

CASTA Y PODER

SAURABH DUBE

El Colegio de México

Con frecuencia, entre los antropólogos los temas de casta se analizan como atributos de la ideología.¹ Más recientemente, las antropologías históricas y las historias etnográficas han ampliado y reelaborado en forma crítica tales enfoques, destacando aspectos del poder en relación con la casta. Al mismo tiempo, durante varias décadas los historiadores y los sociólogos han examinado la casta en función de su inserción en la economía política, de manera especial en los ámbitos agrarios. No es sorprendente, por tanto, que el debate sobre la casta se presente en forma simplificada como sustentado en la oposición entre las proposiciones “materialistas” y los análisis “ideológicos”.² Ahora bien, tales dualidades resultan muy reveladoras de las culturas académicas que apoyan; en vez de tajantemente rechazarlas, debemos aceptarlas paciente y prudentemente. No obstante, al utilizar tales oposiciones reconocemos la presunción y el artificio de estas concepciones académicas. Con tales consideraciones, en este ensayo, al centrarnos en los márgenes históricos —en el pasado de una comunidad específica, los satnamis

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 3 de agosto de 2004 y aceptado para su publicación el 31 de enero de 2005.

¹ En el ensayo se utilizan las siguientes abreviaciones: AD, Agriculture Department; BRP, Baba Ramchandra Papers; CI, Commerce and Industry; CPG, Central Provinces Government; CPPBECR, *Central Provinces Provincial Banking Enquiry Committee Report*; DSCR, District and Sessions Court Record Room, Raipur; GAD, General Administration Department; LRS, *Report on Land Revenue Settlement*; MPSRR, Madhya Pradesh Secretariat Record Room; Bhopal; NMML, Nehru Memorial Museum and Library; SSD, Survey and Settlement Department; SW, Speeches and Writings. Está basado en una investigación más amplia sobre cuestiones de casta en la India central, especialmente en Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1998.

² Estas tendencias académicas se tratarán más ampliamente en la siguiente sección.

de la India central— se desentrañarán cuestiones relativas a la casta y al poder.³

Debate sobre la casta

Comencemos por considerar las cuestiones de casta como parte de una interrelación más amplia entre la religión y el poder en la sociedad hindú de Asia del sur.⁴ Como es bien sabido, Louis Dumont sostuvo que la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación es el principio organizativo de las castas en el sistema social hindú, principio que lo abarca todo y que representa la estructura lógica básica.⁵ No obstante, en años recientes ha habido duras críticas —especialmente de Nicholas Dirks, Gloria Raheja y Declan Quigley— a la preocupación exclusi-

³ Es necesario presentar una breve introducción de los satnamis. Hacia 1820 un mozo de labranza llamado Ghasidas fue el iniciador de una nueva secta, especialmente entre los chamars (literalmente, talabarteros) de Chhattisgarh, amplia región lingüística y cultural de la India central. Ghasidas nació en el seno de una familia chamar de mozos de labranza a fines del siglo XVIII. Los chamars constituían un poco menos de la sexta parte de la población de Chhattisgarh. Los miembros de este grupo de intocables trabajaban su propia tierra o eran aparceros y peones en las fincas. La asociación ritual de la comunidad con el cuero y la carroña dio como resultado que colectivamente se consideraran portadores del estigma de la contaminación de la muerte de la vaca sagrada. La estrecha relación entre las jerarquías divinas, sociales y rituales colocó a los chamars en los márgenes del sistema de castas y los excluyó de los templos hindúes. Se cree que Ghasidas arrojó los ídolos de los dioses del panteón hindú a un montón de basura. El rechazo a la autoridad de estas deidades y del sacerdote brahmán estuvo acompañado del llamado a creer en un dios amorfo *Satnam* (el nombre verdadero). La nueva secta se denominó satnampanth (secta de *Satnam*), y sus miembros, satnamis. No debía haber distinciones de casta entre los chamars y algunos centenares de miembros de otras castas que constituían la satnampanth. Los satnamis debían abstenerse de la carne, del licor, del tabaco, de ciertas hortalizas y de las legumbres rojas. Para mediados del siglo XIX, los satnamis habían creado una jerarquía organizativa y habían desarrollado mitos, rituales y prácticas asociados principalmente con los gurúes, los cuales desafiaban el poder ritual, la dominación de las castas superiores y la autoridad colonial en la región. Combinando las características de una casta y de una secta, la comunidad sigue teniendo presencia significativa en Chhattisgarh, región que actualmente constituye un estado de la India.

⁴ El hacer esta consideración no significa que se ignore que los acuerdos de casta han sido formativos del islam y del cristianismo en Asia del sur. Véase por ejemplo, Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, caps. 1 y 2.

⁵ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

va de Dumont por el sistema normativo presidido por el brahmán y definido por la pureza y la contaminación. La reciente insistencia en “las bases complejas y conjeturales de las relaciones jerárquicas” y en las “diversas relaciones que cambian contextualmente entre las castas, observables en la vida social cotidiana de la aldea”, se centra en el carácter ideológico, religioso y cultural de la dignidad real y de la casta dominante.⁶

En realidad, el debate destaca el tema del poder en el sistema de castas. La influyente obra de Dumont circunscribe el poder dentro de la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación, convirtiéndolo en epifenoménico. Al considerar lo señalado respecto a las dualidades analíticas, no debe sorprendernos que los críticos “materialistas” de Dumont —que no deben confundirse con Dirks, Raheja y Quigley— hayan tendido a reproducir la separación tajante y la oposición estricta de este autor entre la ideología y el poder. Por un lado, Dumont (así como sus seguidores) circunscribe en forma general el *artha* (el poder económico y político) dentro del *dharma* (la ideología y el estatus); en este sentido, la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación determina los polos opuestos de la clasificación de las castas, otorgando al “poder” solamente un papel menor en lo referente a la afectación de este sistema. Por otro lado, los críticos materialistas de Dumont han tendido a hacer hincapié en que la casta es fundamentalmente un asunto de poder económico y político, y en que la ideología (la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación) constituye simplemente la glosa de las desigualdades básicas y de las divisiones sociales. Así, ambas partes ignoran la forma en que se estructura el poder en los esquemas culturales de la jerarquía ritual de la pureza y de la contaminación.⁷

⁶ Véase Nicholas B. Dirks, “The Original Caste: Power, History and Hierarchy in South Asia”, *Contributions to Indian Sociology*, (n. s.) vol. 23, núm. 1, 1989, p. 61; Gloria Goodwin Raheja, “Centrality, Mutuality and Hierarchy: Shifting Aspects of Inter-caste Relationships in North India”, *Contributions to Indian Sociology*, (n. s.) vol. 23, núm. 1, 1989, p. 8; Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Gloria Goodwin Raheja, *The Poison in the Gift: Ritual Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁷ Una investigación bibliográfica de los principales aspectos de esta oposición

¿Y qué se puede decir de la obra de Nicholas Dirks, de Gloria Raheja y de Declan Quigley a la que se aludió anteriormente? Estos escritos abren en forma significativa la posibilidad de analizar el engranaje de la estructura de castas, de las formas rituales y de los atributos culturales de dominio. En vez de considerar la ideología como una simple pantalla que oscurece el poder en el sistema de castas, prestan atención a los principios ideológicos, culturales y rituales que conforman la autoridad y el dominio. En este caso observamos que hay indicios de cierto alejamiento de la mera oposición entre la ideología y el poder —o entre los atributos culturales y las dimensiones materiales de la casta—; oposición que ha guiado los debates anteriores de la antropología, la sociología y la historia del subcontinente. No obstante, dichos escritos también tienden a situar el poder casi exclusivamente en los esquemas de la dignidad real y de la casta dominante, esquemas constituidos ritual y culturalmente. Al fin y al cabo, dichas posiciones tienden a reflejar, como representaciones opuestas, el énfasis exclusivo de Dumont en las preocupaciones jerárquicas de pureza y contaminación; énfasis que separa el poder de la religión. Tal reflejo se aprecia claramente, por ejemplo, en el intento de Gloria Raheja de elaborar un “modelo bipolar” a fin de explicar tanto la importancia del ritual de una casta agraria dominante como el principio de pureza-impureza en toda la India. La autora sostiene que las áreas con una casta agraria dominante se caracterizan por la importancia ritual del grupo, mientras que en los contextos donde los brahmanes son los terratenientes dominantes, la jerarquía ritual de pureza y contaminación ritual es la que predomina. Claramente, las dos categorizaciones —la importancia ritual del rey-casta dominante y las preocupaciones jerárquicas sobre la pureza-contaminación— permanecen no sólo contextualmente separadas, sino que en general también siguen siendo principios opuestos.⁸

Una vez advertidas las limitaciones y las potencialidades de los diversos enfoques mencionados, permítaseme explicar

aparece en I. B. Krause, “Caste and Labor Relations in North West Nepal”, *Ethnos*, núm. 53, 1988, pp. 5-36.

⁸ G. Raheja, “Centrality, Mutuality and Hierarchy...”, *op. cit.*, pp. 97-99.

los términos del análisis de este ensayo. Al menos cabe destacar tres aspectos. En primer lugar, no pretendo superar la tajante oposición entre lo cultural y lo material, sino reflexionar en la dualidad igualmente obstaculizante entre la ideología y el poder. Esto significa que no considero lo cultural y lo material, la ideología y el poder, como elementos independientes, sino como expresiones asociadas de los procesos sociales. Dichas expresiones se evidencian mutuamente, y en forma conjunta, generan significados y prácticas, lo cual es evidente en el caso de la casta.⁹

En segundo lugar, de lo anterior se deduce que mi propósito no es contraponer los argumentos de Dumont con los de Dirks, de Raheja y de Quigley como puntos de vista extremos a fin de sostener una vía intermedia entre estos dos polos; antes bien, considero estas posturas esencialmente deficientes: la de Dumont porque solamente reserva un lugar secundario al poder de la jerarquía de la casta, y las de Dirks, Raheja y Quigley porque sitúan el poder básicamente en la dignidad real ritual. No obstante, al criticar estas diversas proposiciones no las descarto: después de todo es posible aprender de ellas contraponiéndolas críticamente a sus conceptos constitutivos. De las aseveraciones de Dumont, descarto la importancia que este autor presta a los principios jerárquicos de pureza y contaminación, pero sólo en tanto los destaca como la esencia del poder en este terreno; de los análisis de Dirks, de Raheja y de Quigley acepto la importancia de analizar la interrelación entre el ritual, la ideología y la autoridad, pero sólo en tanto tal interrelación trasciende las formaciones de la dignidad real ritual para abarcar los procesos de pureza-contaminación.

Admito que la naturaleza de mis argumentos pueden causar confusión a los lectores que no estén dispuestos a abandonar sus formas heredadas de entender la ideología, el poder y la casta. Esto no debería sorprendernos. Téngase presente que yo no abordé el poder simplemente como una fuerza material que no se ve afectada por las convenciones conceptuales de los mundos sociales. Tampoco entiendo la ideología solamente

⁹ Para explicaciones más amplias de estos aspectos, véase por ejemplo, S. Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

como esquemas ideológicos separados de las prácticas oscuras de los ámbitos cotidianos. Estas premisas son esenciales para las articulaciones que llevo a cabo sobre la naturaleza de la casta. Y a los críticos que consideren que esto es realmente un ensayo sobre el poder, y no sobre la ideología en el sistema de castas, yo sugeriría que repensaran el concepto-entidades de la ideología, del poder y de la casta.

