionaron una forma de entender de base bastante amplia que permitió a los satnamis moldear los duros tiempos que enfrentaban. La premisa de la autenticidad de dichas narraciones radicaba en un principio de presencia, la importancia del hecho de que un satnami realmente hubiera visto y vivido los tiempos de los terratenientes. Al mismo tiempo,

en Dube, *Untouchable Pasts* y en otros ensayos míos, algunos de los cuales se citan más adelante.

⁵ Rosaldo, *Illongot Headhunting*.

⁶ En pocas palabras, en estos testimonios destaca que el poder en el orden de castas se derivaba de un engranaje de los principios de la jerarquía ritual de pureza y contaminación *con* una realeza ritual y culturalmente constituida en las arenas locales. De hecho, pureza y contaminación, y realeza y casta dominantes no eran principios opuestos, sino ejes de dominación bastante entrelazados que funcionaban junto con los símbolos y metáforas del poder tomados de los pasos dados por el gobierno colonial para constituir la dominación dentro del orden de castas. Dube, *Untouchable Pasts*.

la interacción entre un pasado vivido y una tradición heredada y transmitida oralmente formó el telón de fondo de su escenificación en el presente. El perfil de los relatos era bastante conocido gracias a ser contados generación tras generación, y servía para organizar la memoria del grupo como una comunidad circunscrita. La solidaridad de la voz colectiva llevaba la batuta ante las voces individuales.

En contraste, los detallados testimonios orales —a diferencia de las memorias más fragmentadas— relativos a la participación del grupo en el campo de la política institucional en la primera mitad del siglo XX, quedaban concentrados en un número bastante más reducido de satnamis. Relataban este pasado habiéndolo oído de los miembros más ancianos de sus familias, quienes en general se habían asociado a esfuerzos de organización política. Estos relatos tendían a autenticarse mediante alusiones frecuentes a figuras y sucesos tomados del ámbito de la alta historia de la política institucional, aun cuando se organizaban de maneras que reiteraban antiguos acentos y constituían nuevos significados. Estas variaciones en el grado de elaboración simbólica de las concepciones satnamis del pasado y las diferencias en su capacidad de plasmar las mentes y los estados de ánimo de la comunidad se vuelven todavía más claras cuando consideramos los mitos de este grupo. La naturaleza auténtica de los mitos de los satnamis acerca de los primeros dos gurúes se articula en su condición de narraciones sagradas: su repetición en cuentos, canciones y danzas durante ocasiones repletas de resonancias rituales y en momentos más mundanos siempre estaba cargada de atributos religiosos debido a que la presencia de la divinidad de los dos gurúes daba forma a la manera de contar estos relatos en diversos contextos. Sólo tras la sustitución de la historia heroica de los primeros dos gurúes por un relato que presentaba los sucesivos fracasos de sus descendientes, los mitos se volvieron un campo de conocimiento relativamente más especializado, una genealogía que documentaba las penalidades de la comunidad y que por ello no podía repetirse a la manera de las narraciones que celebraban su triunfo. Es una ironía que de esta cosecha de fracasos nazca la extraordinaria capacidad de los mitos de los satnamis de representar su imaginación.⁷ Pasemos ahora a estos mitos.

⁷ Para un examen más detenido de estos temas véanse Dube, “Myths, symbols and community”; y Saurabh Dube, “Lenguajes de autoridad y proyectos generados y de géne-

HISTORIAS CONTENDIENTES

Es un lugar común decir que el mito se opone a la historia. A contrape- lo de esta aplastante verdad de perogrullo —sancionada por los tercos ideólogos de la modernidad tanto como por los intransigentes defensores de la tradición— el repertorio de los mitos satnamis, parte de las vi- gorosas tradiciones orales de esta comunidad, relata un cuento íntegro, relatos que elaboran la construcción cultural del grupo de su pasado y en- carnar sus representaciones de la historia. Destacan aquí cuatro aspectos. En primer lugar, las repeticiones por parte de los satnamis de los mitos en contextos múltiples —un cuento de verano y uno de invierno, cuentos para niños y disquisiciones de ancianos, y la ejecución de estas narracio- nes orales en bodas y rituales— ordenaron el pasado del Satnampanth. En segundo, el orden y estructura internos de los mitos revelan la cons- titución simbólica del Satnampanth. Los símbolos específicos dentro de los mitos sirvieron para constituir las fronteras del Satnampanth. En ter- cero, Ghasidas y Balakdas, padre e hijo (las supremas figuras míticas del Satnampanth), tuvieron un papel decisivo en la elaboración de estos mo- vimientos. Los dos gurúes lograron resoluciones y negociaron figuras de autoridad que poblaron el orden cósmico y social para definir la fronte- ra e instrumentar la construcción del Satnampanth. Los tres movimien- tos sirvieron para reafirmar la identidad de los satnamis, reforzar su soli- daridad y cuestionar las relaciones de poder constituidas por la jerarquía ritual de pureza y contaminación, la centralidad ritual de reyes y castas dominantes y la autoridad colonial en Chhattisgarh. Pero la muerte de Balakdas —llegó ahora al último aspecto— marcó el fin de las osadas nar- raciones de los mitos satnamis, las cuales fueron remplazadas en ese mo-

ro: la Satnami Mahasabha de Chhattisgarh, 1925-1950”, en S. Dube (ed.), *Pasados posco- loniales*, México, 1999; y Dube, *Untouchable Pasts*. Algunos académicos escogerán carac- terizar los mitos examinados en este capítulo como “leyendas”, a medio camino entre el “mito” y la “historia”. A partir de folcloristas como Alan Dundes, esta visión ha sido de- sarrollada, por ejemplo, por David Lorenzen en su análisis de las leyendas de Kabir, basa- do en una oposición más amplia entre mito e historia. En este capítulo (y más allá de él) trato de cuestionar esta oposición. Por ello, elijo seguir una forma de entender antropoló- gico-histórica distinta, más nueva, de la categoría de “mito”, y caracterizar los relatos sat- namis de su pasado como elaboraciones de una tradición mítica. David Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parachai*, Albany, 1991; Gananath Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, 1983; y Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, 1988.

mento por relatos más fragmentarios. En los gurúes posteriores, la debi- lidad sustituyó al ánimo resuelto y perdieron el control de la verdad de *satnam*. La mediación de las maquinaciones y el deseo femeninos condu- jo a disputas. La silla de los gurúes se dividió. La indomada sexualidad fe- menina hizo patentes los principios del desorden. La participación del género puso fin a la historia heroica de los mitos del Satnampanth. Para ilustrar estos procesos, permítaseme abordar tres momentos diferentes —viñetas variadas, por así decirlo— de estos pasados míticos, que repre- sentan las primeras luchas de Ghasidas, la muerte de su hijo Balakdas y el triunfo definitivo de las mujeres dentro de la familia del gurú.

Poco tiempo después de los comienzos del Satnampanth, cuya his- toria aparece dentro de los mitos satnamis como una interacción com- plexa entre Ghasidas y Satnampurush (la encarnación de satnam), el gu- rú fundador tuvo encuentros con otros importantes actores del orden cósmico y social. De hecho, el establecimiento de la autoridad de Gha- sidas exigía de él desplazar estas figuras rivales de autoridad. Ahora bien, Gananath Obeyesekere ha mostrado que la manera clásica de lograr tal desplazamiento dentro de una tradición mítica se da en la forma de una figura mítica que eclipsa totalmente a las otras figuras míticas.⁸ Tal fue el destino de los dioses y diosas de aldea que fueron arrojados a la basura por Ghasidas y los satnamis. Al mismo tiempo, en los mitos de los sat- namis los gurúes también consiguieron desplazamientos al demarcar su propia esfera de autoridad. Este ejercicio sirvió para constituir la fronte- ra del Satnampanth. Este proceso se revela en los encuentros de Ghasi- das con un rajá tribal gond, con el *angrez sarkar* (gobierno británico) y su relación con Danteshwari *devi*, la diosa tribal cuya propiciación re- quería sacrificios humanos.⁹

⁸ Obeyesekere, *Pattini*, pp. 292-293.