En este ensayo sostengo que una historia de los satnamis elaborada desde un enfoque etnográfico implica la perspectiva crítica sobre la naturaleza del poder en una sociedad de castas de Asia del sur: específicamente, el bajo estatus ritual del grupo y su exclusión de la red de relaciones definidas por las castas de servicio —entre ellos, los barberos, los lavaderos y los pastores— en la vida de la aldea acentúa el hecho de que la jerarquía ritual de pureza y contaminación, y los principios de una dignidad real ritualmente esencial y de una casta dominante no eran principios separados y opuestos. Antes bien, los dos constituían esquemas culturales entrelazados, plenos de significados y cimentados en las relaciones de poder dentro del sistema de castas. Estos esquemas del poder ritual actuaban a la par y se reforzaban mutuamente en la definición de la subordinación de los satnamis y de otras comunidades de intocables. El gobierno colonial no sólo contribuyó a aumentar estos modelos de autoridad, sino también a conformarlos, procesos que también se dieron, con ciertas diferencias y en etapas ligeramente diversas, en otras partes de la India.

A lo largo de los siglos XIX y XX, las expresiones y las prácticas del ejercicio de poder del sistema colonial fueron esenciales para la estructuración de las formas de dominio y de poder en la sociedad de castas de Asia del sur. No hablo simplemente de la articulación de los movimientos e identidades de las castas, a menudo bajo el dominio de las políticas institucionalizadas y definidas por la administración colonial, la cual ha recibido gran parte de la atención académica;¹⁰ más bien me refiero a

¹⁰ El problema con gran parte de estos trabajos es que frecuentemente dan por sentada la naturaleza más general de la casta y del poder. Así, en estos estudios se analizan los movimientos y las identidades de casta basándose en una visión de la casta ya preconcebida. De este modo, en el presente trabajo no sólo se le otorga gran importancia a las representaciones retóricas de los movimientos de casta —especialmente de

los procesos más complejos y difusos que involucraban esquemas inéditos de jerarquías de poder, así como a las nuevas interpretaciones de los rituales de dominación que se basaban en aspectos del ejercicio del poder colonial, en la constitución de las castas en las aldeas y en los ámbitos locales.

Ahora bien, se ha tendido a ignorar tales temas, especialmente por los principales protagonistas del debate sobre la naturaleza del poder en el sistema de castas. Esto se debe a que se sigue haciendo hincapié en la elaboración de una teoría sintética o sinóptica de la casta a fin de revelar la lógica *interna* del sistema social hindú. Así, entre los diferentes planteamientos mencionados, sólo Nicholas Dirks aborda directamente la cuestión de los nexos entre la casta y el colonialismo. Este autor sostiene que bajo el gobierno colonial la inserción de la casta en la dignidad real perdió sus amarras esenciales en el poder, lo que había sido una característica de la India precolonial. Lo que quedó en su lugar fue solamente la pompa del ritual real exenta de poder, una “corona hueca”.¹¹ Como consecuencia de esto, la magistral etnohistoria de Dirks sobre un “pequeño reino” da poca importancia a la transformación que llevó a cabo la administración colonial en los ámbitos cotidianos. En realidad, su argumento se encauza hacia una dirección algo diferente a mi enfoque en los símbolos, las metáforas y las prácticas de la administración colonial como una manera de constituir y reforzar las formas de poder en el sistema de castas. Como veremos, las narraciones orales de los satnamis sobre la vida en la aldea durante el periodo colonial se refieren a la constitución de la autoridad en la sociedad de castas a través de la metáfora de la *gaonthia zamana* (la era de los señores). En este caso están en juego los ejes del dominio: en primer lugar, la jerarquía ritual de

su liderazgo— ante la autoridad institucional, sino que también se aborda la tarea más difícil, aunque enteramente fundamental, de indagar las expresiones cotidianas de la casta y del poder. La literatura sobre el tema es vasta, pero para algunos de los problemas y las posibilidades en este ámbito puede verse: Sekhar Bandyopadhyay, *Caste, Protest and Identity in Colonial India: The Namasudras of Bengal 1872-1947*, Londres, Curzon Press, 1997; Mark Juegensmeyer, *Religion as Social Vision: the Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press, 1982, y Vijay Prashad, *Untouchable Freedom: A Social History of a Dalit Community*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

¹¹ N. B. Dirks, *The Hollow Crown...*, *op. cit.*

pureza y contaminación; en segundo lugar, la dignidad real conformada cultural y ritualmente, y por último, las formas sustantivas y simbólicas derivadas del poder colonial.

En este ensayo se analiza la naturaleza del poder en el sistema de castas mediante procedimientos más bien singulares. Me baso en diversos documentos de archivo y secundarios, así como en los testimonios orales de los satnamis relativos a sus experiencias sobre la casta y el poder en la vida cotidiana. En tales procedimientos es indispensable prestar atención a las dimensiones críticas de la economía política, de la autoridad colonial y de las transformaciones agrarias en lo referente a la casta y al poder. Asimismo, dichos procedimientos conducen a un diálogo entre los procesos más amplios de la economía y del imperio —obtenidos en los archivos oficiales— y las experiencias específicas de casta y poder, que se aprecian en los testimonios satnamis. Esto da como resultado la intercalación de las aseveraciones contenidas en los registros gubernamentales estudiados durante la investigación histórica y la fuerza de las voces subalternas obtenidas durante el trabajo de campo. Es este proceso de intercalación, cada uno de estos aspectos apoya a los otros, pero al mismo tiempo los cuestiona.

Todo esto tiene implicaciones metodológicas claves. En primer lugar, no pretendo que en el ensayo los modelos de la economía política, tal como se reconstruyen a partir de los archivos imperiales, puedan embonar fácilmente con los modelos de casta y poder, tal como se ven reflejados en los testimonios orales. En realidad, en otra parte he argumentado que los vínculos entre las dinámicas de la economía política y las formaciones de casta no deberían abordarse como principios predefinidos. Antes bien, indican relaciones complejas y contingentes, cuyas formas proteicas y manifiestas deben especificarse en contextos particulares y cambiantes. Esto es especialmente cierto en este caso a causa del reducido número de registros de archivo —sin mencionar su iniquidad— relativos a los sujetos subalternos. En este ensayo, por tanto, los procesos más amplios de la economía agraria bajo el régimen colonial no sólo revelan prácticas particulares narradas en los testimonios orales satnamis, los cuales generalmente adquieren carácter de cuentos: también indican las condiciones en que se ejercía la

autoridad y la discriminación en la vida cotidiana durante el periodo colonial tardío, condiciones representadas en los relatos relativos a la *gaonthia zamana*.

De lo expuesto es posible deducir que dichos testimonios orales tienen enorme importancia en este caso. Al describir estos cuentos, los he presentado de tal modo que no se basen en las distinciones siempre sencillas entre lo empírico y lo analítico, entre la evidencia y la teoría. Antes bien, intento entrelazar la narración y la teoría, el poder de cada campo con la fuerza crítica del otro. Por encima de los críticos mordaces —totalmente ignorantes de la casta y de la India, y completamente empantanados en las dualidades encasillantes de los “datos” y la “teoría”— que aseveran que estos testimonios simplemente revelan los recuerdos de injurias personales, pido al lector que preste atención a la complejidad de dichos relatos. De hecho, la intensidad y la pasión lastimada de estos testimonios subrayan la conjunción que se da, *en la realidad*, de las formas de autoridad derivadas de la pureza-contaminación, de la dignidad real ritual y del ejercicio del poder colonial. Tal intensidad y tal pasión también son muestra de que la ideología y el poder, así como sus engranajes, no constituyen epifenómenos ni cortinas de humo, sino la sustancia y el alma del pasado y del presente.

Antes de entrar de lleno en el argumento, creo necesario señalar que las principales características de la economía agraria de Chhattisgarh de fines del siglo XIX se siguieron desarrollando durante la primera mitad del siglo XX. También se dieron cambios y modificaciones a medida que la región se integraba más estrechamente —especialmente mediante el creciente comercio de granos con la zona algodonera de Berar— con las provincias centrales. Los satnamis se adaptaron, a través de diversos medios, a las circunstancias económicas cambiantes, pero también se vieron perjudicados en forma significativa en ámbitos clave. Las dificultades económicas del grupo empeoraron debido a los principios de su subordinación en el sistema de castas. En este caso que nos ocupa, las expresiones de autoridad y las formas de discriminación en la vida cotidiana de la aldea suscitan preguntas fundamentales relativas a la naturaleza del poder en la sociedad de castas de Asia del sur.

Adversidad y pérdida

A fines del siglo XIX los satnamis y los chamars eran esencialmente arrendatarios y constituían aproximadamente un cuarto del total de arrendatarios de los distritos de Raipur, de Bilaspur y de Durg. Los otros miembros del grupo se localizaban en los extremos opuestos de la jerarquía agraria, ya fuera como trabajadores agrícolas o como *malguzares* (propietarios de la aldea). Este panorama no se vio alterado en forma significativa en la primera mitad del siglo XX.¹² Varios informes sobre diferentes partes de Chhattisgarh pertenecientes a este periodo mencionan a los satnamis (junto con los chamars) como la casta principal, la cual constituía entre 22 y 32% de la población total de los arrendatarios. Cuando tuvo lugar el acuerdo de renta de tierras en la región entre 1927 y 1932, alrededor de dos tercios de dichos arrendatarios satnamis se encontraban en “circunstancias medias”. Algo más de 20% de los arrendatarios satnamis no tenía ganado, estaba fuertemente endeudado y en general se encontraba en circunstancias adversas; sólo alrededor de 12% de ellos era rico o acomodado y podía ejercer control adecuado sobre sus recursos productivos.¹³ Por lo que respecta a los *malguzares* satnamis, continuaron disminuyendo, proceso que entre 1868-1969 y 1910-1912, había producido una reducción de 111 a 79 en Raipur, y de 156 a 81 en Bilaspur, lo cual constituye un tema significativo de los relatos orales satnamis. No contamos con estadísticas detalladas, pero algunos informes del periodo mencionan que los satnamis y los gonds perdieron sus derechos de los *malguzaris* (propiedades de los *malguzares*) principalmente en beneficio de los banias y los marwaris. Tal pérdida consistía en la transferencia de todo o, más a menudo,

¹² No hay “razón alguna para creer que ha habido algún cambio importante desde entonces [fines del siglo XIX] en la proporción en que se manifiestan las castas principales”, “Raipur Maturity Report”, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR.

¹³ “Final Report of the Durg Khalsa”, CPG-SSD, núm. 4-42, 1933; “Forecast Report of Durg”, CPG-SSD, núm. 22-11, 1929; “Raipur Maturity Report”, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927; “Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil”, CPG-SSD, núm. 4-5, 1929, MPSRR; *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 24. Debemos tener presente que estas estadísticas se basaron en investigaciones bastante generales y rápidas que podrían pasar por alto la considerable complejidad de la estructura agraria. Los informes procedentes de los archivos que se citan son todos muy breves.

de una parte de su participación en los *malguzaris* de la aldea.¹⁴ El ansia de tierras de los marwaris, de los banias, de los brahmanes y de los *malguzares* de otras castas se vio alentada por el incremento del valor de la tierra.

El aumento del valor de la tierra comenzó durante el periodo de recuperación que siguió a los años de hambre de fines del siglo XIX. En 1927 un funcionario habló del incremento en la demanda de la tierra y en su precio, así como del aumento del subarriendo y de los precios de los cereales desde principios del siglo XX.¹⁵ Este incremento era evidente en el valor de los derechos de arriendo, en donde la tasa promedio por acre de la venta de la tierra que se arrendaba subió de 10 rupias a fines del siglo XIX a 47 rupias en 1933.¹⁶ A la par que aumentaba el valor de la tierra, y como consecuencia de este aumento, se incrementaba el precio de los cereales y de la ocupación de la tierra agrícola. A fines de la década de 1920, el precio del arroz y del trigo en diferentes partes de la región había aumentado entre 75 y 108% desde principios de siglo.¹⁷ En forma similar, aumentó el área destinada a la agricultura. En los distritos de Raipur, de Bilaspur y de Durg, para fines de la década de 1920, la ocupación de tierras destinadas a la agricultura se había expandido prácticamente a los "límites de cultivo".¹⁸ Finalmente, el periodo fue testigo de un aumento de la población de Chhattisgarh: un rápido incremento entre 1901 y 1911; un periodo de incremento lento, o incluso de descenso, durante la década siguiente, y después de 1921, una vez más, una etapa de crecimiento rápido.

¹⁴ "Raipur Maturity Report", CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR.

¹⁵ "Subcomisionado en funciones, Durg, al comisionado del asentamiento, Nagpur", 3 de mayo de 1927, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR.

¹⁶ "Note on Durg Settlement Report", CPG-SSD, núm. 4-6, 1933, MPSRR. Aunque el informe no especifica si la inflación se tomaba en cuenta al hablar del aumento de los precios, debemos suponer que sí se hacía; de otro modo, no se podría justificar el drástico aumento del precio de la tierra.

¹⁷ "Forecast report of Durg", CPG-SSP, núm. 22-11, 1929; "Raipur Maturity Report", CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR. Una nota escrita en 1933 fijaba la posición oficial respecto a los precios: "incluso en este periodo de depresión [...] el precio del arroz y del trigo es 376 por ciento más elevado que durante el primer asentamiento [1868-1969]." "Note on Durg Settlement Report", CPG-SSD, núm. 4-6, 1933, MPSRR.

¹⁸ *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 1; "Combined Rent Rate and Assessment Report of Latha Group in Baloda Bazar Tahsil", CPG-SSD, núm. 4-5, 1929; "Forecast Report of Durg", CPG-SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

El aumento de la demanda de la tierra y de su valor, así como la imposibilidad de los *malguzares* de aumentar las rentas —a causa de la protección de los arrendatarios frente a los incrementos— dio lugar a que los propietarios de terrenos de las aldeas formalizaran la práctica de recaudar *nazranas* desde los primeros años del siglo xx. El término *nazrana* se utilizaba en forma general para denotar tanto el “dinero acordado” que exigía un *malguzar* por la transferencia de tierras entre dos arrendatarios como el beneficio que obtenía por dar en renta tierra a un arrendatario. El comisionado de Chhattisgarh explicó esta práctica de la siguiente manera:

La ley de arriendo de la provincia establece que es ilegal que un arrendatario transfiera sus derechos [...] No obstante, en realidad, tales transferencias son hechos cotidianos; pero su ilegalidad hace posible que el propietario obtenga un porcentaje considerable del valor de la propiedad transferida como “dinero acordado” con el fin de no interferir en la transferencia ilegal. El dinero acordado puede variar de entre veinticinco a cincuenta por ciento del precio transferido; treinta y tres por ciento es la cantidad común.¹⁹

Los *malguzares* también obtenían enormes sumas de dinero al adjudicar tierras a nuevos arrendatarios en sus aldeas. La cantidad variaba de acuerdo con las cualidades del suelo, la cual podía ser de 30 a 100 rupias por acre. En la mayoría de los casos, el *nazrana* era mucho mayor a 25 o 30 años del valor de las rentas por acre.²⁰ Los arrendatarios generalmente tenían que pedir prestado el dinero —a menudo a los propietarios de la aldea, quienes frecuentemente actuaban como prestamistas— para pagar el *nazrana*.

¹⁹ Comisionado, sección de Chhattisgarh, al secretario, Departamento de Agricultura, Nagpur, 28 de marzo de 1927; CPG-AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

²⁰ “Forecast Report of Durg”, CPG-SSD, núm. 22-11, 1929; “Forecast Report of Raipur and Durg Zamindaris”, CPG-SSD, núm. 4-18, 1922; “Raipur Maturity Report”, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR. En ocasiones las cifras eran realmente asombrosas. Un funcionario que realizó un viaje apresurado por el distrito de Bilaspur encontró que 621 acres de terreno con una renta estimada en 545 rupias habían sido vendidos en 37 826 rupias. En este caso el *nazrana* fue sesenta un veces mayor a la renta estimada, y los propietarios habían recibido cientoveintidós años de rentas por adelantado. Comisionado, Raipur, al secretario, Departamento de Agricultura, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG-AD, núm. 1(a)-38, 1927, MPSRR.

La ventaja de los *malguzares* era evidente. La práctica de cobrar un *nazrana* significaba que los propietarios de la aldea se embolsaban el aumento total, mientras que si hubieran dependido de un incremento de las rentas, una parte de tal aumento tendría que haber sido entregada al gobierno. El sistema se facilitó por el rápido y enorme incremento de los precios en general y del valor de la tierra en particular, lo que dio como resultado un margen muy amplio entre la renta real y la valoración que el gobierno establecía de dicha renta, de modo que los propietarios podían obtener enormes sumas.²¹ No resulta sorprendente, por tanto, que los *malguzares* de todo Chhattisgarh se opusieran a un nuevo acuerdo sobre las rentas, ya que éste les reducía sus porcentajes de *nazranas*, a pesar de que les proporcionaba rentas más elevadas.²² La institución del “dinero acordado” como *nazrana* también favorecía sustancialmente a los propietarios de tierras de las aldeas.

La gran mayoría de los arrendatarios satnamis y de otros grupos de Chhattisgarh se vieron desfavorecidos. A fin de mejorar su suerte, tenían que procurarse tierra del *malguzar* o asegurarse una transferencia de derechos de otro arrendatario. La segunda opción tendía a ser cada vez más viable a causa del aumento de las áreas ocupadas por los arrendatarios y de la reducción de las tierras baldías bajo el control de los *malguzares*. De todas formas, en ambos casos el arrendatario tenía que pagar un elevado *nazrana* al *malguzar* como beneficio o como dinero acordado para poder realizar una transferencia ilegal. Además, la bonificación y el dinero acordado pagados se obtenían a través de préstamos por los que se pagaba un mínimo de 12% de interés.²³ Esto tuvo dos consecuencias: en primer lugar, la práctica del *nazrana* absorbía las ganancias de la agricultura que los cultivadores podían obtener por la expansión del cultivo y por el aumento de los precios de los cereales. En segundo lugar, los *nazranas* impedían que cerca de los dos ter-

²¹ Comisionado, Raipur, al secretario, Departamento de Agricultura, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG-AD, núm. 1(a)-38, 1927, MFSRR.

²² R. P. Deshmukh, *malguzar*, Baghera, al secretario, Departamento de Deslinde y Asentamiento, Nagpur, 6 de noviembre de 1928, CPG-SSD, núm. 22-3, 1927, MFSRR.

²³ Comisionado, Raipur, al secretario, Departamento de Agricultura, Nagpur, 28 de marzo de 1927, CPG-AD, núm. 1(a)-38, 1927, MFSRR.

cios de los arrendatarios en “circunstancias medias” aumentaran en forma sustancial sus posesiones, e incluso podía dar lugar a que se endeudaran; en tanto que los arrendatarios que vendían y transferían sus derechos de tenencia salían perjudicados a causa de la institución del dinero acordado. Al mismo tiempo, los *nazranas* servían para establecer límites a los intentos de los arrendatarios satnamis, y de otros grupos, de incrementar sus posesiones, lo cual constituía el principal medio para obtener mayores beneficios del cultivo debido a las amplias restricciones que existían para el desarrollo de la producción agrícola.

Dichas restricciones, que estaban relacionadas con una constante “división y fragmentación de las propiedades” y con la “falta de innovación de los métodos de cultivo”, se hicieron evidentes en una encuesta oficial realizada en una “aldea típica”, Sargaon, situada en el distrito de Raipur.²⁴ En tal encuesta se encontró que entre 1868 y 1923 había habido una disminución continua del tamaño de las propiedades medias de los cultivadores —con la excepción del *malguzari* y de las propiedades de los dueños de parcelas pequeñas— de 27 acres a un poco menos de 10 acres.²⁵ Un factor esencial que contribuía a la reducción del tamaño de las propiedades eran las leyes que regulaban la herencia. Cada miembro varón de la familia tenía derecho a una porción aproximadamente igual de la propiedad familiar desde el momento de su nacimiento, la cual podía reclamar en cualquier momento. Un ejemplo extraído de Sargaon ilustra dicho proceso de división y reducción del tamaño de las tierras. En 1868 Raisingh era propietario de 23.05 acres; para 1886 la tierra se había dividido entre Ramnat, que poseía

²⁴ J. C. McDougall, “Economic Survey of a Typical Village in the Central Provinces and Berar”, CPG-AD, núm. 1-22, 1927, MPSRR.

²⁵ En la encuesta se reconocía que el promedio era hasta cierto punto engañoso porque gran número de estas propiedades eran de tamaño muy reducido y estaban en manos de trabajadores agrícolas. El tamaño promedio de las propiedades de los cultivadores “*pucca*” (característicos) que “solamente se dedicaban a la agricultura y a ninguna otra actividad” (en sí una definición inexacta, ya que, como veremos, un gran número de cultivadores, especialmente los arrendatarios satnamis tenían ocupaciones subsidiarias) había disminuido de veintisiete acres en 1868 a alrededor de diecisiete acres en 1927. Es necesario agregar que Sargaon era una aldea representativa, pero próspera. En otras áreas, el tamaño promedio de las propiedades podía ser de tan solo 7.04 acres. *Ibid.*, pp. 22-24.