⁹ Mi análisis de los mitos satnamis se basa en buena medida en un manuscrito hin- di, escrito en devanagari, llamado *Guru Ghasidasji ki Vanshavalí* [en lo sucesivo *Van- shavalí*]. El *Vanshavalí* consiste de mitos satnamis que fueron escritos por Baba Ramchan- dra, un antiguo dirigente de un movimiento campesino radical en las áreas rurales del norte de India que vivió con los satnamis en la segunda mitad de los años veinte del siglo XX. La primera parte del *Vanshavalí* (la más extensa) se encuentra en 5, II, Discursos y es- critos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi. Encontré la segunda parte del manuscrito en 2B, III, Documentos de Baba Ramchandra, *ibid*. El texto está incompleto, para un examen de él, su autoría y su relación con las tra- diciones orales de los satnamis, véase Dube, “Myths, symbols, and community”, y *Un- touchable Pasts*.

El primero de estos encuentros tuvo lugar poco después del establecimiento del Satnampanth. El rajá gond de Sonakhan (una finca autónoma al norte de Raipur) recibió noticias de que un chamar que llevaba el nombre de Ghasidas estaba juntando dinero y cocos en su reino. El rajá le dijo a Ghasidas que quería la mitad del dinero y de los cocos para sí. Ghasidas le contestó que sólo tenía hojas de betel y cocos pero dinero no, y aceptó darle una parte de las hojas de betel y de los cocos si el rey así lo deseaba. El rey tomó la mitad de los cocos y entonces dijo: “Debo dinero; ayúdame a pagar la deuda de 50 000 rupias o si no mataré al prestamista”. Cuando el rey cumplió su amenaza, Ghasidas supo que *pap* (el pecado) había llegado a ese lugar y que lo mejor para él era irse. El día de *maghipuno* (la noche de luna llena del mes de *magh*, febrero-marzo) el rey envió soldados a casa de Ghasidas. Algunos de los seguidores de Ghasidas se contaban entre los soldados. Se dieron cuenta de que la casa que habían rodeado era la de Ghasidas, y que si procedían a capturarlo sería un grave insulto al Satnampanth. Empezaron a cantar *bhajans* (canciones devotas). Todos los soldados se convirtieron en devotos de Ghasidas, abrieron la puerta de la casa y prepararon la huida de Ghasidas. Ghasidas llegó a una aldea; los aldeanos empezaron a celebrar *maghipuno*; el rey de Sonakhan atacó; Ghasidas huyó de nuevo. Esto sucedió repetidamente cada vez que Ghasidas iba de una aldea a otra.¹⁰

Queda claro que cada celebración de la festividad de *maghipuno* conducía a ataques por parte del rajá y sus soldados. *Maghipuno*, establecido como una fecha sagrada en la liturgia satnami por Ghasidas, señaló la frontera del Satnampanth a medida que la comunidad sufría los ataques por su clara celebración del poder de Ghasidas. Los numerosos ataques a Ghasidas en varios lugares el día de *maghipuno* posiblemente forman una rememoración colectiva de la hostilidad enfrentada por los satnamis.

También hay que considerar, sin embargo, una importante trama argumental secundaria de esta historia: la relación entre Ghasidas y el rey de Sonakhan. La respuesta de Ghasidas a la petición de dinero y cocos del rey sirvió para trazar sus respectivas esferas de autoridad. Ghasidas dijo que sólo tenía hojas de betel y cocos pero dinero no. Las hojas de betel y los cocos —ofrecidos al gurú por sus discípulos y un instrumento importante en los rituales y prácticas del Satnampanth— eran abarcadores iconos de la autoridad de Ghasidas. De manera similar, Ghasidas no descartó la auto-

ridad del rey y pronto se mostró dispuesto a compartir parte de las hojas de betel y los cocos. La dificultad estaba en que el rey fue injusto y se había hecho merecedor del *pap* (el pecado). Los soldados, instrumentos de la injusta autoridad del rey, fueron conquistados por la autoridad justa y moral de Ghasidas. De cualquier manera, Ghasidas ya había tomado la decisión de irse. Los soldados entonces le proporcionan la oportunidad de escapar de un lugar contaminado por el pecado. El paso de Ghasidas de aldea en aldea, en cada una de las cuales se celebraba el *maghipuno*, era una declaración de su autoridad y de la expansión del Satnampanth.

El segundo encuentro clave de Ghasidas, el que tuvo con el *angrez sarkar*, igualmente estaba preñado de la interacción entre significado y poder:

Ghasidas había construido una casa en Bhandar que tuvo que abandonar por los ataques del rajá de Sonakhan. Tras el establecimiento del dominio británico, regresó a Bhandar. Ghasidas llevaba viviendo ahí 10 años cuando el *angrez raja* (rey inglés) supo del gurú. Soldados que cumplían órdenes de Agnew *sahab* y Mulki *sahab* llegaron de Raipur. Ghasidas fue llamado a la capital. Ghasidas fue a Raipur sentado en un *doli* [palanquín].¹¹

En un paso típico, Ghasidas se había apropiado el *doli*, reservado por las castas altas para su uso exclusivo, significante de alta condición y rango social en la jerarquía de castas.¹² El acto de apropiación fue una expropiación de lo dominante. Los expropiadores de casta alta habían sido despojados de su monopolio sobre un símbolo que era parte integrante de su dominación. Ghasidas respondió adecuadamente al llamado del *sahab*.

Al poco tiempo,

Ghasidas llegó a Raipur.¹³ Su autoridad en la capital fue imponente. Decenas de miles de satnamis llegaron allí. Como resultado, Ghasidas tuvo que sentarse en un *chaupai* [una pequeña plataforma o cabañita de madera], en lo alto de un árbol, desde donde podía ser visible para todos. El *chapras*

¹¹ *Ibid.*, fol. 8.

¹² Ranajit Guha ha examinado los medios de transporte como símbolos de dominación de las castas altas y su apropiación como un acto de inversión. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, 1983, pp. 66-68.

¹³ Los dos párrafos siguientes se basan en *Vanshavalí*, fols. 9-10.

¹⁰ *Vanshavalí*, fols. 7-8.

[peón] pregonó la noticia de la llegada de Ghasidas. El *sahab* exigió la inmediata presencia de Ghasidas, pero lo que éste hizo fue esperar.

Ver y ser visto por Ghasidas era *darshan*, un espectáculo, que llegaba al corazón de miles de devotos satnamis. La sustancia de la autoridad de Ghasidas, en la sede del poder del *angrez raja*, se transmitía por medio de la vista.¹⁴ Además, atender a la exigencia de un superior es un aspecto de la subordinación. Ghasidas obedeció al *sahab*, pero deliberadamente se tomó su tiempo, llegando con toda dignidad al caer la noche. Apenas sorprende, así, que el *sahab* sometiera a Ghasidas a todo tipo de pruebas:

El *sahab* mandó que el peón le diera a Ghasidas un *lota* [una pequeña vasija] de *sharbat* [bebida dulce] que tenía veneno. Ghasidas se la tomó. Regresó a su *aasan* [silla] en el árbol. Cuando había pasado la noche las autoridades coloniales enviaron al peón para ver si Ghasidas vivía o no. Se les informó que estaba vivo. Ghasidas había pasado la prueba. El *sahab* llamó a Ghasidas otra vez, y tanto el *sahab* como la *memsahab* le mostraron *salaam* [lo saludaron]. Ghasidas dijo *satnam* y puso sus dos manos sobre sus cabezas.

La autoridad de Ghasidas en cuanto gurú fue reconocida por el *angrez sahib*. Pero el *sahab* todavía lo seguía considerando un gurú *kachha* (débil) que debía pasar más pruebas. Escribió el nombre de Danteshwari, la diosa tribal comedora de hombres, en un papel. La orden del *sahab* no sólo se expresaba en la escritura, quedaba formada por ésta. De hecho, la forma escrita llevaba la marca de la orden del *sahab* y era precisamente lo que la constituía, lo cual era una forma concreta de la autoridad colonial.¹⁵

Ghasidas fue enviado con un *chaprasi* [peón] ante Danteshwari *devi* en el territorio de un jefe tribal de Bastar. Fue un viaje que duró ocho días hasta el santuario de la *devi*. Tras ser llevado allí, Ghasidas fue puesto dentro del

¹⁴ El sitio donde tiene lugar el *darshan* de un gurú, un proceso de dos direcciones que constituye un espectáculo, ocupa una posición central dentro de las tradiciones *bhakti* y *sant*. Véase un interesante examen de la transmisión de la autoridad del gurú mediante la vista, en Lawrence Babb, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Delhi, 1987, pp. 78-79.