11.23 acres, y Sunhar, que tenía 11.19 acres; para 1907 la tierra se había subdividido nuevamente, de modo que Nandoo y Bhunoo eran dueños de 5.03 acres y de 6.20 acres, respectivamente, de la tierra de Ramnath, y Nandhal y Santroo tenían 5.2 acres y 5.69 acres, respectivamente, de la tierra de Sunhar.²⁶

Los problemas de la reducción de la tierra se veían agravados por la fragmentación de las propiedades. No sólo la propiedad individual tendía a reducirse, sino que los campos que integraban la propiedad constantemente se fragmentaban. A las leyes de la herencia se sumaban las consecuencias de la institución de la *lakhabata* (redistribución periódica de la tierra) para dar como resultado una amplia fragmentación. La práctica de la *lakhabata* había conducido a un sistema de distribución de la tierra hecho área por área, tomando en cuenta la diversidad de los suelos de Chhattisgarh. A todos los cultivadores se les entregaba una porción en cada área de la aldea. La consecuencia de esto fue que cuando las propiedades paternas se dividían entre los hijos, cada uno de ellos no sólo obtenía su parte de la propiedad total, sino también una parte en cada una de las tierras de diferentes cualidades que componían la propiedad. J. C. McDougall explica el proceso de la siguiente manera:

Supongamos [...] una propiedad original de diez acres que consistía en cinco campos de igual tamaño, y que estos campos eran de cualidades diferentes entre sí. Para asegurar una partición igual, a cada hijo se le darían dos quintos de un acre en cada campo. De este modo, la propiedad llega a consistir en un gran número de campos diminutos esparcidos por toda el área de la aldea. En otras palabras, "se fragmenta".²⁷

En Sargaon, en una selección de veinte propiedades, el bloque mayor de terreno en un solo lugar poseído por un cultivador tenía 2.61 acres, y el tamaño promedio de un bloque era de menos de medio acre. La estrecha correspondencia entre el número de bloques y de parcelas de cada propiedad revelaron que un agricultor rara vez poseía dos campos adyacentes. La opinión oficial destacaba que la fragmentación de propiedades daba lugar a una disminución de la producción agrícola de la

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

aldea a causa de la inútil multiplicación de los límites de los campos, de la merma de terrenos de cultivo y de la pérdida de tiempo al ir de un campo a otro, además de que las parcelas pequeñas y esparcidas impedían que los cultivadores llevaran a cabo mejoras permanentes en sus tierras.²⁸

A la partición y separación de las propiedades de Chhattisgarh, se sumó la introducción de cambios e innovaciones en los métodos de cultivo. El método de trasplante de arroz ejemplifica adecuadamente este proceso. A fines de la década de 1910 hubo una auténtica cruzada oficial para sustituir el sistema de *biasi* —en el que el arroz se sembraba al voleo— por el trasplante. No obstante, a pesar de los tenaces intentos del Departamento de Agricultura, el método no llegó a adoptarse en forma generalizada.²⁹ El carácter pequeño y fragmentado de las propiedades impidió que los agricultores adoptaran el sistema debido a que sus campos con arroz trasplantado eran dañados por el “paso continuo” de personas y ganado que trabajaban en los campos colindantes, y por la “costumbre generalizada” de permitir que el ganado pastara en los cultivos jóvenes de arroz hasta que finalizara la actividad de *biasi*.³⁰

En realidad, para los satnamis, al igual que para otros grupos de agricultores de Chhattisgarh, era perfectamente adecuado, desde el punto de vista “económico”, persistir en el método de voleo a mano para el cultivo del arroz. El cultivo del arroz ocupaba los campos durante cinco meses aproximadamente. A los agricultores les beneficiaba cultivar sus productos con un sistema que garantizaba la mejor distribución de su trabajo durante el periodo de crecimiento del arroz y que también les dejaba tiempo para sembrar y desherbar los otros cultivos. Si en el caso de Chhattisgarh se utilizaba el método de trasplante del arroz, las actividades agrícolas eran numerosas entre mediados de julio y mediados de agosto, tiempo en el que los otros cultivos requerían de atención. En cambio, con el sistema de *biasi*, una vez que el arroz se había sembrado, no requería de más atención hasta que ya se había completado la siembra de otros

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁰ *Ibid.*

cultivos. Además, con el método de *biasi*, en la primera etapa no se necesitaba trabajo extraordinario, y la principal actividad agrícola, consistente en desherbar, la cual requería de trabajadores externos, se realizaba entre mediados de agosto y mediados de octubre, cuando había muy poco trabajo de otra índole. El sistema de *biasi* tenía dos ventajas para los agricultores: les permitía contar con un periodo más largo para desherbar, de modo que la labor podía realizarse con menos trabajadores, y el cuidado del arroz no interfería con el de otros cultivos.³¹ En cualquier caso, la mala calidad del ganado de Chhattisgarh dificultaba el cambio al método de trasplante del arroz.³² El sistema de *biasi* para el cultivo del arroz y la fragmentación de las propiedades (“campos diminutos esparcidos por toda el área de la aldea”) también tuvieron como consecuencia que los aperos de labranza nuevos y “mejorados” no se popularizaran en Chhattisgarh.³³ Sin lugar a dudas, los aperos de labranza modernos no podían utilizarse en un pequeño arrozal, así como tampoco podían usarse para diversos cultivos que se sembraban simultáneamente, pero que se cosechaban en periodos diferentes. El “conservadurismo” de los agricultores de Chhattisgarh —el fracaso de las tendencias modernizadoras del Departamento de Agricultura y de los funcionarios de los asentamientos del gobierno de las provincias centrales— revela una lógica y una racionalidad engendradas por las condiciones y las circunstancias de la producción agrícola. Al mismo tiempo, la reducción del tamaño de las propiedades y su separación —que se daban en forma simultánea—, aunadas a la conservación de los métodos de cultivo y a los aperos agrícolas tradicionales, los cuales no favorecían un incremento rápido de la producción agrícola, dieron como resultado que el crecimiento agrícola dependiera de la expansión del cultivo.

La relación de dependencia que vinculaba la zona del arroz con la del algodón, y éstas, a su vez, con una demanda mayor del grano, estimuló una mayor producción agrícola en Chhattisgarh. Al mismo tiempo, gran parte del aumento del cultivo

³¹ *Ibid.*, p. 56.

³² *Ibid.*, p. 58; Bates, “Regional Dependence”, pp. 202-203.

³³ J. C. McDougall, “Economic Survey...”, *op. cit.*, p. 77, CPG-AD, núm. 1-22, 1927, MPSRR.

del arroz en la región se produjo cuando los *malguzares* y los arrendatarios empezaron a utilizar el arado en grandes porciones de propiedades que anteriormente no se cultivaban y que estaban destinadas a cada aldea. Para 1930 la ocupación de las tierras laborables había llegado a los "límites de cultivo". El periodo que va de fines del siglo XIX a la tercera década del XX también fue testigo de un aumento de las áreas irrigadas. Esto se debió, más que a planes gubernamentales para construir canales de irrigación, a un aumento gradual de los aljibes en las aldeas. El mayor beneficio obtenido por la irrigación fue que permitió más oportunidades para que se cultivaran dos cosechas: además del arroz, cultivos destinados a la venta.³⁴ La doble cosecha, conocida como *utera*, se llevaba a cabo esparciendo semillas de linaza y de *wrad* (una clase de lenteja), que a mediados o a finales de septiembre se sembraban al voleo entre las plantas de arroz ya crecidas.³⁵ Las semillas germinaban entre las plantas de arroz y posteriormente, una vez que el arroz ya se había cosechado, maduraban entre los rastrojos del arroz. Para principios de la década de 1930 las semillas oleaginosas se habían convertido en la segunda cosecha más importante de Chhattisgarh: la segunda cosecha de un campo de arroz a menudo producía entre un tercio y un cuarto del valor de la cosecha de arroz.³⁶ No obstante, la dificultad con la que se enfrentaban los agricultores era que el área de doble cosecha fluctuaba año con año, ya que su extensión dependía por completo de las características del último monzón.³⁷

La expansión de la agricultura y el crecimiento del comercio en general no beneficiaban a los *satnamis* ordinarios y a otros agricultores. Una gran parte del beneficio iba a parar a los intermediarios dedicados al comercio de cereales. Los agricultores solamente vendían 27% del excedente del arroz con cáscara que producían, en tanto que los mercaderes al por mayor y las personas dedicadas al pequeño comercio vendían casi 78% de los excedentes de arroz descascarado y con cáscara. Aunque el precio del arroz se elevó rápidamente tras la llegada

³⁴ Bates, "Regional Dependence", p. 203.

³⁵ *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 8.

³⁶ *Ibid.*, Bates, "Regional Dependence", p. 203.

³⁷ *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 8.

del ferrocarril a Chhattisgarh a fines del siglo XIX, los agricultores seguían recibiendo un precio relativamente bajo por su cosecha. Crispin Bates ha argumentado que la “apropiación del excedente” en Chhattisgarh durante la primera mitad del siglo XX estaba “determinada por la demanda del comercio con Nagpur, condición de dependencia económica en que los comerciantes al mayoreo y al menudeo eran los principales beneficiarios”.³⁸ Éstos eran esencialmente negociantes marwaris, aunque también había pequeños comerciantes y mercaderes itinerantes. Los beneficios del comercio que se desarrollaba con Nagpur eran más limitados para los productores agrícolas.

Los satnamis trabajaban en los intersticios de esta estructura comercial para hacer frente, aunque sólo parcialmente, a los procesos adversos de la economía agraria. En el siglo XX algunos miembros del grupo, junto con los telis, destacaron en la transportación en carretas de productos agrícolas. En Durg estas dos castas se dedicaron al pequeño comercio transportando cereales a Bhatapara, un importante mercado de grano. Un informe sobre Durg describía que la ocupación subsidiaria de los satnamis era la transportación de cereales de prácticamente todas las partes del distrito a las poblaciones con mercados de cereales importantes.³⁹ Al carretear el grano, los satnamis obtenían algunos de los beneficios del comercio importante de Chhattisgarh. De hecho, el carreteo de este grupo incluía la madera y los productos forestales de *zamindaris* (propiedades territoriales) cercanos y el metal para la construcción de caminos en diferentes partes de Chhattisgarh. También comerciaban con ganado, especialmente con bueyes, y algunos se convirtieron en comerciantes especializados en ganado, el cual compraban en mercados grandes, como el de Baloda, y lo vendían en los mercados de las aldeas pequeñas.⁴⁰ ¿Podemos afirmar que éste era un ejemplo de la idea y la práctica satnami de independencia? En ocasiones el comercio en pequeña escala ayudaba a los satnamis a mantenerse libres de deudas; al menos según un

³⁸ Bates, *op. cit.*, p. 205.

³⁹ “Forecast Report of Durg”, CPG-SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

⁴⁰ *Ibid.*, “Raipur Maturity Report”, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR; Russell y Hiralal, *Tribes and Castes*, p. 420.

informe que establecía una relación explícita entre el transporte de bienes de los satnamis y la falta de deudas en un grupo de aldeas del distrito de Durg.⁴¹ Entre las otras ocupaciones subsidiarias de los satnamis de Chhattisgarh estaban el trabajo en los caminos, en los ferrocarriles, en los canales y en otras obras públicas. Pero también obtenían ingresos fuera de la región.

La migración de Chhattisgarh había empezado durante los años de hambrunas de fines del siglo XIX. Durante las primeras tres décadas del siglo XX, la migración temporal de los individuos y de las familias satnamis a las minas de carbón, las acerías de Bihar y de Bengala, y a ciudades como Calcuta y Nagpur era un aspecto común en la vida de las aldeas de Chhattisgarh. Un funcionario del asentamiento aclaró:

Los pequeños arrendatarios [de todas las castas] cuyo número es bastante elevado, desempeñan otras ocupaciones [en Chhattisgarh] en la estación en que no trabajan [...] en tanto que los satnamis más aventureros emigran temporalmente después de cada cosecha a Calcuta, a Kalimati y a otros centros comerciales a fin de conseguir el mejor mercado para su trabajo, y regresan con el inicio del año para reasumir sus actividades agrícolas. No es una imagen poco común ver las aldeas despojadas de una gran parte de sus habitantes durante enero, febrero, marzo, abril y mayo de cada año a causa del éxodo temporal.⁴²

Los satnamis partían tras finalizar las labores agrícolas de la cosecha y regresaban a tiempo para la nueva estación agrícola.⁴³ En sus informes sobre la industria minera del carbón los funcionarios confirman esta imagen. La mayor parte de los trabajadores eran agricultores que consideraban la minería como ocupación secundaria y que periódicamente regresaban a sus aldeas para cultivar sus tierras. Los trabajadores no tenían horas fijas de trabajo y preferían el sistema a destajo. Para 1920

⁴¹ "Forecast Report of Durg", CPG-SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

⁴² *CPBEER*, vol. 4, pp. 910-911; "Raipur Maturity Report", CPG-SSD, núm. 22-23, 1927; "Forecast Report of Durg District", CPG-SSD, núm. 22-11, 1929, MPSRR.

⁴³ El carácter temporal de la migración fue el que de hecho distinguió esta migración de la que se emprendía a las plantaciones de té de Asam, que se consideraba permanente. La gente de Chhattisgarh hablaba de sus parientes y vecinos que habían partido a las plantaciones de té "como si hubieran dejado de ser sus parientes". Subcomisionado, Raipur, al comisionado, Sección de Chhattisgarh, 13 de enero de 1932, CPG-CL, núm. 11-1, 1932, MPSRR.

ya había aumentado la tendencia de los trabajadores a viajar a las minas con sus familias.⁴⁴ Durante estas estancias temporales, los satnamis trasladaban algunos de los ritmos de trabajo y algunas de las prácticas arraigadas en la vida de la aldea a los nuevos ámbitos de trabajo en las minas, en las industrias y en las ciudades.⁴⁵ La migración temporal ofrecía lo que los satnamis consideraban retribuciones razonables por su trabajo al tiempo que continuaban cultivando sus tierras en Chhattisgarh de acuerdo con el ciclo agrícola.⁴⁶

¿Cuál era la situación de los satnamis dentro de la economía regional de Chhattisgarh? Los límites del desarrollo de la producción agrícola de Chhattisgarh hacía que los agricultores satnamis tuvieran que ampliar sus propiedades con el objeto de obtener beneficios de la agricultura. La ocupación creciente de la tierra y el sistema de elevados *nazranas* dificultaban esta empresa: casi dos tercios de los satnamis eran arrendatarios en “circunstancias medias” y 15% era solamente trabajadores agrícolas. Resulta significativo que en una situación en que se consideraba que de 70 a 92% de los terratenientes de diferentes áreas de Chhattisgarh no tenían deudas, a los satnamis —clasificados dentro de la categoría genérica de chamars— se les describiera como un grupo con una “facilidad fatal” a endeudarse y sin deseos de pagar sus deudas.⁴⁷ Había un nivel relativamente elevado de endeudamiento entre los satnamis, quienes pedían dinero a los prestamistas (frecuentemente los *malguzares*) a una tasa de entre 25 y 37.5% de interés, y a los bancos corporativos, que de acuerdo con los satnamis, ofrecían *naram saokari* (préstamos con intereses moderados).⁴⁸ El pago de las deudas a menudo daba como resultado la transferencia de los derechos de arrendamiento de los cultivadores satnamis. La estrecha participación de los satnamis en el proceso económico más amplio —el carreteo y otras ocupaciones subsidiarias— los podía ha-

⁴⁴ Comisionado en funciones, Nagpur, al secretario, Departamento de Industria, Nagpur, 25 de noviembre de 1922, CPG-CI, núm. 26-62, 1922.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ No he podido obtener evidencias de los efectos que para los satnamis tenían estas temporadas fuera de Chhattisgarh.

⁴⁷ “Raipur Maturity Report”, CPG-SSD, núm. 22-23, 1927, MPSRR.

⁴⁸ *Ibid.*

cer susceptibles a las fluctuaciones del mercado de productos agrícolas y del trabajo, como sucedió en el periodo de la gran depresión. Pero además la migración temporal podía generar dificultades respecto a las posesiones de los cultivadores satnamis de la aldea.

El destino de Santram, un cultivador satnami pobre de la aldea de Kapisda, en el distrito de Bilaspur, estuvo vinculado con estos procesos. Santram, que había pedido 50 rupias a un prestamista en 1929, perdió su tierra, de la que se apoderó su codeudor, tanto porque se le engañó para que firmara un contrato de venta —en vez de un contrato de hipoteca— como por las maquinaciones de sus adversarios durante sus frecuentes ausencias de la aldea entre 1929 y 1938, periodos que pasaba en los yacimientos de carbón con el fin de ganarse la vida. La pérdida de la tierra que sufrió Santram tuvo como desenlace que éste matara a golpes al hermano de su codeudor para vengar su “pérdida de prestigio”. Una situación tal estaba arraigada en el ambiente de dominación ejercida por los miembros de una casta superior sobre un cultivador satnami.⁴⁹

Autoridad y discriminación

Los principios de la subordinación ritual de los satnamis estaban estructurados en la vida cotidiana de la aldea. El intento de la comunidad satnami por reconstituir su estatus inducía a las castas altas a las burlas, al desprecio y al ultraje de esta comunidad. En este estudio reúno evidencias escritas en los años de entreguerras y relatos orales obtenidos durante el trabajo de campo; todo ello con el objetivo de investigar la interacción entre la autoridad y la discriminación en la vida aldeana durante el periodo colonial tardío. El relato converge con las influentes teorías —de las que ya se habló— sobre la naturaleza del poder en la sociedad de castas de Asia del sur, aunque también las amplía.⁵⁰

⁴⁹ Este acontecimiento se analiza en Saurabh Dube, “Telling Tales and Trying Truths: Transgressions, Entitlements and Legalties in Late Colonial Central India”, *Studies in History*, núm. 12, 1996, pp. 171-201. King Emperor vs. Santram, *Sessions Trial*, núm. 1, 1939, Bilaspur, DSC-RR, Raipur.

⁵⁰ A fin de reiterar lo expuesto antes, debo decir que mi compromiso crítico con

En la segunda mitad de la década de 1920, Baba Ramchandra, un brahmán maharashtra, vivió entre los satnamis y con el pseudónimo de Santdas redactó una lista de los “daños e insultos específicos” que sufrían los miembros de esta comunidad.⁵¹

1. En el aprendizaje y en la enseñanza del conocimiento. 2. En el acceso a los dioses. 3. Al sacar y al ser ayudados a sacar agua de los pozos públicos. 4. Al hacerse cortar el pelo. 5. Al no poder mandar lavar su ropa. 6. Al comprar cosas en el mercado. 7. Al llevar y traer cargas en los caminos públicos. 8. Al entregar y recibir préstamos. 9. En la interacción cotidiana. 10. En las relaciones que implican el intercambio de comida e hijas. 11. En el acceso a estanques y riberas para lavar la ropa. 12. En cuestiones de ropa, zapatos, sombrillas y uso de palanquines. 13. En el intercambio de saludos. 14. Al no permitirseles recitar los textos sagrados ni realizar sacrificios sagrados. 15. En asuntos relacionados con los tribunales. 16. Al obtener medicinas. 17. Al cultivar la tierra y apacentar el ganado. 18. Al usar transportes para entrar y salir de la aldea. 19. Al llamárseles chamars en vez de satnamis. 20. Al designarse, en las aldeas y en las poblaciones pequeñas, el área con casas de satnamis *chamra para* (barrio chamar). 21. Cuando tiene lugar el recorrido de los gurúes, al decir que el gurú del pueblo chamar ha llegado. 22. Al designar chamars a los conductores de las carretas que llevan artículos de los satnamis y al considerarse con derecho a injuriarlos y a golpearlos. 23. En la terrible conducta de la policía, de los *panchas* [miembros] del *panchayat* [el consejo de la aldea], de los peones de los tribunales, de los *sepoys* [soldados] y de los vigilantes de las aldeas de casta hindú, así como de otras castas que siguen el ejemplo de ésta. 24. En la conducta de los *patwaris* [registradores de la aldea] y de los peones en las aldeas y en las áreas rurales. 25. En la discriminación al vender artículos en el mercado. 26. Al ir o venir de Calcuta, Kharagpur, Jagannat a realizar trabajos [y lo que tienen que enfrentar], al esperar en las estaciones, al tiempo de comprar los boletos y, ya en los trenes, la conducta de los revisores y de la policía. 27. En los argumentos de los abogados. 28. Al no conseguir trabajo en las fábricas a pesar de pagar enormes cuotas. 29. En las ferías.⁵²

El empeño general de Baba Ramchandra era el de reformar a los satnamis. La lista anterior se hizo con el fin de apelar al subcomisionado de Bilaspur a que iniciara una investigación

las teorías sobre la casta consiste en entretrejer los atributos de la teoría con los términos de la narración. Sin duda existen muchas formas de elaborar las proposiciones teóricas.

⁵¹ “Meri Daura Report” [Mi informe de viaje] (manuscrito en hindi), 2A, SW, BRP, NMML.

⁵² *Ibid.*, ff. 3-5. La traducción es mía.

gubernamental, para que consecuentemente se remediaran las injusticias cometidas contra los satnamis y se resolvieran sus problemas. El informe estaba redactado como una declaración “fidedigna” (“He visto con mis propios ojos algunas actividades y poseo pruebas específicas”) de las formas de discriminación y de explotación que enfrentaban los satnamis.⁵³ La declaración empezaba destacando las dificultades de los satnamis por serles negada la educación. A continuación, en un enfoque general, enumeraba las formas de discriminación implicadas en la definición de lo superior y lo inferior a la que tenían que hacer frente los satnamis en las transacciones cotidianas (2-13, 19-21), en los rituales y las ceremonias (14, 22, 27, 30), en sus esfuerzos por ganarse la vida y por llevar adelante la producción, y en sus compromisos con la autoridad en diferentes niveles (15-18, 23-30). Algunos de estos temas se reproducen en los relatos orales de los satnamis referentes a la vida en la aldea, recopilados en la última década del siglo XX.

La metáfora *gaonthia zamana* (la era de los señores) rige el recuerdo de los satnamis sobre la experiencia de la discriminación en la vida cotidiana en el pasado. Algunos satnamis especificaron que hablaban de una época que había sucedido cuarenta, cincuenta, sesenta años atrás. Para todos los satnamis viejos, de entre sesenta y ochenta años, la categoría era evidente por sí misma y autorreferencial. *Ganothia zamana* era la época del *angrez sarkar* (gobierno británico), época de la que habían sido testigos y que habían experimentado. Al mismo tiempo, los recuerdos satnamis de la *gaonthia zamana* eran algo más que un conjunto de voces individuales inconexas. Los relatos individuales estaban unidos por el sentido compartido de una experiencia comunitaria.