¹⁵ Acerca de la escritura como una forma de poder en el contexto del periodo colonial indio, véase, por ejemplo, Ranajit Guha, *Elementary Aspects*, pp. 51-55.

templo de la *devi* y las puertas fueron cerradas con llave. La *devi* emergió del agua. Las puertas del templo se abrieron.

El encuentro de Danteshwari y Ghasidas demarcó las separadas pero complementarias esferas de autoridad y los diferentes espacios habitados por estas dos figuras míticas. Danteshwari vivía en el agua y Ghasidas en la tierra. La diosa se dirigió a Ghasidas usando el título de *bade*. En Chhattisgarh es una fórmula de cortesía reservada para el *kurra sasur*, el hermano mayor del esposo, relación que se caracteriza por una evitación mutua. En la red de parentesco del orden cósmico satnami la relación de Ghasidas y Danteshwari los unía al evitarse mutuamente.

Danteshwari le preguntó, “¿Por qué has venido aquí?” Ghasidas respondió que estaba allí por obedecer las órdenes del rey e insistió en que Danteshwari se lo comiera. La diosa contestó que comía de todos los *jatis* [castas o comunidades] excepto el de los satnamis y le pidió a Ghasidas que divulgara el nombre de *satnam*. Ghasidas prometió que no traicionaría a Danteshwari ni la tentaría permitiendo que se comiera *mas* [carne] o se tomara *madira* [licor], alimentos que la diosa devoraba, en el Satnampanth. La diosa ordenó además a Ghasidas que si propagaba el consumo del coco, del *pakka bhojan* [comida cocinada en aceite clarificado] y *chauka* —alimentos que connotaban pureza— entre sus devotos nunca molestaría a las criaturas en su *teerth* [lugar de peregrinación].

Lo que hizo a Danteshwari apoyar el esfuerzo de Ghasidas fue la pureza del Satnampanth, es decir, la abstinencia de carne y licor. El espacio ocupado por el Satnampanth era un *teerth*, lugar sagrado. El refuerzo de la frontera de este espacio, mediante una purificación continua del cuerpo, mantenía la distancia entre Danteshwari y Ghasidas. En los mitos satnamis, el mantenimiento de la distancia era la aceptación mutua tanto por parte de Danteshwari como de Ghasidas de la autoridad del otro y de la relación de evitarse mutuamente que unía a la *devi* y al gurú. Una vez más, Ghasidas había negociado y desplazado el designio de un actor clave dentro del orden cósmico y social al demarcar su propia esfera de autoridad. En los tres casos, esto sirvió para establecer el Satnampanth.

En los mitos del Satnampanth, la cautela inicial de Ghasidas al demarcar las fronteras de la secta fue remplazada por las medidas más directas de su hijo Balakdas para vencer a figuras rivales de autoridad, a

medida que la secta adquiriría una base organizativa e institucional más firme en la segunda mitad del siglo XIX. En esto el influjo del Satnampanth y la solidaridad de los satnamis quedan representados en las jornadas de *ramat* (gira del gurú) de Balakdas, que se plasman como afortunadas conquistas, triunfos sobre figuras rivales de autoridad. Las formas del poder de este gurú son claras. El espectacular séquito de Balakdas consistía, por un lado, de dos gladiadores míticos, que manejaban espadas y armas de fuego con igual destreza, acompañados de otros 4 000 guerreros, y por el otro lado, de unos 1 000 *sants* (hombres santos) del Satnampanth. El propio gurú iba montado en un elefante decorado, con una lanza, un rifle y una espada: pero Balakdas también llevaba ceñido al pecho el cordón sagrado y una marca de ceniza bendita en la frente. Durante sus viajes, moldeados en los mitos como parecidos a los *daura* (giras oficiales) de reyes y administradores coloniales, Balakdas dejó la marca de su autoridad por encima de 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 encarnada en él mismo, también articulaba una legalidad alternativa. La autoridad religiosa del gurú satnami era justa y verdadera, pero estaba engastada dentro de la interioridad de la fe. El gobierno colonial era injusto y falaz (y corrupto e ignorante), pero había que obedecer sus órdenes. El valor y temeridad de Balakdas llevaba la marca del conquistador. Así, apenas sorprende que Balakdas haya muerto joven.

Fue una combinación de desorden y traición lo que ocasionó la muerte de Balakdas. Durante su gira Balakdas llegó al distrito de Bilaspur. El rajá de Bilaspur quería matar a Balakdas. Balakdas empeoró las cosas al acampar en el pueblo de Amara Bandha, el cual era el corazón del territorio enemigo. Los chatrias rajputs celebraron una reunión y aprobaron una resolución por escrito: “El *shikar* [la presa] ha llegado a nuestra casa. No hay tiempo que perder. Debe morir esta noche”. La noche era de mal agüero, fría y oscura. La luna llena del mes de *pws* (diciembre-enero) fue eclipsada por una capa de nubes y una lluvia torrencial. Los ojos derechos de Sarha y Judai, los dos legendarios guerreros satnamis, temblaban. La constelación de estrellas anunciaba una batalla esa noche. Balakdas y su séquito iban a tomar la comida vespertina en la casa del charmar Kariya. Kariya había recibido dinero de los chatrias y estaba de su lado. Un satnami había traicionado al Satnampanth.

Balakdas tentó al destino. Decidió no ir a comer y despidió a su grupo. Sólo había un satnami con Balakdas en su tienda. Los hindúes atacaron. Pudieron identificar a Balakdas porque estaba sentado en una silla y llevaba puestos adornos de oro. El primer golpe de espada cayó en la silla. El segundo cobró la vida de Kodu Bahiya. Bajo una luz tenue, proveniente de un fuego que ardía afuera, los hindúes creyeron que habían matado a Balakdas. Sin embargo el terror de esa noche aún no acababa. Sarha y Judai regresaron de la cena. Pensaron que los enemigos eran sus compañeros. Los guerreros fueron asesinados. Los hindúes ya regresaban, convencidos de que habían cumplido su cometido, cuando oyeron a los acompañantes del gurú gritar: “Balakdasji, ¿vienes acá?” Los hindúes se pusieron a buscar a Balakdas. La negra noche de pronto se iluminó con el resplandor de un relámpago. Los hindúes vieron a Balakdas con sus adornos de oro; le preguntaron quien era; el gurú no mintió. Estalló una gran batalla. Balakdas perdió la vida en medio del caos. Caballos y elefantes abandonaron sus lugares y huyeron en estampida, la gente corría en gran desorden y peleaba y mataba sin reconocer amigos o enemigos. Con su muerte, Balakdas también daba vida a una creencia del Satnampanth: los satnamis pueden sufrir derrotas sólo cuando están divididos.¹⁶

La muerte de Balakdas marcó un cambio en la relación del gurú con las mujeres dentro de la familia.¹⁷ En los mitos satnamis, la sexualidad de

¹⁶ *Vanshavalí*, fols. 31-4. Éste es el momento en el que la primera parte del *Vanshavalí* termina; la segunda parte está escrita en hojas de un tamaño menor y los folios tienen una nueva numeración.