Desde luego que existe el peligro de que los satnamis viejos con los que hablé acerca de sus recuerdos sobre la discriminación de casta de fines del periodo colonial no estuvieran recordando realmente sus propias experiencias. Podían estar repitiendo lo que se había convertido en una lista uniformada—como la de Baba Ramchandra— de las limitaciones a las que estaban sometidos los intocables. Aunque Baba Ramchandra

⁵³ *Ibid.*, f. 2.

se había llevado el documento sin publicar cuando había partido de Chhattisgarh en 1929, los políticos que defendían a “las clases deprimidas” habían popularizado esta lista durante el periodo de entreguerras, la cual se había convertido en parte completamente rutinaria de la retórica de los principales dirigentes de los intocables, como el doctor Ambedkar.

Sin embargo, éste no era el caso. Al hablar de las dificultades del pasado, los satnamis distinguían claramente entre lo que habían visto y habían experimentado, por un lado, y lo que simplemente habían escuchado, por el otro. Cuando un satnami de setenta años de edad afirmó que a sus antepasados se les había obligado a llevar una *jhadu* (escoba pequeña) atada a las caderas y que habían tenido la obligación de caminar con el cuerpo inclinado hacia el frente, con la cabeza baja y mirando al suelo cuando iban por la aldea, el resto de los presentes pidió al *sayan* (viejo) que no se desviara de la realidad. El relator argumentó que simplemente estaba tratando de explicar que los brahmanes, “descendientes de una prostituta”, siempre habían oprimido a los satnamis y que en todo caso, él hablaba de sus antepasados. Al hombre viejo se le dijo con firmeza que se sujetara a lo que había visto con sus propios ojos.

Sería ingenuo, desde luego, sostener que las narraciones orales de los satnamis sobre el pasado eran auténticas y representaban relatos verdaderos sólo porque eran producto de la experiencia y no estaban influidas por lo que habían oído. No cabe duda de que la interacción entre la experiencia del pasado y una tradición oral heredada y transmitida subyace en las narraciones satnamis. Pero también es válida la pretensión satnami de que sus relatos orales abordan un pasado inmediato y experimentado por ellos. La brevedad de sus narraciones sobre las terribles condiciones que imperaban en un pasado lejano contrasta con la pasión y el enojo, el detalle y el resentimiento que caracterizan sus relatos de una era que experimentaron. Además, la inmediatez de este pasado entraña una fuerza crucial. Durante mi trabajo de campo, a menudo los satnamis expresaron su preocupación de que al dar información a una persona ajena a su grupo —especialmente a un brahmán educado como yo— sobre lo que había sucedido a su *panth* (secta) corrían el riesgo de regresar al temido régimen del pasado. En las narra-

ciones orales de los satnamis, la *gaonthia zamana* era el tiempo del *angrez sarkar*, y en los relatos se detallan los procesos económicos mencionados por los administradores coloniales y los temas de la carta redactada a fines de la década de 1920. Tales relatos resumen la concepción satnami de su pasado en el periodo colonial tardío. A su vez, la narración de los relatos sirve para organizar los recuerdos de los satnamis como una comunidad confinada. La solidaridad de la colectividad inspira las voces individuales.

La mayor parte de los relatos de la *gaonthia zamana* empezaban hablando de que el servicio a los *malguzares* siempre tenía prioridad frente al trabajo y a las preocupaciones de los cultivadores satnamis.

Durante el tiempo de la cosecha, primero teníamos que levantar los cultivos del *malguzar*; después, los agricultores cosechaban sus propios cultivos. En la temporada del monzón, cuando había que sembrar las semillas, el *malguzar* solía decir: "Fulano de tal, mañana llevas tu arado para trabajar en mis campos." El agricultor contestaba: "*Gaonthia*, mañana mi familia va a sembrar." A lo cual el *malguzar* respondía: "*Bhosdi ke* [bastardo], ya no podrás cortar madera de los árboles de mi aldea, a tu casta no se le permitirá cortar madera, los pastos de la aldea no apacentarán tu ganado." ¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse.⁵⁴

Los *malguzares* solían decir al *korwar* [vigilante de la aldea]: "Ve a tal barrio [satnami] y trae a la gente de allí." El vigilante venía, y aunque fuéramos a bañarnos o a defecar, aunque no hubiéramos comido, nos llevaba ante el *malguzar*. Teníamos que hacer diligencias, llevar licor. Si no lo hacíamos, se nos golpeaba con zapatos en el *gudi* [el lugar de reunión del *panchayat* de la aldea]. El gobierno del pasado era temible. Se nos obligaba a llevar mercancías, equipaje.⁵⁵

Era el gobierno de los *malguzares*. Cuando el alguacil llegaba, el *malguzar* decía: "Llévate a éste [satnami]. Y teníamos que transportar grandes camas de una aldea a otra."⁵⁶

Las demandas del *malguzar* alteraban los ritmos de trabajo e interrumpían la rutina de las actividades cotidianas, todo lo

⁵⁴ Hubo algunos satnamis que no quisieron que se diera su nombre como los narradores de estos relatos sobre la *gaonthia zamana*. Por tanto, en las notas al pie de página utilizo pseudónimos para los informantes y las aldeas. Testimonio oral de Pyare, Koni, 7 de diciembre de 1989.

⁵⁵ Testimonio oral de Uttara, Birkona, 21 de enero de 1990.

⁵⁶ Testimonio oral de Umesh, Chhotti Koni, 25 de noviembre de 1989.

cual se veía agravado por los ultrajes —golpes, maltrato y la exclusión de ciertas actividades en la aldea— que imponían los señores a los agricultores.

Tales demandas arbitrarias constituían un ejemplo de la práctica, sancionada oficialmente e institucionalizada, del *bhet begar* o *begar*, servicio nominal no pagado, que como “costumbre” —codificada por la administración británica— prestaban los agricultores a los *malguzares*, y por extensión a los funcionarios locales. Aunque la proporción del *begar* que tenía que realizar un arrendatario estaba registrada en cada asentamiento, un funcionario de los asentamientos señaló que había casos en que los *malguzares*, al no contar con ganado ni con trabajadores agrícolas, hacían que “sus arrendatarios araran y sembraran su tierra de cultivo en forma gratuita”.⁵⁷ En otras palabras, era común que se violaran las normas y las condiciones que regían el *begar*. En los relatos orales de los satnamis, al definir el *begar* durante la *gaonthia zamana*, este tipo de “violaciones” se interpretan como la norma.

Algunos satnamis recordaban que los *malguzares* eran igualmente duros con todos los agricultores al exigir el *begar*; según otros, los satnamis, los chamars y los grupos tribales eran los más explotados. Pero todos estuvieron de acuerdo en que constituía una pesada carga.

En nuestros días el *begar* era severo. Los funcionarios de los *zamindaris* y del gobierno nos obligaban a llevar sus cargas de una aldea a otra y a preparar sus lugares de campamento. Siendo intocables, no teníamos que acarrear agua o cocinar, o masajear sus cuerpos. El *gaonthia* nos obligaba a hacer diligencias y a prestar servicio en forma gratuita. Si nos negábamos, se enfurecía, nos injuriaba y nos golpeaba.⁵⁸

Los *malguzares* nos oprimían de diferentes maneras. Nos presionaban, nos gritaban, nos maltrataban y nos oprimían. Nos hacían trabajar para ellos, el *begar*. [Los *malguzares* solían decir]: “Ustedes irán a trabajar a mi campo. Irán diez personas. Tienen que llevar el arado y los bueyes.” Así era la situación. Si no lo hacíamos, nos golpeaban. Eso era la *gaonthia zamana*.⁵⁹

⁵⁷ LRS *Bilaspur 1927-1932*, p. 32.

⁵⁸ Testimonio oral de Pitambar, Khulna, 27 de febrero de 1990.

⁵⁹ Testimonio oral de Manu, Narbadakhapri, 1 de diciembre de 1989.

El gobierno y los funcionarios de los *zamindaris* se unían a los *malguzares* para exigir *begar*, de modo que además de arar, desherbar y segar para el *malguzar*, había que prestar servicio al *sarkar* (gobierno). En los convenios de las rentas de 1927-1932, la administración decidió que los documentos enmendados que definían los derechos de los arrendatarios y de los *malguzares* no debían mencionar el *begar*. El funcionario del asentamiento de Bilaspur recurrió a la oposición gratis-con paga y a los encantos evidentes de la modernidad para argumentar contra este servicio:

Actualmente sobrevive muy poco de la idea patriarcal en las relaciones entre los señores y los arrendatarios, y no hay razón alguna para que esta reliquia de una costumbre medieval se incluya en el registro de derechos, especialmente cuando en todo el mundo se critica tanto el trabajo forzado.⁶⁰

Los relatos orales de los satnamis muestran por qué la eliminación formal de una “reliquia de una costumbre medieval” de los convenios tuvo pocas consecuencias prácticas.

De acuerdo con la percepción de los satnamis, la exigencia del *begar* por el *malguzar* se derivaba de su deseo implacable, compartido por todas las castas altas, de mantener a los satnamis en condiciones de atraso. La más leve mejoría de su condición producía envidia y odio.

Para el *malguzar* siempre había trabajos que hacer. Si yo tenía diez animales en la casa, el *gaonthia* decía: “Trae una carga de pasto a mi casa.” Si yo argüía que no podría llevar la carga de pasto, el *malguzar* decía: “Bastardo, puedes tener muchos animales en tu casa, pero no puedes traerme pasto. *Bahen chod* [el que tiene relaciones con su hija], si no me lo traes mañana, te golpearé con mi zapato.”⁶¹

Éste era mi campo y junto a él estaba el campo de un *malguzar* brahmán. Había un arado trabajando en mi campo. Si el *gaonthia* de la aldea veía que el trabajo de mi campo se estaba haciendo antes que el de él, sabía que habría más arroz en mi campo. Entonces se enojaba y decía: “Trae tu arado y ven a trabajar a mi campo mañana.” Su labor se terminaba; la mía quedaba incompleta.⁶²

⁶⁰ *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 32.

⁶¹ Chandu, Koni, 5 de diciembre de 1989.

⁶² Testimonio oral de Magnu, Birkona, 19 de enero de 1990.

El funcionario del asentamiento de Bilaspur estableció una relación entre el *begar* y la tendencia de los *malguzares* a aumentar su plantación doméstica gracias a que podían obligar a los arrendatarios de la aldea a que les cultivaran sus tierras, sin que esto representara gastos adicionales.⁶³ Ahora bien, sabemos que los *satnamis* siguieron perdiendo sus tierras en la primera mitad del siglo xx. Los relatos orales del grupo hablan de estos temas, y destacan que los efectos adversos del *begar* para el proceso de trabajo y para la vida de la aldea iban acompañados de la pérdida de sus tierras, las cuales quedaban en manos de los *malguzares*. La figura del *malguzar* de casta alta (a menudo brahmán o bania) que se apropiaba de la tierra, descrito con una mezcla de desprecio, ira, resentimiento e ironía, es un villano común en los relatos *satnamis* sobre su pasado.