¹⁷ Los mitos acerca de los gurúes posteriores que presento a continuación constituyen un campo de conocimiento más especializado que el de los mitos sobre Ghasidas y Balakdas. Algunos de mis informantes, en especial los que pertenecían a las familias de los satnamis ritualmente importantes (o los que de alguna otra manera tenían lazos de afinidad con la familia del gurú) se sabían los relatos acerca de los gurúes posteriores de una forma rudimentaria, pero los detalles que narraban nunca estuvieron a la altura del *Vanshavalí*. Estos informantes a menudo mencionaron que la gente de las generaciones de sus abuelos o padres fallecidos, a veces hacía muchos años, se sabía mucho mejor los mitos acerca de los gurúes posteriores objeto de mi estudio —en general se señalaba a individuos en particular mencionando sus nombres en mi presencia. Aquí hay algo más amplio. Como ya mencioné, las epopeyas míticas que ensayan relatos de triunfos e historias heroicas de Ghasidas y Balakdas tenían una capacidad mucho mayor de plasmar la imaginación de los satnamis que los relatos más fragmentarios que contaban los fracasos de los gurúes posteriores. El análisis que sigue se basa en 2B, III, Documentos de Baba Ramchandra, Museo y Biblioteca Conmemorativa Nehru, Nueva Delhi.

la mujer forma el foco más importante, el tropo clave, en la construcción de la figura de la gurú *mata*, esposa del gurú. Mucho más que las madres y hermanas, son las esposas, eternas intrusas desde la perspectiva de los varones dentro de un sistema de parentesco patrilineal, las que son las actrices principales. La sexualidad daba a las mujeres una condición de agente (*agency*). Para un gurú, tener el control significaba dominar la sexualidad de su esposa y privarla así de su condición de agente. Donde los primeros gurús habían triunfado, los siguientes fracasaron.

¿Cómo debemos interpretar este panorama? Para apoderarse de la narración, las imágenes en juego son decididamente vívidas y profundamente perturbadoras. Lo que nos impresiona de manera inmediata, aunque sólo sea tras una mirada superficial por estos mitos, es la singular manera como los bosquejos traslapados de la madre y la esposa y la vida en común y el matrimonio quedan antes que nada borrados y enseguida se recogen continuamente en otro lienzo. En éste, se plasma un retrato sumamente matizado y más que singularizado de la sexualidad subversiva (cuando no está domesticada) de las esposas de los gurús. Al mismo tiempo, este conjunto de imágenes e ideas extraordinariamente cargado de las consecuencias del género también tiene un aura de naturalidad que emana de ellas, construida en tonos que les imparten un carácter de inevitabilidad. Esto a su vez achata el filo de la condenación moral. Es dentro de los intersticios de estos dos movimientos simultáneos que hallamos las construcciones de la sexualidad subversiva de las *matas* y su uso como un recurso estratégico. Los primeros gurús, *sui gen(d)eris*, habían traído a sus esposas de la oreja, pero con Agardas, tercer hijo de Ghasidas, la situación se invirtió y los gurús quedaron a merced de la sexualidad de las *matas* del Satnampanth.

Este patrón se ilustra en el carácter abigarrado de la *mata* Partappurin (quien, con el correr del tiempo, se casó sucesivamente con los tres hijos de Ghasidas).

Ghasidas arregló el matrimonio de su hijo mayor, Amardas, con la hija del *malguzar* [propietario de aldea] de Partappur en el distrito de Bilaspur. Durante su primera noche juntos, cuando *mata* Partappurin fue a acostarse con Amardas, lo encontró meditando, sentado en la postura de flor de loto del yoga. Partappurin se retiró no sin decir que regresaría pronto. El deseo de Partappurin quedó sin ser satisfecho. Cierta tarde en que Amardas estaba en la cama, Partappurin lo tomó por sorpresa y en un impulso

lascivo comenzó a frotarle los pies. Amardas estuvo a la altura de la situación y sacó fuerzas de sus reservas internas para espantar a esta esposa con la iluminación del yoga. Partappurin se fue corriendo y gritando a todo pulmón. Amardas fue tras ella, lanza en mano, pisándole los talones. El gurú siguió a la *mata* de aldea en aldea. Antes de que la alcanzara, Amardas llegó a la aldea de Chattua. Los aldeanos adoraron a Amardas y lo invitaron a bailar la *panthi naach*, Amardas, embebido en la *panthi*, murió en Chattua.

Es significativo que *mata* Partappurin sea la hija del *malguzar*, el propietario de aldea de Partappur. Los matrimonios de la familia del gurú aseguraban las “alianzas” de parentesco con familias de importantes terratenientes satnamis y miembros clave de la jerarquía organizativa del Satnampanth. Estas alianzas creaban varios tipos de capital en redes más amplias de la “economía de las prácticas” del sistema de parentesco de los satnamis. No obstante, en Chhattisgarh, como en otros muchos contextos, los lazos de parentesco, en particular en grados de afinidad, son armas de doble filo. Por una parte, los lazos de unión son base de apoyo mutuo y fuente de diferentes tipos de capital. Por la otra, estos lazos siempre están cargados de riesgos, preñados de amenazas de desunión y traición, un peligro constante para familias, grupos y comunidades.¹⁸ Además, es necesario levantar el mapa de estos lazos en las tensas relaciones de los agnados de la mujer con su linaje natal. De hecho, desde la perspectiva de una mujer, esta tensión y estos lazos se traducen en una persistente ambigüedad. Aquí encontramos el escenario listo para una representación matizada, típicamente masculinista, de los atributos de las *matas* de los gurús. Así, el mismo nombre de *mata* Partappurin invocaba su casa natal, ajena; su padre, siendo el *malguzar* de Partappur era como una figura rival de los gurús dentro de las configuraciones locales de realeza; y, por último, al no ser domesticada, la sexualidad de Partappurin estaba desbocada, más que capacitada para dominar a sus esposos, los gurús satnamis.

¹⁸ Véase Saurabh Dube, “Telling tales and trying truths: transgressions, entitlements, and legalities in village disputes, late colonial central India”, *Sapina. Bulletin of the Society for African Philosophy in North America*, 9, 3, 1996; y Saurabh Dube, “Colonial law and village disputes: two cases from Chhattisgarh”, en N. Jayaram y S. Saberwal (eds.), *Social Conflict*, Delhi, 1996.

Amardas suprimió sus instintos sexuales y contrarrestó el deseo de Partappurin mediante la abstinencia sexual y la meditación. Al mismo tiempo, fueron la lujuria y el deseo insatisfechos de Partappurin los que interrumpieron la meditación de Amardas y lo condujeron hacia la muerte en Chattua. Este pasado fue ordenado por la sexualidad de Partappurin. Balakdas, segundo hijo de Ghasidas, no podía ser destruido de esa manera por problemas de abstinencia sexual. Eterno héroe masculino, tenía control absoluto de sus tratos con Partappurin, con quien se casó tras la muerte de su primera esposa. La obediencia de Partappurin a Balakdas fue total. Entre los miembros de la familia del gurú, fue la primera en confeccionar cordones sagrados cuando Balakdas se dedicó a distribuir el *janeu* entre los satnamis. La *mata* se regocijó por la decisión de Balakdas de casarse con Radha, la joven que había seducido a Balakdas pero que después quedó bajo el mando del gurú. Y entonces Balakdas murió prematuramente.

Partappurin se transformó tras la muerte de Balakdas. Ahora la obediencia implícita fue remplazada por la afirmación de una sexualidad dominante, y la *mata* adquirió el aspecto de una *devi* por la intervención del deseo. El tiempo y el lugar prepararon el escenario para el encuentro entre *mata* Partappurin y Agardas. Habiendo realizado los últimos ritos para Balakdas, las *matas* presentaron sus respetos y adoraron al fallecido gurú. Era precisamente pasada la medianoche. Agardas se había ido a dormir en el lugar del banquete. *Mata* Partappurin atacó con presteza, en el primer momento oportuno, después que Agardas se convirtió en el nuevo ocupante de la *gaddi*. Partappurin le dijo a Agardas: “Hazme *keli* [el amor] o si no te dejaré hecho cenizas”. A lo que Agardas contestó: “Lo que sea que digas estoy dispuesto a hacerlo, pero no me mates”. A todas luces, el gurú había sido sorprendido descuidado y desprevenido. En cualquier caso, no podía hacer nada. Partappurin, ataviada de forma apropiada para la ocasión e impulsada por su deseo de Agardas, se había transformado en una figura de otro *lok* (mundo). El gurú reconoció que no había salida. La forma de Partappurin tenía ocho manos y estaba cargada de los aspectos de “muchas clases de personajes”. El relato destaca la total sumisión de Agardas para con *mata* Partappurin: suplicó ante ella con las manos dobladas, aceptó satisfacer su deseo de manera que le perdonara la vida, y no bien expresó la orden cuando él ya se había casado con ella, con lo que se convirtió en su *patrani* (reina).

Está claro que los actos legendarios de los primeros gurúes, plasmados en una escala grandiosa y de proporciones épicas, no continuaron entre los gurúes posteriores del Satnampanth. La transformación de la figura del gurú se realizó mediante la fuerza motriz de la sexualidad de mujeres que se incorporaron al linaje de Ghasidas por medio del matrimonio. La sexualidad daba a Partappurin una condición de agente y, de hecho, la dotaba del aspecto de una *devi*. En consecuencia Partappurin pronto ocupó una posición dominante dentro del Satnampanth. Las relaciones entre el gurú y la *mata* dentro del Satnampanth quedaron en un orden distinto y se transformaron. El cambio estaba en el fondo de una alteración en la construcción de la figura del gurú. Tras la muerte de Balakdas, la “historia heroica” del Satnampanth fue remplazada por una narración más fragmentaria que representaba las tensiones y divisiones entre los gurúes.

GENEALOGÍAS CONTENCIOSAS

Durante los últimos años de las décadas de los veinte y treinta del siglo XX los diferentes esfuerzos por transformar a los satnamis y volver a definir su identidad convirtieron el pasado de este grupo en un terreno en disputa. Hubo una explotación de la historia como un recurso negociable y refundible mediante relatos contendientes del pasado, los cuales trataban de articular el presente. Lo que entraba en juego aquí eran procesos de constitución de verdades, forja de tradiciones, creación de mitos e institucionalización de pasados en la construcción de historias distintivas de los satnamis. Para ilustrar estos procesos, me centro ahora en la elaboración de dos de estas historias, y pondré en tela de juicio los principios subyacentes de fabricación de una tercera narración de carácter rival.

A principios de los años veinte, ciertos satnamis influyentes se reunieron con un nacionalista brahmán de la localidad, profundamente influido por las actividades de la Arya Samaj, y uno de los dirigentes de la Asociación de Clases Oprimidas de las Provincias Centrales, para establecer una organización llamada la Satnami Mahasabha. Pronto la Mahasabha encontraría un aliado formidable en Baba Ramchandra, un ex dirigente del movimiento campesino Awadh Kisan Sabha en las áreas rurales de las Provincias Centrales; asimismo, reclutó el apoyo de Agardas, un gurú del Satnampanth. El objetivo de esta organización era “re-

formar” a los satnamis y participar en la política organizativa y constitucional dentro de la región y en las Provincias Centrales. Las actividades de la Satnami Mahasabha condujo a la participación de la comunidad satnami en la elaboración de una modernidad colonial contradictoria y abigarrada.¹⁹

En el contexto más amplio de las actividades de la Satnami Mahasabha, Baba Ramchandra dio a los satnamis el don de lo que él consideraba un pasado canónico. Esto era una parte del intento más amplio del brahmán de Maharashtra de regular y reformar a la comunidad. Fue al calor del juego de lenguajes de autoridad y de la elaboración de agendas generadas y de género que Baba Ramchandra, con el seudónimo de Santdas Sant, escribió la *Satnam Sagar*, la cual afirmaba ser una *itihās* (historia) del grupo.²⁰ El texto fue dedicado al “Mentor de la Verdadera Religión”, Saheb Agamdasji Maharaj, preceptor universal de los satnamis. Reproducía una fotografía de este gurú satnami. Agamdas aparece con su pecho desnudo excepto por un *janeu* (cordón sagrado) y un *kant-*hi** (collar de cuentas de madera), y usando un sencillo *dhōti* (prenda de vestir ceñida en la cintura) blanco. Aquí el gurú está sentado ante dos libros, que parecen ser textos sagrados hindúes, colocados al lado de una *patra* (vasija) que contiene *gangajal* (agua bendita del río Ganges) y otros implementos de la *puja* (adoración) hindú. En la representación de la autoridad de este gurú, las elaboradas comitivas y prerrogativas de la realeza fueron remplazadas por la insignia del *purohit* (brahmán). El siguiente paso fue dar forma al texto como el *Gita* de los satnamis. En dos estrofas del *Bhagavad Gita*, Krishna explica a Arjuna que adopta una encarnación cada vez que el pecado medra para proteger a los puros, destruir a los malos y restaurar el orden y la fe del mundo.²¹ La *Satnam Sagar*, al igual que el *Gita*, está construida como un diálogo entre el maestro y su discípulo.

El maestro aparece en el papel de un asceta vaishnava que ha dominado el deseo. El discípulo, buscador de la verdad, está insatisfecho por la gente egoísta y vacía que habita en el mundo y en general por la futi-

lidad de la vida. Halla a su maestro en un tranquilo bosque cerca del pueblo de Girod, que está en el corazón de la “casa de la verdadera felicidad, una bella tierra que lleva el nombre de Kosala del Sur”.²² Si la referencia a Girod como la morada del maestro fue una concesión a la veneración de este pueblo por parte de los satnamis por ser el lugar de nacimiento de Ghasidas, el diálogo entre el *gosain* (maestro asceta) y el *satkhoji* (buscador de la verdad) puso al revés el patrón de creencias de los satnamis. Baba Ramchandra repite las ideas y categorías de la filosofía “clásica” hindú. El relato comienza por una descripción de la naturaleza de dios y de la vida. La elaboración de dios como satnam —el cual carece de forma, es indiviso y homogéneo— se enraiza en creencias advaitas o de los *Vedas*. Toda la vida se basa en la naturaleza, la cual se compone de tres ingredientes: *sata* (bondad), *raja* (pasión) y *tama* (oscuridad). Tiene ocho divisiones: el principio de la esencia primordial (el ego), el sonido, el tacto, la refulgencia, el gusto, el olor, la mente y el florecimiento. Esta descripción bastante esotérica de la naturaleza se deriva de nociones vedas o puránicas y de la filosofía sankhya.²³ El texto también inicia a los satnamis en las nociones puránicas del tiempo. En un pasaje denso y largo, se les habla acerca de los años celestiales y de los años humanos, de diluvios parciales y extensos, destrucción y creación y del tiempo según Brahma.²⁴

¿Y qué habrían de hacer los satnamis al vivir a través del flujo y reflujo de la vida, salpicado de diluvios parciales y extensos? La respuesta estaba en seguir a los *Vedas*.²⁵ Con la mediación de la figura del maestro asceta, Baba Ramchandra daba voz a temas familiares. El camino de los *Vedas*, como enseñaba el texto a los satnamis, les mandaba no comer carne ni beber licor. Hombres y mujeres tenían que asumir y cumplir el voto de la no violencia. El cuerpo y los sentidos tenían que permanecer puros. La unión sexual entre un hombre y una mujer, esposo y esposa, tenía que orientarse a la procreación, y el control del *vyabhichar* (comportamiento sexual incorrecto) exigía de cada hombre que tratara a la esposa del prójimo como a su propia madre. Pedía a los satnamis

¹⁹ Para detalles de las actividades y trayectorias de la Satnami Mahasabha, véase Dube, “Lenguajes de autoridad” y *Untouchable Pasts*.

²⁰ Santdas Sant (Baba Ramchandra), (*Sankshipt* [abreviada]) *Satnam Sagar, Bhag I Itihās*, Raipur, 1929; Dube, *Untouchable Pasts*.

²¹ *Satnam Sagar*, pp. 1-2.

²² *Ibid.*, pp. 5-6.

²³ *Ibid.*, pp. 7-9. Agradezco a la profesora Sumati Mutatkar y a la profesora Leela Dube el haberme señalado los orígenes de estos conceptos.

²⁴ *Ibid.*, pp. 9-13.