Si una tierra estaba en las propiedades de los *malguzares*, ellos hostigaban y cometían pillajes y ejercían presión; si una tierra de un *harijan* estaba en sus propiedades, nos golpeaban, nos multaban y nos implicaban en algún caso delictivo. Los *malguzares* [de castas] superiores generalmente se apropiaban de las tierras de los *satnamis*.⁶⁴

En la *gaonthia zamana* se apropiaban [los *malguzares*] de cualquier tierra y de sus derechos. Se adueñaban de la tierra de todas las zonas. En aquellos tiempos la tierra era barata y se nos pagaba muy poco por nuestro trabajo. Se apropiaban de todas las tierras.⁶⁵

Los *satnamis* ocupaban tierras bajo el régimen británico, y algunos de ellos eran *malguzares*. Pero los *satnamis* eran analfabetos y personas sencillas, por lo que los *malguzares* de casta alta los engañaban mañosamente y los robaban. Cualquier terreno bueno de los *satnamis* se lo quitaban. Solamente la tierra improductiva se dejaba a los *satnamis*. En [la aldea de] Sendiri, el *malguzar* brahmán —ya no está allí ahora— tenía 300 acres de tierra buena en la aldea. Esto es lo que solían hacer los *malguzares* de otras aldeas. La realidad es que los *malguzares* se apropiaban de la tierra que producía legumbres y arroz.⁶⁶

La pérdida de tierras era común para todos los *satnamis*, ya fueran cultivadores comunes o *malguzares*. De hecho, el analfabetismo de los *satnamis* y su ingenuidad era lo que permitía que las castas altas los engañaran. Estos dos factores, y lo

⁶³ *LRS Bilaspur 1927-1932*, p. 32.

⁶⁴ Testimonio oral de Jaggu, Khubra, 26 de enero de 1990.

⁶⁵ Testimonio oral de Chotelal, Koni, 24 de noviembre de 1989.

⁶⁶ Testimonio oral de Khem, Sendiri, 10 de diciembre de 1989.

que se recordaba como la deshonestidad y el dominio de la escritura de las castas altas, especialmente de los brahmanes, contribuyeron a que los satnamis perdieran su tierra.

En los tiempos de los *malguzaris* —hasta hace cuarenta o cincuenta años— ellos [los *malguzares*] nos quitaban nuestras tierras valiéndose de las anotaciones de cuentas y préstamos. La gente era pobre. Solía pedir dos medidas de arroz al *malguzar*. Si las circunstancias de la persona empeoraban, no podía pagar su deuda rápidamente, y para fin de año las dos medidas se habían convertido en seis medidas. La tasa de interés no era mayor para los satnamis, pero el *malguzar* tenía el arma real en sus manos. Si el *malguzar* escribía quince en vez de cinco [medidas de grano prestadas] que se tenían que pagar, y si el pago no podía entregarse, el *gaonthia* se apoderaba de la tierra. De este modo formaron los *malguzares* sus propiedades. De este modo hemos pagado a los brahmanes y aún les seguimos pagando.⁶⁷

Si pedíamos un préstamo, los *malguzares* se apoderaban de nuestra tierra. Ellos anotaban una suma mayor, y cuando no podíamos pagar, se apoderaban de nuestras tierras. Por esta razón ahora son propietarios de la mayor parte de la tierra. La gente importante y los funcionarios locales solían ir a la casa de los *gaonthias*. Nosotros éramos pobres. Ellos tomaban nuestras tierras. Aún somos pobres y aún nos quitan nuestras tierras.⁶⁸

Los testimonios de otras fuentes coinciden con la percepción que los satnamis tienen de la era de los señores como el *gaonthia raj* (gobierno de los señores), un tiempo en que las normas y la ley las definían y las establecían los propietarios de castas altas de las aldeas. El *gaonthia raj* se caracterizaba por la *kada shasan* (norma estricta), y el *malguzar* tenía el control de la sociedad de la aldea, ya que “el gobierno británico había otorgado [el derecho a] gobernar a los *malguzares*”. Pero la persona que afirma esto se apresura a agregar: “No había un auténtico *sarkar* en esta época.”⁶⁹ De este modo, para los satnamis, el gobierno de los *malguzares* constituía el reverso del orden y de la legalidad. Las referencias frecuentes al maltrato

⁶⁷ Testimonio oral de Samelal, Sendri, 3 de diciembre de 1989. En 1921 las cifras sobre los chamars que sabían leer y escribir —no hay cifras independientes para los satnamis— en las provincias centrales revelan que de un total de 881 674 personas sólo 3 706, o 0.42% estaban alfabetizados, y únicamente 152 personas, o 0.017%, sabían inglés. *Census of India 1921*, XI, II, Allahabad, 1923, p. 75.

⁶⁸ Testimonio oral de Udayram, Birkona, 19 de enero de 1990.

⁶⁹ Testimonio oral de Shyamlal, Koni, 8 de abril de 1990.

al grupo y a los ultrajes y a los golpes sufridos por los miembros de la comunidad como consecuencia de negarse a cumplir con el *begar* son ilustrativas de este modelo de control arbitrario y autoritario. Si había algún problema en la aldea, “el *gaonthia* actuaba como juez y cobraba una multa”.

¿Y qué se puede decir del *panchayat* de la aldea?

No había un auténtico *panchayat* [de la aldea]. El *panchayat* se reunía apresuradamente. Se llamaba a cuatro personas, y el *gaonthia* señalaba a un hombre y preguntaba: “¿Fue culpa de este hombre o no?” El grupo reunido decía: “Sí, fue su culpa.” A continuación se daba un castigo al hombre por orden del *gaonthia*.⁷⁰

El castigo podía consistir en golpes con un zapato en el *gudi* —el punto focal de la aldea donde se congregaba la gente—, en la imposición de una multa y en la proscripción de la aldea, que implicaba la interrupción de los servicios del pastor de la aldea, restricciones en la tala de árboles y prohibiciones para usar los estanques y los aljibes de la aldea.⁷¹

En otro relato se destacaba que la influencia de los *malguzares* sobre los asuntos de la aldea y sobre la pobreza de los satnamis, fomentada por los propietarios de la aldea, significaba que este grupo con frecuencia tuviera que aceptar su posición de sometimiento ante el señor.

¿Qué podía hacer un hombre pobre? Las órdenes tenían que acatarse. Un hombre rico podía hacer otra cosa. Estaba en una posición que le permitía resistir la presión; pero un hombre pobre [...] Y la gente de nuestra casta ha sido pobre. Noventa y cinco de cada cien son pobres. Nuestros antepasados fueron pobres. Nuestra casta estaba oprimida. Un *malguzar* brahmán podía hacerse cargo de una población satnami. ¿Por qué? Porque ellos tenían el arma [de la escritura]. Pongamos un ejemplo. Incluso hoy si Rajiv [Gandhi, el ex primer ministro de la India, que fue asesinado en 1991] no lo dice, no podemos mover ni una hoja en la aldea; sólo si él lo dice, podemos hacer algo. Esto era lo que sucedía en el pasado. Él [Rajiv Gandhi] es el rey del mundo. El *gaonthia* era el rajá de la aldea. Las cosas se disponían como él lo quería.⁷²

⁷⁰ Testimonio oral de Kallu, Chhotti Koni, 10 de diciembre de 1990.

⁷¹ Algunas de estas sanciones se aplicaron en la disputa entre un grupo de satnamis y los miembros dominantes de la comunidad de la aldea de Darri, en el distrito de Bilaspur, a fines de la década de 1930. Véase Dube, *Stitches on Time*, capítulo 3.

⁷² Testimonio oral de Khilawan, Koni, 1 de diciembre de 1989.

La referencia a que el *malguzar* poseía un *hathiyar* (arma) y su interpretación como un rajá son significativos. En la percepción de los satnamis, la escritura constituía el arma clave en las manos de los *malguzares*. Como un signo y un instrumento decisivos del dominio del *malguzar*, la escritura facilitaba la apropiación de las tierras de los satnamis y también permitía que los propietarios de la aldea impusieran la voluntad del gobierno colonial, el poder que los había convertido en gobernantes de las aldeas. Además existía complicidad entre los *malguzares* y los funcionarios de la administración británica: “La gente importante, *thanedar log* [los que poseen la autoridad] solía ir a la casa del *gaonthia*”, y juntos exigían *begar* a los satnamis. La interpretación que los satnamis daban al *malguzar* como el rajá de la aldea se basaba en el formidable dominio que ejercía gracias a su conocimiento de la escritura, a su derecho, conferido por el gobierno, a controlar y regir la aldea y a los lazos con los funcionarios menores de la administración colonial.⁷³

Había otros ritos que contribuían a la concepción del *malguzar* como rajá.⁷⁴ El *malguzar* de casta alta, siendo el miembro principal de la comunidad de la aldea que gozaba de poderes considerables durante la administración colonial era un patrón poderoso de las *panch pauni* (los cinco dedos de la mano: las castas de servicio): el *nai* (barbero), el *dholi* (lavadero), el *rawat* (pastor), el *kumbar* (alfarero) y el *purobit* (sacerdote). La naturaleza y la significación de los servicios de estas castas iban mucho más allá del lavado de la ropa, del corte de pelo y el afeitado de la barba y del pastoreo y la ordeña de vacas. Las castas de servicio desempeñaban un papel esencial en los ritos de transición y en la vida de la aldea.

En vez de presentar un catálogo detallado, tomaré algunos ejemplos destacados relativos al matrimonio entre los brahmanes, a los que los satnamis recuerdan como *malguzares* ra-

⁷³ Como ya se dijo, las principales teorías sobre las castas en Asia del sur ignoran el papel crucial que desempeñó el gobierno colonial en la constitución del poder en el sistema de castas.

⁷⁴ Los dos párrafos que siguen están basados en diversas conversaciones que sostuve con miembros de diferentes castas, entre ellos, brahmanes (incluyendo *purobits*), miembros de las castas de servicio, rajputs y satnamis.

paces durante la *gaonthia zamana*. Entre los brahmanes de Chhattisgarh se acostumbra acudir al barbero y al pastor que prestan servicio a la familia para efectuar las negociaciones matrimoniales. Su presencia constituye una garantía y una prueba de que la familia pertenece a un *jat* (grupo endógamo) específico de brahmanes. En el momento de la boda también las dos familias cuentan con su propio barbero y su propio pastor, con lo que se establece que los ancianos y los miembros de la casta no han excluido a la familia dentro de la aldea. Durante la boda, el pastor y su esposa trituran legumbres para las *badas* (entradas fritas) rituales. El pastor distribuye las *pattal* (hojas) en las que se sirve la comida. El barbero ayuda al pastor a distribuir hojas para servir la comida y la bebida, y también rasura y da masaje al novio. La *nain* (peluquera) asiste a la novia. Antes de que termine la ceremonia de la boda, la *dhobin* (lavandera) y la *kumbarin* (alfarera) le entregan *subag* (bermeillon) a la novia, símbolo de un estado marital auspicioso. Con el deseo de permanecer como *subagan* (mujer casada) hasta la muerte, la novia brahmiana (que no puede volver a casarse) frota la partidura de su pelo contra la partidura del pelo, que tiene *subag*, de la *dhobin* y de la *kumbarin*, ya que se consideran *sada subagan* (novias eternas) porque pueden volver a casarse. La ceremonia matrimonial se caracteriza por diferentes servicios rituales al *purohit* y a todos los participantes de las castas de servicio. Por ejemplo, durante la boda se entrega un *lugda* (sari corto) a la *nain* y a la *rawatin*.