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

que inculcaran modestia, calma, paciencia, gentileza y sencillez. Estas virtudes permitían a los hombres enfrentar las críticas, manejar la adversidad y permanecer ajenos a las preocupaciones mundanas. El conocimiento, las palabras y las acciones verdaderas conducían al que transitaba por el camino de la verdad a la morada de las almas liberadas. Ésta era la senda del *karma yoga*, el camino que indicaba cumplir los deberes de la propia condición sin esperar resultados.²⁶ Desde luego, no había nada nuevo en esta construcción del asceta-jefe de familia que se derivaba tanto del hinduismo brahmánico como de los acentos de las formaciones sectarias populares. Algunos de los temas de hecho hacían eco de las preocupaciones del Satnampanth. Al mismo tiempo, el texto destacaba que el orden normativo estaba codificado en los *Vedas*, los cuales eran “la esencia de todas las religiones y sectas, la voz pura de la verdadera religión”.²⁷ Para los satnamis, creer en la *satya dharma* (verdadera fe) y en satnam —ya construido en términos de los principios del vedismo— era apearse a los *Vedas*, los cuales eran portadores de la palabra de dios.

Así pues, ¿cómo fue que la *Satnam Sagar* logró manejar el problema de la baja condición ritual de los satnamis? El texto ofrecía una solución al manipular la noción según la cual la premisa de la casta no era el nacimiento, sino una conducta recta de vida. En *satya yuga* (época de la verdad) todos caminaban por el camino de la verdad y la honradez, y en consecuencia no había divisiones entre los seres humanos.²⁸ En *treta* y *dwapar*, las épocas subsecuentes, hordas de hombres egoístas habían impuesto diferencias entre los seres humanos. Rama y Krishna habían descendido a la tierra y habían restaurado el orden y la fe del mundo.²⁹ Con el advenimiento de *kali yuga*, la última época de la maldad, los hombres se habían vuelto violentos, lujuriosos e iracundos. Como resultado, las diferencias y divisiones volvieron a imponerse entre los seres humanos. La lucha contra estas costumbres malévolas y el impulso hacia establecer el camino de la verdad apuntalaban los esfuerzos de Buda, Shankaracharya y Ravidas.³⁰ El texto hacía énfasis en que las divisiones de casta eran

artificiales y que la esencia de la verdadera fe yacía en seguir un modo recto de vida.

¿Y en cuanto a los gurúes de los satnamis? La *Satnam Sagar* invocaba selectivamente los mitos del Satnampanth para situar a los gurúes dentro de la tradición de los santos hindúes. Ghasidas aparecía como el sucesor de Buda, Shankaracharya y Ravidas.³¹ Mientras el relato presentaba brevemente ciertos aspectos de la vida familiar del gurú, los milagros y encuentros de Ghasidas que tenían un papel prominente en los mitos satnamis quedaron fuera del escenario. Ghasidas había tenido que esperar hasta la vejez para ser confirmado en su condición de hombre santo. Sólo cuando *gosain* Ghasidas había cumplido sus obligaciones como jefe de familia, el *jagdish* (Señor del Mundo) se apareció ante él. Ghasidas, abrumado por la vivencia, se convirtió en un renunciante y empezó a meditar bajo un árbol en las afueras del pueblo de Girod.³² Al año, recibió la visita de un león que le pidió comida. Ghasidas le ofreció su cuerpo. El león reveló que era una encarnación de dios y le pidió a Ghasidas que detuviera la muerte y la violencia en el mundo.³³ El mito satnami sufrió una transformación fundamental. El león había adquirido los atributos de Narahari o Narsingh, la cuarta encarnación del dios Vishnú, y la resistencia ofrecida por Ghasidas a Satnampurush fue remplazada por una sumisión voluntaria y obediencia completa al Señor del Mundo. Ghasidas siguió las instrucciones de su maestro y reveló el verdadero camino de abstinencia y no violencia a los satnamis.³⁴ Los mitos satnamis también se refundieron en la construcción de la figura de Balakdas, donde los atributos reales del gurú fueron sustituidos por el aspecto de mendicante.³⁵ Los votos de Balakdas, a su vez, fueron cumplidos por Agaradas, Agarmandas y Agamdas.³⁶ La *Satnam Sagar* incorporó a Ghasidas y a Balakdas a una tradición mítica compuesta de una amalgama mixta de creencias brahmánicas y de casta alta. Los gurúes satnamis se presentaron como salvadores de la fe hindú.

¿Cómo leyeron y entendieron los satnamis la *Satnam Sagar* de Baba Ramchandra? Poca es la evidencia que tenemos. La complejidad del len-

²⁶ *Ibid.*, pp. 14-16.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 18-23.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

³² *Ibid.*, pp. 24-25.

³³ *Ibid.*, pp. 25-26.

³⁴ *Ibid.*, pp. 26.

³⁵ *Ibid.*, p. 26-27.

³⁶ *Ibid.*, p. 27-29.

guaje y las ideas extrañas habrían distanciado la narración del universo religioso de los satnamis. En cualquier caso, el grupo realizó una refracción de la voz intervencionista de su benefactor de casta alta al apropiarse selectivamente de ciertas prácticas hindúes. Los satnamis recuerdan que a partir de fines de los años veinte, los textos religiosos hindúes llegaron a formar parte de los modos de culto dentro de la comunidad. “Ya con la Satnami Mahasabha, toda India y Chhattisgarh, nuestro pueblo, empezaron a leer el *Ramayana*, el *Gita* y el *Satyanarayan ki Katha*”.³⁷ No sabemos si hubo un paso correspondiente para hacerse de los servicios del *purohit* brahmán. Los relatos orales de los satnamis interpretan la ausencia del *purohit* como el persistente rechazo por parte de los satnamis de estos funcionarios religiosos. “Éramos autosuficientes. No, no había lugar para el cobarde mentiroso del *pandit* brahmán”.³⁸ Los satnamis que tenían algún grado de alfabetización se pusieron a narrar el *Satyanarayan ki Katha*, leer el *Gita* y recitar estrofas de los *Ramacharitanas*. La repetición de estos textos se situaba cada vez más al lado de los *kathas* (relatos) de los gurús durante los rituales del ciclo vital entre los satnamis.³⁹ La apropiación por parte de los satnamis de los textos sagrados del hinduismo se podía extender a su desafío a los brahmanes. Cierta hombre de 50 años se deleitaba con la ironía: “Nuestro *samaj* se aprendió el *Purana* y los *shastras*. Cuando unos brahmanes vinieron de Benares los *pandits* satnamis los derrotaron en el *shastraarth* [debate sobre el significado e interpretación de los *shastras*].”⁴⁰ La refundición operada por la Satnami Mahasabha de su relación con las principales tradiciones hindúes, promovidas intensamente por la *Satnam Sagar*, se acompañó así de un desafío lanzado por los miembros de la comunidad satnami a la autoridad de los brahmanes.

No obstante, esta carta fundacional que Baba Ramchandra escribió para los satnamis logró integrarse a la genealogía del grupo que trazó la Shri Path Pradarshak Sabha, una iniciativa organizativa de los satnamis de los años treinta, que rivalizaba con la Satnami Mahasabha. El pasado

en verdad ocupaba un lugar preponderante en la constitución de los esfuerzos de la Shri Path Pradarshak Sabha, la cual al principio coqueteaba con los principios del cristianismo y más tarde se dedicó a la tarea de despojar a los satnamis del estigma de ser *harijans* (intocables). Al principio, M.D. Singh, ex catequista de la Misión Evangélica Americana (nuevo nombre de la Sociedad Misionera Evangélica Alemana) en la India central, citaba varios sucesos históricos recientes, tomaba historias de los mitos satnamis y trababa una relación con los ardidés de la oralidad para autenticar su discurso y presentarse a sí mismo como el portador de la palabra de satnam, nociones del pasado que he tratado en detalle en otro lugar.⁴¹ Aquí me adelanto un paso y su momento inmediato siguiente, cuando los esfuerzos de la Sabha para hacer que el gobierno clasificara a los satnamis como hindúes, más que *harijans*, la orilló a construir una genealogía del grupo. La presentación de Ghasidas en el papel del sucesor de Buda y Ravidas, una discusión acerca de la costumbre de comer carne de res en India y una invocación de la retórica de los movimientos no brahmanes, se hicieron presentes en este drama. Pero el lugar central fue para un giro radical que la Sabha dio a las leyes de Manu en su construcción de los orígenes y del pasado de los satnamis. Esta historia socavó los esquemas de clasificación de casta, que se apoyaban en los principios de hipergamia e hipogamia, y refundió el simbolismo de la “simiente” y el “campo”, el cual mantiene las fronteras de la casta en las regiones del sur de Asia donde predomina el carácter patrilineal hindú.

El impulso de la Shri Path Pradarshak Sabha orientado a hacer que los satnamis, en lugar de ser puestos en la categoría de *harijans*, fueran clasificados junto a los hindúes de castas más altas, se apoyaba en su reivindicación de los orígenes del grupo. La iniciativa se dirigía a la comunidad en estos términos:

Hoy queremos decirles cuál es el lugar que ocupan en los textos sagrados, y la categoría a la que pertenecen. Como está escrito, *Karavara Nishadatu Charmakarab prasyute* (véase el *Manusmriti* X-36) o el Chamar Karavar nació de una mujer vedhi procreado por Nishad. Ahora bien, Nishad es hijo de un brahmán (Manu, X-8) y una vedhi es el producto de un padre vaishya y de una madre brahmana (Manu, X-11-17). Así que piensen [en] quiénes son. De una manera tanto la simiente como el campo son buenos, por

³⁷ Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990.

³⁸ Testimonio oral de Pyarelal, Koni, 11 de abril de 1990.

³⁹ Testimonio oral de Mahant Sawaldas Mahilang, Girod, 3 de marzo de 1990; Vijay Guru, Bhopal, junio de 1987, y Girod, 2 de marzo de 1990. Varios satnamis también hicieron esta observación cuando hablé con ellos de cuestiones de *chauka* y de los textos sagrados hindúes dentro del Satnampanth.

⁴⁰ Testimonio oral de Santokhi, Koni, 12 de abril de 1990.

⁴¹ Dube, *Untouchable Past*.

qué entonces el nombre del fruto resultante es diferente al de la simiente. Acaso es apropiada la regla de la diferencia. Surge de la [verdadera] ley que el fruto no debe ser diferente de la simiente, pero esto no es lo que rige en la realidad.⁴²

Esta reivindicación de los orígenes de casta alta de este grupo, también reiterada por la Sabha en su llamado al gobierno de las Provincias Centrales, sacaba partido de las leyes de Manu para ponerlas a su favor.⁴³

La verdadera cita probatoria de este relato tomada del *Manu Samhita* no se apartaba del texto original.⁴⁴ Karavara, el trabajador del cuero, en verdad había nacido de la unión de un varón nishada y de una mujer vaideha: nishada era el producto de una unión *anuloma* (hipergámica) de un padre brahmán y de una madre sudra, y vaidehaka era progenie de un matrimonio *pratiloma* (hipogámico) de un hombre vaísya y de una mujer brahmana. Pero el código compilado por Manu escondía algo más. Tambiah ha afirmado que “las permutaciones y derivaciones de nuevas castas mediante uniones mixtas [de varnas (castas)] y la asignación de posiciones sociales a las mismas sobre la base de los principios de *anuloma* y *pratiloma* [...] ejemplifican un modo de derivación formal de un complejo sistema de clasificación”.⁴⁵ En esta matriz, el matrimonio *anuloma* de un brahmán con una mujer cuya casta estaba tres grados por debajo de la suya, resultó en el nacimiento de Nishada, en el que el hijo quedó “distintivamente degradado” y censurado. Aquí la unión de los padres, aunque en la dirección correcta, era explícitamente una violación de la ley ya que cruzaba la barrera del brahmán nacido dos veces y la sudra que sólo había nacido una vez: el vástago, por ello, “se dice que tiene los de-

beres de los sudras”, a saber, pescar. Vaidehaka, a su vez, era la progenie de una unión *pratiloma*, la cual, al ir “a contrapelo” caía en “el orden inverso de las castas”, y por esta razón se censuraba severamente y condenaba moralmente. Manu ponía a los vaidehaka, guardianes del harén, en la tercera categoría contando desde arriba en el orden jerárquico que caracterizaba su lista de seis *pratilomas*, donde los hijos de estas uniones eran declarados excluidos de la comunidad de los arios: el “carácter distintivo de estas progenies *pratiloma* es que son destinados a un número infinito de ocupaciones bajas practicadas en general hoy día por ciertas castas impuras, la mayor parte de las cuales pertenece a la categoría llamada harijans”. Ahora bien, según las leyes de Manu, la condición de Karavara como resultado de la unión entre el producto de una *anuloma* condenada (nishada) y el de una *pratiloma* despreciada (vaidehaka) reproducía e incrementaba la degradación inicial constituida por estos matrimonios.⁴⁶ Y todo el esquema se mantenía unido mediante la concepción de la “simiente” y la “tierra” —las cuales eran proporcionadas, respectivamente, por el hombre y la mujer— en la elaboración simbólica de la reproducción social y biológica. Los límites a la aceptabilidad de “la buena simiente” que se deposita en “mala tierra” estaban establecidos por el grado de diferencia en su calidad, y “mala simiente” que impregnaba “buena tierra” era un escándalo moral.⁴⁷

La Shri Path Pradarshak Sabha introdujo un giro radical e innovador a este relato más amplio. La Sabha afirmaba que los satnamis poseían una condición ritual alta porque eran descendientes de cepa brahmana. El charmakara original, Karavara, había nacido de una unión en la que su padre y madre, la “simiente” y la “tierra”, eran ambas puras. Esta invocación de la pureza esencial de la simiente y el campo en el momento del origen del grupo cuestionaba su condición asignada de intocables bajos. La nueva historia hacía caso omiso de las reglas que controlaban la creación de jerarquías de casta originadas por uniones mixtas de varnas y también refundía los principios que sostenían el simbolismo de la “simiente” y la “tierra” que se involucraban en el mantenimiento de las

⁴² Shri Path Pradarshak Sabha, “*Satnamiyon se do do baaten*” [Breves palabras a los satnamis], hoja suelta impresa, s.f., Archivo sobre los satnamis, Documentos de M.P. Davis, Archivos y Biblioteca Eden, Webster Groves, Missouri.

⁴³ Carta de M.D. Singh, secretario, Shri Path Pradarshak Sabha, Tumgaon al secretario de la Asamblea Legislativa, CP, 12 de diciembre de 1936, Gobierno de las Provincias Centrales, Departamento de Administración General, núm. 24-52, 1938, Madhya Pradesh Secretariat Record Room, Bhopal.

⁴⁴ Parece que cierto Pandit Ramcharan proporcionó a la Sabha las referencias a las leyes de Manu. Agradezco al profesor Arindam Chakravarty su traducción del sánscrito de los pasajes relevantes del *Manu Samhita*. No los citaré en este texto.

⁴⁵ S.J. Tambiah, “From varna to caste through mixed unions”, en Jack Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, 1974, p. 199.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 199-206.

⁴⁷ Véase aquí a Leela Dube, “Seed and earth: the symbolism of biological reproduction and sexual relations of production”, en Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Delhi, 1986.

fronteras de casta y la creación de nuevos *jatis*. En cambio, las leyes de Manu se enfrentaban a una nueva legalidad en la cual el fruto no podía ser diferente de la simiente. En este esquema, la pureza de los miembros de la pareja original que procreaba una casta se volvía inherente y decisiva para establecer la condición en el presente. Dicho esquema relegaba hacia los márgenes a las reglas de la hipergamia e hipogamia y las volvía inútiles. Está claro que el pasado moldeado por la Shri Path Pradarshak Sabha destruía el esquema de clasificación de las castas, el cual estaba animado por los principios de *anuloma* y *pratiloma*, y meticulosamente codificado en el *Manu Samhita*. También investía el simbolismo de “la simiente y la tierra”, el cual está estrechamente ligado a la reproducción del orden de castas patrilineal de los hindúes del sur de Asia, de nuevos significados. La clasificación de los satnamis como harijans era patentemente errónea e injusta.