Aunque ha habido variaciones de costumbres específicas entre las diferentes castas terratenientes dominantes, como los banias, los rajputs y los kurmis, los papeles de los hombres y de las mujeres de las castas de servicio son igualmente importantes en las ceremonias matrimoniales de todos estos grupos. En forma similar, las variaciones no alteran el lugar esencial de los servicios rituales y de la importancia de las castas de servicio.⁷⁵ De hecho, la representación de un ritual del ciclo de

⁷⁵ Esto no quiere decir que se nieguen las importantes diferencias que existían en las diversas relaciones de intercambio entre las castas dominantes, los *purohitis* y las castas de servicio en el periodo colonial tardío en Chhattisgarh. Los problemas de reunir diferentes formas de prestaciones e intercambios y de destacar la entrega de la *dana* (ofrenda ritual) como el elemento constitutivo y el principio estructural básico del

vida sin el barbero que entregue las invitaciones o sin el pastor que sirva agua es impensable. La buena marcha de las relaciones y de la vida social dentro de la sociedad de la aldea han tenido como premisa la participación de las castas de servicio. La suspensión de los servicios del barbero, del lavadero y del pastor de hecho constituye la forma más efectiva y completa del ostracismo social y del boicot aplicado por el *panchayat* de la aldea. En la aldea se utiliza como una sanción categórica en contra del transgresor. Además, los registros de los asentamientos de las aldeas del último periodo colonial distinguían entre los sirvientes de la aldea y los sirvientes del *malguzar*; pero la distinción formal, como destacan los relatos satnamis, a menudo se perdía en la práctica. El *malguzar* se mantenía en relación especial con las castas de servicio y con los sirvientes de la aldea, y conservaba el control en lo referente al boicot social.

Los satnamis quedaban fuera de la intrincada y poderosa red de relaciones que caracterizaba a las castas de servicio. Al igual que en el siglo XIX, el bajo estatus ritual de los satnamis y las normas y preocupaciones de la *chhua* (contaminación por tacto) hacían que los satnamis no desempeñaran los importantes servicios de sacerdotes, barberos y lavaderos de los brahmanes. El *rawat* apacentaba el ganado de los satnamis y también ordeñaba sus vacas a cambio de arroz y leche, pero no participaba en sus ceremonias. De hecho, una de las pocas ceremonias en que se admitía a los satnamis, junto con los miembros de otras castas, era la colocación de un poste en medio de un estanque recién excavado en la aldea para alejar los malos auspicios y para evitar que se secase el agua. Junto con otras castas, a los satnamis se les pedía que tocaran el poste; sin em-

foco ritual de la casta agraria —en que la *dana* entregada por los *jajamans* (patrones del sacrificio) de las castas dominantes a los *purobits* y a los miembros de las castas de servicio sirve para aumentar el “poder” de los primeros a través de la transferencia de “los malos auspicios” a los últimos— lo ha abordado muy bien Jens Lerche. Lo que sostengo en este caso es simplemente que las relaciones con las castas de servicio desempeñaban un papel clave que servía para definir la autoridad real en la aldea. Jens Lerche, “Dominant Castes, Rajas, Brahmins and Inter-caste Exchange Relations in Coastal Orissa: Behind the Facade of the ‘Jajmani System’”, *Contributions to Indian Sociology*, (n. s.) núm. 27, 1993, pp. 237-266.

bargo, al grupo no se le permitía participar en el *puja* (culto) realizado por el sacerdote brahmán.

Es verdad que los satnamis habían creado a sus propios funcionarios y siempre habían recurrido a ellos para establecer su autosuficiencia y su dignidad, y de hecho su superioridad frente a las castas altas. Al mismo tiempo, al negarse la pertenencia de los satnamis a las *panch pauni*, se seguía definiendo su exclusión —así como la de otros grupos de intocables— de áreas clave de la vida de la aldea, además de que servía como recordatorio de su estatus ritual inferior. Asimismo, esto destacaba el hecho de que la relación especial del *malguzar* con las castas de servicio era integralmente constitutiva de su dominio. En la percepción de los satnamis, las formas de poder derivadas de la administración colonial se fusionaban con una noción cultural y ritualmente difundida de una casta terrateniente dominante, lo que originaba la concepción de la figura del *malguzar* como el rajá de la aldea.

A los satnamis no se les permitía entrar en los templos ni participar en el culto de las castas superiores a causa de que su contacto profanaba a los dioses hindúes y su presencia contaminaba a los sacerdotes y a los participantes en el *puja*. En forma similar, la *cbhua* era el determinante clave del modelo de segregación espacial de los satnamis. Las casas de los satnamis se localizaban en un barrio separado, que invariablemente estaba situado en los confines de la aldea y al que condescientemente las castas altas designaban *chamra para*. También en el *panchayat* “se nos obligaba a sentarnos en un lugar separado”. El *malguzar* solía gritar: “Chamar *beti chod* [el que tiene relaciones con su hija], siéntate en aquel rincón.”⁷⁶ El agua y la comida eran sustancias cargadas con un sentido de contaminación potencial. “Teníamos una *ghat* [orilla] separada en el *ghatonda* [estanque de la aldea] para bañarnos y para lavar la ropa”, y los satnamis sacaban agua de pozos separados. Los ancianos de las castas superiores no asistían a los rituales satnamis. A los niños de las castas superiores, a los espectadores y a las personas que pasaban por el lugar y mostraban curiosidad sólo se les da-

⁷⁶ Testimonio oral de Briju, Koni, 1 de diciembre de 1989.

ba, y sólo aceptaban, trozos de coco, y nada que hubiera sido cocinado. Después de un ciclo ritual de vida —por ejemplo, la *chhatti* (ceremonia del sexto día tras el nacimiento de un niño), el matrimonio y la *dasgatri* (ceremonia del décimo día tras la muerte)—, los satnamis enviaban un coco, arroz crudo y legumbres a sus amigos de castas más altas.⁷⁷

A los satnamis se les impedía usar ropa, accesorios y medios de transporte que fueran signos de rango y de estatus en la sociedad de la aldea. Algunos satnamis hicieron hincapié en que aunque las castas altas querían que estas restricciones se mantuvieran como normas constantes, no se podían aplicar en todas las aldeas de manera uniforme. No obstante, en las aldeas en que había pocos satnamis y las castas altas eran poderosas, los zapatos, las sombrillas y los turbantes eran objetos determinantes de disputa.

Si llevábamos zapatos y nos topábamos con un rajput, éste solía decirnos: “Chamar bastardo, ¡quítate los zapatos!” Y teníamos que quitárnoslos. Teníamos que quitárnoslos y llevarlos en las manos mientras pasábamos frente a los brahmanes o a los thakurs, y cuando atravesábamos las calles de su barrio...⁷⁸

No podíamos usar sombrillas ni turbantes. Nos los quitaban.⁷⁹

La imposición de restricciones en la ropa era rara y a menudo sólo se aplicaba en las aldeas y en las áreas que tenían una población rajput importante.

En la aldea de Birkona, si un satnami llevaba ropa nueva, se ponía zapatos y buen aceite en el pelo, los hombres del *malguzar* y otras personas se reían y decían: “El chamar se ha vuelto uno de la alta burguesía”, y le quitaban la ropa.⁸⁰

Se prohibía a los satnamis montar a caballo o viajar en palanquín. Usar zapatos, llevar una sombrilla, montar a caballo

⁷⁷ Las preocupaciones sobre la *chhua* y las prácticas discriminatorias que implica —entre ellas, la exclusión de los satnamis de la red de relaciones con las castas de servicio— continúa siendo parte de la vida de la aldea en Chhattisgarh hoy día.

⁷⁸ Testimonio oral de Ramlal, Koni, 1 de diciembre de 1989.

⁷⁹ Testimonio oral de Dukhwa, Narbadakhapri, 21 de enero de 1990.

⁸⁰ Testimonio oral de Sukaloo, Jharonda, 22 de enero de 1990.

constituían una declaración y un reto públicos que ponían en entredicho los principios de subordinación del grupo. Las castas altas, a su vez, mantenían sus privilegios celosamente. Impedían que los satnamis utilizaran los espacios públicos, oponiéndose por ejemplo a que una procesión de un matrimonio satnamí se desplazara por la aldea acompañada de música.⁸¹ Las restricciones estaban destinadas a mantener los ritos del rango en la sociedad de la aldea. La baja posición de los satnamis se derivaba de la diferencia que los separaba de las castas dominantes; diferencia a la que se sumaba la jerarquía ritual de pureza y contaminación.⁸²

Conclusiones

Al analizar la casta y el poder resulta inadecuado insistir solamente en sus dimensiones materiales o únicamente en sus atributos ideológicos; aunque es importante prestar atención a tales dualidades, siendo reveladoras de los términos y de los límites de los debates académicos. Lo esencial es investigar el intrincado entrecalamiento de los procesos de la economía agraria y de las prácticas de la autoridad ritual en la articulación de la casta y del poder tal como se da en las situaciones reales. Bajo esta luz, los relatos orales de los satnamis sobre la *gaonthia zamana* ponen en duda las teorías antropológicas dominantes sobre la naturaleza del poder y la clasificación de las castas.⁸³ Dichos relatos destacan que la vinculación inextricable de las relaciones de poder y de los procesos de casta implicaban el engranaje de la jerarquía ritual de pureza y contaminación, de la dominación —constituida cultural y ritualmente— de las

⁸¹ Testimonio oral de Dharmu, Pendri, 3 de abril de 1990.

⁸² De este modo, a diferencia de lo que sostiene Gloria Raheja, la jerarquía ritual de pureza y contaminación y la importancia de la condición real y de las castas dominantes no se manifiestan en este caso como principios contextualmente separados y opuestos en términos generales. Véase G. Raheja, "Centrality, Mutuality and Hierarchy...", *op. cit.*

⁸³ L. Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*; Dirks, "The Original Caste...", *op. cit.*, y *The Hollow Crown...*, *op. cit.*; G. Raheja, *Poison in the Gift...*, *op. cit.*; D. Quigley, *Interpretations of Caste*, *op. cit.*

castas terratenientes y de las formas de poder derivadas de la administración colonial.⁸⁴ ❖

Traducción al inglés:
GABRIELA URANGA

*Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.*

⁸⁴ Nada de esto intenta sugerir que los satnamis fueran víctimas pasivas de estas disposiciones. Para una reflexión sobre el manejo y la resistencia satnami a la casta y al poder, incluyendo los modelos de unidad y división en el grupo, véase S. Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*