El gobierno de las Provincias Centrales no se dejó convencer por esta elocuencia lógica. La iniciativa fracasó de manera irrevocable a fines de los años treinta.⁴⁸ Más de cincuenta años después, durante mi trabajo de campo, un satnami conocido mío que vagamente recordaba los lazos de su abuelo materno con la Shri Path Pradarshak Sabha había reiterado insistentemente que los brahmanes eran descendientes de una prostituta. ¿Acaso esto era una radical refundición oral de aquel viejo texto escrito que invocaba a Nishada y Vaidehaka? ¿Una refundición oral en la que Nishada quedaba fuera de la escena, la mujer vaideha (como miembro de una casta que era guardiana del harén) se convertía en una prostituta, y los satnamis eran remplazados por brahmanes en el papel de sus descendientes? ¿Estamos, aunque sea vagamente, ante una de las muchas consecuencias involuntarias de la historia construida por la Sabha, en este caso escenificada en 1990? En los años treinta había otro pasado que aguardaba a los satnamis.

La última incursión en los terrenos del pasado de los satnamis se liga estrechamente al plan maestro milenarista de creación de movimientos de masas de los misioneros. El trabajo inicial de los misioneros inaugurado por la Sociedad Misionera Evangélica Alemana en Chhattisgarh se centró en los satnamis. A medida que creció la empresa misionera —con un aumento en la cantidad de organizaciones misioneras y una expansión de los esfuerzos de los evangélicos—, hubo una actividad co-

rrespondiente para trabajar con otros grupos sociales. Los satnamis habían destruido y frustrado con persistencia las esperanzas de los misioneros: pero siguieron siendo un tentador prospecto para proyectos de conversión en masa.⁴⁹ En 1935 cierto misionero proporcionó a los satnamis el texto *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*. La escritura de esta historia estaba estrechamente unida al esfuerzo evangélico de M.M. Paul, misionero indio, por iniciar un “movimiento de masas” entre los satnamis.⁵⁰ Este tratado forjaba una compleja relación entre el habla y la escritura, entre la escritura de los misioneros y las tradiciones orales de los satnamis que se habían convertido al cristianismo. Los mitos acerca de los gurúes se refundieron para desplegar y escenificar la verdad de Cristo, pero sólo mediante una reivindicación de los ardidés de la oralidad dentro de formas autoritarias de escritura.⁵¹

El intento del texto de M.M. Paul por asegurar una metamorfosis del relato del pasado de los satnamis en una “verdad” cristiana que se tradujera en miles de satnamis que confesaran la fe de Cristo no se logró. Los satnamis no vieron su imagen reflejada en el espejo que les mostraba el texto de M.M. Paul. Al mismo tiempo, la relación forjada por el texto del misionero entre la palabra hablada y la escrita pudo servir para dar forma a la autoconciencia de los conversos satnamis. En enero de 1989, asistí a un *chauka* (ritual) satnami en una aldea llamada Nabadakhapri. Khilawan, la persona que me había invitado, me señaló dos casas justo en las afueras de la aldea y dijo que malas personas vivían allí. Agregó que fueron parientes algún tiempo, pero ahora habían abandonado la casta. La mañana siguiente fui ahí y conocí al jefe de familia de una de las casas. Bhukwa era un satnami converso que trabajaba como jorna-

⁴⁹ Véase un examen detallado de los esfuerzos, encuentros y experiencias de los evangélicos en la India central durante el periodo colonial en Saurabh Dube, “Paternalism and freedom: the evangelical encounter in colonial Chhattisgarh, central India”, *Modern Asian Studies*, 29, 1995; Saurabh Dube, “Travelling light: missionary musings, colonial cultures, and anthropological anxieties”, en John Hutnyk y Raminder Kaur (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres y Nueva Jersey, 1999; y Saurabh Dube, *Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity*, libro de próxima publicación.

⁵⁰ M.M. Paul, *Satyanami Panth aur Shri Gosain Ghasidas Girodvasi*, Raipur, 1936.

⁵¹ La complejidad y matices de este relato misionero significan que, más que un resumen adicional, es recomendable para el lector que consulte su detenido examen en Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 193-204.

⁴⁸ Véanse detalles sobre esto en Dube, *Untouchable Pasts*.

lero. Me dijo que los otros satnamis no conocían la verdadera historia de Ghasidas. Sentí curiosidad. Bhukwa era un buen contador de cuentos. Su relato se apegaba bastante a la narración de M.M. Paul. Cuando le pregunté donde había escuchado este relato Bhukwa se mostró molesto. “Ésta es la pura verdad”, dijo, y como prueba definitiva añadió que se trataba de *likhit itibas*, historia escrita. Resultó que su tío, un carpintero, sabía leer y solía leer en voz alta de un libro que contaba el verdadero relato de Ghasidas. Bhukwa no pudo mostrarme el libro porque sus primos se habían mudado de aldea. “Si no”, dijo moviendo la cabeza de un lado a otro, “hubieras podido leer la historia real. No habría sido necesario que hablara, no habrías necesitado escribir”.

FINES DE LA HISTORIA

Aunque la declaración de Bhukwa aparentemente cancela la historia, también subraya que la interacción entre el significado y el poder en la construcción de los pasados de los satnamis es en buena medida parte del aquí y ahora. Hoy día, en medio de intervenciones dominantes, basadas en el poder del Estado indio poscolonial que influye en la construcción de la historia y en la constitución de lo sagrado entre los satnamis, miembros de esta comunidad siguen dando forma a nuevos significados de sus pasados y posteridades, temas que ya he examinado en detalle en otro lugar.⁵² Aquí me limitaré a delinear las implicaciones analíticas de los diferentes cabos que he atado en este texto mediante una breve conclusión.

Mi énfasis en comprender el mito como una forma de conciencia histórica, el pasado como un recurso negociable y refundible y como un terreno en disputa, y las variaciones en las concepciones culturales del pasado de una comunidad ha involucrado una crítica implícita de las construcciones trilladas y dominantes de la historia. Esta crítica, necesariamente, se elabora desde el interior de esta disciplina. La historia durante mucho tiempo ha sido preeminentemente un signo de lo moderno. Las diferentes tradiciones de la teoría social, la historia y la etnografía clásicas en general han sido cómplices (de diferentes maneras y en grados varios) al tratar de separar a las sociedades simples y religiosas, arraigadas

en el ritual y el mito, de los complejos y seculares órdenes occidentales con la razón y la historia. El legado persiste incluso cuando se ha dado un creciente reconocimiento no sólo de la elaboración continua de las tradiciones y del carácter profundamente ideológico de la modernidad, sino también la existencia de muchas modernidades históricamente específicas. En este contexto, el cuestionamiento de una noción singular de la historia adquiere su importancia. El llamado aquí no es a una crítica de la modernidad que sólo busque revelar sus falacias: la cautivadora imagen de un jardín encantado y sagrado del cual los seres humanos han sido expulsados, el inmenso costo del progreso racional y el “desencanto del mundo”. Aspira a algo más. En una de las últimas películas del realizador ruso Andrei Tarkovski, *El sacrificio*, una persona contempla de una manera más o menos soñadora un viejo mapa y, posiblemente con un dejo de nostalgia, se refiere a cómo el mundo se veía tan diferente “entonces”: pero todo lo que aparece en la composición de esta toma sugiere la futilidad de mirar el pasado y regresar a él, la imposibilidad de rehuir las historias humanas y las garras del aquí y ahora mediante el simple truco de volver nuestras espaldas a todo lo que ha participado en la construcción del presente. Acorde con este testimonio cinematográfico, mi relato ha tratado de desafiar los dualismos superficiales y reconocer la abigarrada naturaleza de la vida social, donde los mundos de los satnamis eran complejas fusiones de las categorías convencionalmente opuestas de la modernidad y lo mágico, la historia y el mito, la racionalidad y el ritual. Cuestionar así una noción singular de la historia es también simultáneamente argumentar en contra de las abotagadas y omnímodas tipologías cuyas oposiciones y teleologías se reproducen a sí mismas al oscurecer muchos caminos imaginativos de la práctica humana. Una celebración irreflexiva e idealización lírica de un pueblo o una comunidad —que no logre reconocer las contradicciones y el lado oculto de los mundos culturales y que, por ello, en realidad se burla de sus temas— apenas cabe aquí. De forma muy modesta, este ensayo ha tratado de captar algunas de estas energías enredadas y las economías de su escenificación.

⁵² Saurabh Dube, “Entangled endeavours: ethnographic histories and untouchable pasts”, *Comparative Studies of South Asia, Middle East, and Africa*, 18, 1, 1998.

